
Erster Theil:

das Sittliche an sich betrachtet.

Erster Abschnitt:

von

der sittlichen Anlage.

§. 7.

Von den menschlichen Anlagen überhaupt. — Rückblick
auf eine Kantische Erklärung; und: über ein Wort
für die Sache.

Wenn in einem Lehrbuche der höheren Psychologie die Grundsetzung: Geist und Körper, wohl gültig ist; so werden die menschlichen Anlagen überhaupt füglich in die geistigen und körperlichen abgetheilt. Eine Abtheilung, welche der Setzung des empirischen Psychologen — »Leib und Seele« *) — entspräche, würde bloß die körper-

*) Lehrb. d. h. S. S. 98.



lichen oder physischen Anlagen vor den geistigen auf-
führen. In der Sache selbst würde dadurch nichts
geändert.

Fragt man aber, ob nicht im Geistigen dieser
Art selbst eine weitere Unterscheidung Statt finde,
ja ob man nicht auch darin Sache und Form (§. 1.)
unterscheiden müsse: dann folgt die nähere Bestim-
mung, welche die geistige Anlage überhaupt
aufstellt, und selbige dann in die vernünftige
und verständige abtheilt. So müssen wir auch
diese beyden ihrem Werthe nach wohl unterscheiden.
Ein Mangel, welcher dabey vorkommt, indem
gleichwohl beyde mit dem Worte »geistig« bezeichnet
werden, trifft nur die Sprache. Und die weiteren
Bestimmungen in Absicht der Geistesvermögen blei-
ben hier jener Wissenschaft überlassen. Erscheinet
dagegen hier auch die sinnliche Anlage, als
Gesamtheit oder als Inbegriff der körperlichen;
so erhalten wir eine Dreyheit, welche der bekann-
ten pädagogischen Reihe (»Sinnlichkeit, Verstand,
Vernunft«) vollkommen entspricht. Ob man sodann,
setzend die drey menschlichen Anlagen, nach dem
pädagogischen Gedankengange hinauf- oder nach dem
philosophischen herabsteige: dieß ändert, wie man
sieht, wiederum nichts in der Sache oder für die
Sachbestimmung.

Wichtiger ist die Einsicht in das eigentliche Ver-
hältniß des Persönlichen zu dem Menschli-
chen. Wie Letteres nach der geistigen (übersinnli-
chen) Wahrnehmung allein, oder nach der sinnli-

chen zugleich aufgefaßt werden könne, zeigt die psychische Menschenkunde. Aber selbst nach der Idee erfaßt, ist es mit dem Ersteren keineswegs Eines: es ist die Grundlage desselben. Die Persönlichkeit setzt ja schon Entwicklung voraus. Von dieser ist schon in jener Anthropologie die Rede gewesen*); und in der Ethik muß sie, an ihrem Orte, weiter und besonders zur Sprache gebracht werden.

Kant, der »Kritiker«, stieg bekanntlich vom Niedern zum Höheren auf, obwohl auf Kosten der Konsequenz, wenn er nicht gerade pädagogisch beurtheilt wird. Ja, von Kant dürfte gesagt werden, daß er die pädagogische Ansicht der Dinge »potenzirte«. Dieser Gedankengang äußert sich unverkennbar auch in jener (gepriesenen) Lehre von den »Anlagen für die Thierheit, für die Menschheit, und für die Persönlichkeit.« Und dahin konnte den »Philosophen« hier diese Ansicht der Sache führen!

1) Wie fände sich die Menschheit, in ihrem Unterschiede von der bloßen Natur, ohne die Persönlichkeit? Oder

2) gibt denn das Logische, sey es auch mit dem Ästhetischen (sofern auch daran ein Formales ist) verbunden, das Menschliche, wenn dieses vom

*) Das. S. 218.



bloß Thierischen unterschieden wird? Ist denn der Verstand *ic.*, nach der philosophischen Ansicht, das erste Unterscheidende? Ja

3) ist das Verständige und das Aesthetische, so erfaßt, in der Wirklichkeit nicht immer entweder mit der sittlichen oder unsittlichen Willensrichtung verbunden?

Eben so wenig besteht, was der bekannte neue Kritiker auf diese Lehre des Meisters gebaut hat: »der thierische, menschliche und persönliche« (göttliche?) »Trieb«! Denn der Trieb ist kein Ursprüngliches: erst im zweyten Abschnitt kann, nach dem Plane unserer Darstellung (S. 6.), von demselben die Rede seyn. Und das Persönliche kann wohl dem Allgemein-Menschlichen, aber nicht dem Menschlichen schlechthin, entgegengesetzt werden. Nämlich auf die gedachte, unterscheidende Weise! — Die Persönlichkeit aber kann über die Menschheit keineswegs so, wie das Höhere über das Niedere im ethischen Sinne, gesetzt werden, wenn eben die Menschheit nach der Idee im Subjekte, wie mit solchem die Person Eines und dasselbe ist, verwirklicht (realisirt) werden soll. So hängt die Persönlichkeit mit der Selbstthätigkeit zusammen. Der persönliche Trieb könnte folglich, wenn je das Wort gebraucht werden dürfte, erst im dritten Abschnitte vorkommen.

Gleichwie nun das Göttliche im Menschen nur Eines ist, und selbiges auch das Höhere, Uebersinnliche genannt werden kann, dieses aber nimmers mehr ein Formales, Verständiges (Intellektuelles) u. s. w. ist: so kann auch nur Eine höhere oder, was hier dasselbe heißt, übersinnliche Anlage aufgestellt werden. Jedes Formale ist ja nur bedingter Art, und stehet soweit mit dem Sinnlichen oder Physischen auf Einer Linie. Indessen ist gerade bey dem Verständigen eine besondere Aufmerksamkeit nöthig, damit nicht ein Blendwerk, welches durch Verwechslung der pädagogischen Ansicht mit der philosophischen so leicht entsteht, eingreife. Darum liegt so viel daran, daß man zuvörderst »das Höhere« und »das Uebersinnliche« rein oder bestimmt erfasse, im Gegensatz mit dem Intellektualismus sowohl als mit dem Materialismus in jeder Gestalt *).

* * *

»Aber ist das Wort »Anlage« passend? Bezeichnet selbiges nicht vielmehr eine psychologische Aufgabe, ja eine Aufgabe der empirischen Psychologie, also kein Objekt der eigentlichen Philosophie?« Dieser Fragepunkt verdient wohl eine Auszeichnung, da sich neulich eine gewisse Scheu vor der »moralischen Anlage« geäußert hat.

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 74.



I. Wir bedürfen eines bestimmten Worts, um dasjenige zu bezeichnen, was in allen Menschen als solchen liegt, hinweisend auf die Sache, welche nun vermittelt der Selbstthätigkeit in jedem Einzelnen als solchem hinzukommen soll. So weist der Keim auf die Frucht: aber nur auf Früchte dieser Art! Nur im Reiche der Menschheit gilt die Unterscheidung:

1) Was ist er (irgend Einer) als Mensch, als Glied des Ganzen, welches da Menschheit heißt? — Immer gehet hiebey der Blick, obwohl das Uebrige nicht ausschließend, zuerst auf jenes Eine, was den Menschen zum Ebenbilde der Gottheit erhebt, oder vom bloßen Naturdinge, wie hoch nun auch dieses hinaufgesteigert sey, ihn wesentlich unterscheidet. — Und:

2) Was ist er als dieser Mensch, d. h. als Einzelwesen (Individuum oder Subjekt)? Was ist er vermöge der Selbstbestimmung u. s. w.? — Hier kann erst vom Grade, nachdem die Sache oder das Wesen im Einzelnen als solchem gesetzt ist, die Rede seyn.

Was diese Hauptunterscheidung voraussetzt, ist nur die Erziehung, sofern sie den Anfang der Selbstthätigkeit und hiemit der höheren Bildung bedingt.

II. Nun gewährt uns der Genius unserer Sprache das Wort »Anlage«: treffend bezeichnet

1) die Anlage das, was in Allen liegt, also die allgemeine Menschheit, nach derselben höhern Ansicht bestimmt; und treffend weist

2) die Anlage auf das hin, was nun in der Zeit hervorkommen soll, da eben der Mensch bestimmt ist, das Ewige selbstthätig zu offenbaren. So begegnet uns hier zugleich die individuelle Menschheit. —

Aber, wie man sieht, nur von der höheren Anlage wird hier gesprochen. So tritt die Anlage im unterscheidenden Gegensatz mit der Entwicklung auf: jene erscheint nothwendig vor dieser. Und so entspricht jene besonders, unter Nr. 2., der »Bestimmung des Menschen«. Wollte man nun, was selbst der Geist höherer Bildung solchergestalt uns gewährte, wieder aufgeben, anstatt es recht, d. h. immer an seinem Orte, zu gebrauchen: wie wäre dann ein sicherer Fortschritt möglich? Es gibt auch in dieser Hinsicht eine Stetigkeit, womit sich das Fortstreben zum Bessern in der Sache und, wo diese ein besseres fodert, im Worte wohl verträgt. Wie lange soll noch die Sucht, die mit einem Worte gespielt hat, die Scheu vor selbigem nach sich ziehen? *) Uebrigens weiß die sogenannte »Psychologie«, die »nicht Philosophie«, also Empir-

*) Von solchen Jüngern, die über den Vorgänger, vielleicht selbst über den „Meister“, durch — neue Worte hinauszustreben, sey hier keine Rede!



rie oder eine auf das Empirische angewandte Logik ist, überall nichts von einer solchen Anlage.

§. 8.

Die übersinnliche und die sittliche Anlage: wie sich jene zu dieser gestalte? — Und: es gibt nur Eine Anlage dieser Art.

Wenn das »Sittliche und Sinnliche« oder, was selbst im weiteren Kulturkreise noch öfter sich einfindet, »das Moralische und Physische« die nächste wissenschaftliche Bezeichnung und Bestimmung jenes Allgemeinen »das Uebersinnliche und Sinnliche« ist: so muß auch die sittliche oder, was bekanntlich und im Gegensatz mit einer neuen Künsteley ganz dasselbe heißt, die moralische Anlage von der Einen übersinnlichen abgeleitet werden. (§. 1. u. 7.) Nach dieser Ansicht der Sache stammt denn auch die sittliche Anlage vom Göttlichen (*Δεῖον*) im Menschen ab: also von dem Einen, was im trennenden Gegensatz mit der materialistischen Ansicht der Dinge das erste Reale ist und heißen muß! Und wie zwischen dem Uebersinnlichen, das beschränkt, und demjenigen, welches unbeschränkt ist, eine reale Verbindung und hiemit trotz dem unendlichen Gradunterschiede sogar Sacheinheit Statt findet: so erscheint dann, mit objektiver Entschiedenheit und Gewißheit, auch Unzertrennlichkeit der sittlichen Anlage des Menschen von Gott.

Nun heißt aber, wie eben vorhin gezeigt worden, das Uebersinnliche, Göttliche oder Unbedingte auch Anlage, da und wie es nämlich in dem und hiemit in allen menschlichen Wesen als solchen liegt, gelegen, oder in alle gelegt ist. Und indem sonach zunächst die Eine übersinnliche Anlage erscheint; so ergibt sich in und mit derselben, in Bezug auf dieselige Hervorbringung, welche Sittlichkeit heißt, — die sittliche Anlage.

Wer die bildliche Sprache liebt, mag vom »göttlichen Funken« oder auch vom »göttlichen Keim« in dem Menschen sprechen. Für den wissenschaftlichen Gebrauch ist der letztere Ausdruck vorzüglich, da eben der Keim »treiben« soll, also vor dem Triebe hergeht, und da in einer Darstellung der Moralphilosophie auch von dem sittlichen Triebe und dann von der sittlichen Triebfeder insbesondere die Rede seyn muß. Immer zeigt sich in der sittlichen Anlage das erste Objektive, worauf es hier ankommt.

Dieses Objektive kann auch Grund genannt werden. So erscheint, bey dem Hinblick auf jene Hervorbringung, die sittliche Anlage als (die erste) Grundlage in Absicht auf dieselbe. Auch der Ausdruck: sittliche Grundlage oder, wenn man lieber will, das sittliche Fundament ist demnach gültig.

Und wenn in der Sittlichkeit, d. i. in jener Hervorbringung, die Wirklichkeit erscheint, und vor dieser die Möglichkeit gesetzt werden muß;



so erfassen wir die sittliche Anlage eben als solche: als Möglichkeit und zwar in Bezug auf eine Sache. Daher eine reale Möglichkeit oder mit Einem Worte ein Vermögen in solcher Hinsicht. »Die sittliche Anlage« und »das sittliche Vermögen des Menschen« sind folglich ganz gleichbedeutende Ausdrücke. Dieselben sind die eigentlichen, der Wissenschaft angemessenen, Worte. Jene bildlichen mögen jedoch wohl daneben, an ihrem Orte, Statt finden.

Will man neben der sittlichen Anlage und dem sittlichen Vermögen auch die »moralische« oder »sittliche Natur des Menschen«, in ganz gleicher Bedeutung, aufführen; so ist wohl zu bemerken, daß man hier das Wort Natur keineswegs in dem eigentlichen Sinne, der bekanntlich auf die *Physis* und hiemit auf das Physische zurückführt, nehmen dürfe. Dasselbe ist folglich selbst eine Art von Metapher, also uneigentlich. Und es bleibt uneigentlich, wie oft es auch gebraucht werde, ja wie sehr ihm auch der Schein des Eigentlichen durch den häufigen und vieljährigen Gebrauch, auch in solcher Verbindung, zugewachsen seyn mag. Ohne diese Unterscheidung tritt gar leicht der Wechselbalg ein, welcher im Gebiete der höhern Wissenschaft schon so viel Dunkelheit, Wortstreit und Verwirrung erzeugt hat.

Darf aber gleich nur Ein sittliches Vermögen aufgestellt werden; so können, ja müssen wir doch zwey Vermögen in Absicht auf die Sittlichkeit unterscheiden. Jenes Eine zerfällt dann in diese zwey, als so viele Bestandtheile. Und es entsteht nunmehr die Frage: welches sind die inneren Gründe der Möglichkeit, d. h. die Vermögen, ohne welche das Handeln oder die sittliche Thätigkeit nicht erfolgen kann? — Es ist, sehen wir, nach dem die Frage, was vor jeder Thätigkeit des Subjekts, also selbst vor dem Urhandeln, das in die Tiefe des Gemüths fällt, hergehet, und was darum objektiv oder der objektive Grund desselben genannt werden darf, vorausgesetzt, daß man hier

- 1) das Objekt metaphysisch, und
- 2) das Subjekt in der ethischen, nicht in der logischen, Richtung erfasse.

Nach der Idee, von welcher man stets wieder ausgehen muß, ist auch das Subjekt zwar Vernunftwesen, aber doch beschränktes Vernunftwesen. Ihm muß also vor Allem Kunde oder Bewußtseyn von dem Einen, dem er huldigen soll, gegeben seyn; und so wird zugleich die (reale) Möglichkeit oder das Vermögen solcher Kunde erfordert und voraussetzt. Betrachten wir aber den Menschen, = Subjekt, dabey nach jenem Begriffe, der ihn im Vergleiche mit dem bloßen Naturdinge als sittliches Wesen darstellt, oder ihm, da eben dieser Begriff auf der Idee ruhet, nach dem besage-



ten Verbande der individuellen Menschheit mit der allgemeinen zugleich jenes Höhere zuschreibt: dann liegt dieses Vermögen keineswegs außer dem Menschen; sondern es ist unzertrennlich von seiner Natur. Folglich ist das Erste, was in der sittlichen Anlage oder (um nunmehr das gleichbedeutende Wort zu gebrauchen) in der »sittlichen Natura« des Menschen erscheint,

A. das Vermögen der Ankündigung des Unbedingten *).

Nachdem diese Kunde oder dieses Bewußtseyn sich einfindet, kann jetzt auch das Streben nach dem Einen, welchem die Huldigung gebührt, eintreten. Aber wie der Kunde, so liegt auch dem Streben eine bestimmte, reale Möglichkeit zum Grunde; und auch dieses kann, nach derselben Bestimmung, nicht außer der menschlichen Natur gelegen seyn. Daher zeigt sich, und zwar mit objectiver Gültigkeit, als das Zweyte in der sittlichen Anlage

B. das Vermögen der Anstrebung des Unbedingten.

Demnach ist das sittliche Vermögen („*facultas moralis*“) mit der sittlichen Anlage, oder diese mit jenem ganz Eins. Und selbiges zerfällt nothwendig in zwey Vermögen. Aber beyde zusammen machen

*) Grundz. d. allgem. Philos. S. 20.

erst die sittliche Anlage oder das sittliche Vermögen aus. Der Ausdruck: »die moralischen Anlagen des Menschen« ist daher nicht gültig. Die Eine sittliche Anlage entspricht dem Einen Höhern, Göttlichen u. Aber leicht wird dieses Eine dem Auge des auffassenden oder denkenden Geistes durch jene Vielheit entzogen. Ja solche Darstellung war nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf das Leben sowohl als die Wissenschaft.

Müssen wir als gleich die Anlage zur Sittlichkeit dergestalt als Einheit auffassen; so können, ja so müssen wir doch zwei Bestandtheile derselben unterscheiden. Erscheint diese Unterscheidung nicht »reale«, oder »objektiv gültig«, sobald man auf solche Art den Menschen als ein zum Handeln bestimmtes Wesen betrachtet? Es ist der Hyperidealismus, welcher jede Unterscheidung als ein Kind der (bloßen) Reflexion verwirft, oder mit der Trennung dieselbe verwechselt. So zeigt sich die Idealistik nothwendig bald als Uebertreibung bald als Einseitigkeit; so erkennt der Idealistiker (er ist nicht schlechthin Eines mit dem Idealisten) überall nicht, wie eigentlich die Idee selbst durch den Begriff sich ausspreche und bewähre, wie folglich die »Analyse«, welche vermittelt des Begriffs auf der idealischen Grundlage eintritt, reale, objektive, d. h. hier, metaphysische Gültigkeit habe.

§. 9.

Die zwey Bestandtheile der sittlichen Anlage: Vernunft und Freyheit. — Und das „Gemüth“ oder Gefühlsvermögen? — Noch etwas über die Vernunft im Verhältnisse zur Freyheit.

Das Vermögen der Ankündigung des Göttlichen ist die Vernunft, wenn sie als Anlage betrachtet wird. Und als solche müssen wir sie zuerst auffassen. Oder wir müssen läugnen, daß auch das Kind, welches eben in diese Welt eintritt, ein »Mensch«, also im Unterschiede vom bloßen Thier ein »Vernunftwesen« sey. Dasselbe gilt von dem Wilden, dem jede Erziehung gebrach, und der sich daher als Erscheinungswesen mit den Thieren des Feldes auf Einer Linie befindet. Ja es gilt auch von dem Gestörten, Wahnsinnigen u., wo nämlich die Zerrüttung des körperlichen Organismus der Entwicklung des Geistes widerstrebt. Wer möchte solchen »menschlichen (!) Wesen den Charakter der Menschheit absprechen, wird je zwischen Anlage und Entwicklung, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit wohl unterschieden? Und wer könnte diese Möglichkeit, da sie offenbar eine reale und zwar, ausgehend von dem Einen Absoluten oder Göttlichen, die absolut-reale ist, verwechseln mit der bloßen, logischen Möglichkeit, mit der „tabula rasa“ des Empirikers, oder mit des Mathematikers Zero?

Sagt man aber z. B.: »das Kind, wie es auf die Welt kommt, hat nur die Anlage zur

Vernunft, nicht die Vernunft selbst — als Anlage («Vernunftanlage»!) —; so entsteht ja nur wieder die Frage: wie verhält sich jene Anlage zu jeder andern? Wenn sie davon nur dem Grade, nicht der Art oder dem Wesen nach, verschieden ist; so gewinnt man damit nimmermehr eine Anlage zur Vernunft. Unterscheidet man sie aber wesentlich von der sinnlichen und selbst von der bloß verständigen Anlage: waltet dann nicht ein bloßer Wortstreit ob? — Offenbar ist dann eben die Anlage zur Vernunft »das Göttliche im Menschen«, zwar nicht entwickelt, und zumal nicht in dem Einzelnen als solchem realisirt, aber doch so, wie es ihn zum Gliede der Menschheit und insoweit zum Ebenbilde der Gottheit erhebt. Der Mensch wird also dann immer nicht im Sinne des Naturalisten, als ein mehr oder weniger gesteigertes Naturwesen, aufgefaßt. Und nicht die äußere, menschliche Gestalt, nicht die aufrechte Stellung u. s. w. ist es, was den philosophischen Denker bestimmt, jenes menschliche Wesen als solches, d. h. als Glied der Menschheit, zu erkennen, oder ihm ein Göttliches in dem besagten Gegensatze beizulegen; sondern diese Gestalt, diese Stellung u. s. f. veranlaßt ihn nur, dasjenige hier zu sehen, was er sonst schon anerkannt hat. (§. 1.) Aber diese Sehung ist zugleich Erkenntniß der Sache. Denn das Äußere weist, in diesem Falle, auf das Innere: die Empirie dient der Philosophie. Und indem man zwischen dem Ueber-



sinnlichen und Sinnlichen *) überall keinen trennenden Gegensatz annimmt, wird das letztere hier zugleich als das Sinnbild (Symbol) des ersteren aufgefaßt.

Ueberdies ist das Vermögen der Ankündigung des Göttlichen von der Ankündigung selbst wohl zu unterscheiden. Von dieser kann erst nachher die Rede seyn, wo die erste Stufe der Vernunft-Entwicklung zur Sprache kommt.

Nach solcher Bestimmung der Sache bietet sich nun der Gegensatz »Vernunft und Sinnlichkeit« dar. Neben dieser glänzt jene als der erste Bestandtheil der sittlichen Anlage hervor. Denn scharf, wie das Höhere dem Niederen, tritt die Vernunft der Sinnlichkeit entgegen. Dieser Gegensatz ist in Bezug auf das Handeln eben so ausgezeichnet, als jener andere »Vernunft und Erfahrung« in Bezug auf das Erkennen. (§. 3.) Ohne mit dem Genius der Sprache, in seiner inneren Einheit mit dem Geiste der ächten, höheren Bildung, sich in Widerstreit zu setzen, könnte wohl Jemand hier eben so wenig sprechen: Verstand und Sinnlichkeit, als: Verstand und Erfahrung. Und der Sprachgebrauch, welcher die Vernunft dergestalt über die Sinnlichkeit setzt, ward

*) „Sinnlichen und Uebersinnlichen“, nach der pädagogischen Ordnung! Und wer nicht zugleich das absolut Höhere pädagogisch voraussetzt; dem begegnet dann in dem Uebersinnlichen natürlich das Nichtsinnliche, eine bloße Negation, — das Nichts.

nicht erst in der Kantischen Schule ausgeborn. Kant nahm bloß auf und entwickelte auf seine Art weiter, was ihm der besagte Genius gewährt und dargeboten hatte.

Um so mehr konnte sich, unter der Leitung desselben Genius, die Vernunft auch über den Verstand erheben, da und wiefern dieser offenbar auch in dem Treiben des Unsittlichen, z. B. des feinen, über die Gesetze der Sittlichkeit weggleitenden Politikers, ja selbst in den Planen des raffinirenden Lustlings, sich einfindet. Wie das Himmlische über das Irdische, wie das Unbedingte über das Bedingte, so stieg demnach die Vernunft nicht nur über die Sinnlichkeit, sondern auch über den Verstand empor. Praktisch, in dem weiteren Kreise des Lebens, wo und wie eben hier die Idee in ihrer Verbindung mit dem Gefühle vordringen kann, entstand allmählig dieser Sprachgebrauch unter den Gebildeten; und selbst in dem Gebiete der Wissenschaft drang selbiger dann allmählig vor, trotz der bekannten Oberhand des Intellektualismus. Wer also jene Oberherrschaft der Vernunft schlechtthin von dem Stifter des Kriticismus ableiten, oder ihm gerade dabey eine »babylonische Sprachverwirrung« zuschreiben könnte: dem widerspräche auf die entscheidendste Art selbst die Geschichte, selbst der Gang dieser höheren Bildung im deutschen Vaterlande.



Wenn das Vermögen der Ankündigung des Göttlichen mit gutem Grunde Vernunft genannt wird; so heißt das Vermögen der Anstrengung desselben füglich die Freyheit. »Vernunft und Freyheit« sind darum, und zwar gerade in dieser Ordnung, so hervorstechend im Lande der Bildung, wo immer die sittliche Bestimmung des Menschen zur Sprache gebracht wird, sey es auch, daß man öfters die eine oder die andere nur voraussetze. Selbst in den weiteren Kreis, welcher die Wissenschaft mit dem Leben verbindet, ging dieser Sprachgebrauch ein. Daher z. B. in dem Vortrage eines großen erbaulichen Redners (Reinhard's) »die vernünftige und freye Natur des Menschen.«

Ist denn aber der Mensch ein freyes Wesen? Kommt ihm die eigentliche Freyheit, zuvörderst als Anlage betrachtet, zu?

I. Nach dem Sprachgebrauche, welchem der Geist höherer Bildung seinen Stempel unverkennbar aufdrückte, verhält sich die Freyheit zur (bloßen) Nothwendigkeit, wie das Uebersinnliche zum Sinnlichen, oder die Vernunft zur (bloßen) Natur. Daher fällt auch das »Reich der Nothwendigkeit« mit jenem der Natur, wie das Reich der Freyheit mit jenem der Geister, zusammen: und letzteres heißt bekanntlich mit gutem Grunde die Vernunft-Welt sowohl als die übersinnliche. Auch zeigt hierbey sich wieder die Einheit, von welcher die Unterscheidung zwischen Vernunft und Freyheit ausgehet. — Wer also, im Vergleiche mit dem Sophisten, der



Philosophie empfänglich ist; der hat auch die Freyheit schon anerkannt. Ja diese Anerkennung findet bereits überall Statt, wo auch nur das Wort »Mensch« wahrhaft ausgesprochen wird, d. h. wo selbiges kein »leerer Schall« ist. Unbegreiflich dem bloßen Verstande, wird die Freyheit von einem Jeden, der am Sinnlichen klebt, und nur dieses verständig auf seine Weise bearbeitet, verworfen als Chimäre, gleich der Idee und der Metaphysik (§. 1.); und wenn die »Vernunft« nicht auf gleiche Art abgewiesen wird: so ist es nur, weil man jenen Verstand, jene raffinirte oder verständige Thierheit (animal intellectuale), mit diesem Namen belegt und auszeichnet, etwa begünstigt durch eine noch da und dort herrschende Abweichung im Gebrauche desselben. — Aber

II. aus der Anerkennung des Uebersinnlichen und hiemit der Freyheit kann und soll auch hier die Erkenntniß, mithin auch der Begriff von der Freyheit, sich entwickeln. Wenn der Verstand, das Vermögen der Begriffe überhaupt, eintritt als Organ der Vernunft; wenn er den Menschen im Gegensatz mit dem bloß physischen Wesen auffaßt: dann entsteht dieser Begriff; denn so wird ja das Freye von dem Nothwendigen unterschieden. Insofern oder auf solche Art ist die Freyheit zugleich begreiflich. Insbesondere entwickelt sich dann ihr Begriff durch die Zergliederung dessen, was ursprünglich aus jener höheren Anlage an den Menschen als



handelndes Wesen ergeht. Ja insoweit entsteht auch ein gültiger Beweis (die Auf- oder Nachweisung) der Freyheit. Und darum erscheint selbige so hervor-
stechend als das Element der handelnden Mensch-
heit!

So gehet denn auch die Erkenntniß der Frey-
heit von dem lebendigen (subjektiven) Grund aus,
vorausgesetzt den objektiven, welcher jede Thätigkeit
des Subjekts bedingt. (§. 3.) Und nur als abge-
leitet oder zum Behufe der weitem Entwicklung
mögen noch andere »Beweise« gelten.

a) Selbst der indirekte Beweis: »mit der Frey-
heit fiele jeder Adel der Menschheit, jedes
Verdienst und jede Tugend hinweg: es gäbe dann
nur Kluge und Dumme, nur Glückliche und Un-
glückliche« — setzt die Anerkennung des absolut Hö-
heren voraus. Denn nur denjenigen (Denker),
welcher für das Eine, worauf die Würde des Men-
schen beruht, Sinn hat, kann diese Rede anspre-
chen (»überzeugen«).

b) Sagt Jemand: »ich finde« oder: »ich
fühle mich frey«; so liegt auch dieser Rede, wo
immer ein herzlicher Ernst spricht, jene Anerken-
nung, jener Sinn für das Höhere bereits zum
Grunde. Denn letzterer ist offenbar erworben, also
abstammend von der Gesinnung, welche eben dort,
in der Tiefe des Gemüths, eintrat. — Will man
aber die Freyheit als Thatsache des Bewußtseyns,
als Gegenstand des inneren Sinnes vorstellen; so
fragen wir: wie möchte wohl der bloße Sinn,

heisse er dann der innere oder äussere, Ueberfinnliches auffassen? — Allerdings gibt es auch ein Bewußtseyn, so wie ein Gefühl der Freyheit: aber wie findet sich dasselbe ein? (§. 3.) Das gegebene Bewußtseyn, welches mit der Ankündigung ic. als solcher zusammenfällt, betrifft ja nicht zunächst den Denker; und das reflexe Bewußtseyn, welches derselbe erzeugte, kann nur dann philosophisch heissen, wenn es von demjenigen ausgeht, welches in der Anerkennung des Göttlichen lebt, und wenn es folglich mittelbar durch das erstere bestimmt ist.

c) Soll »der gesunde Verstand« den Beweis für die Freyheit liefern; so bedenke man vor Allem, daß nur derjenige Verstand wahrhaft gesund ist, welchem die realisirte Vernunft zum Grunde liegt. Denn wo der Geist der Wahrheit fehlt; da kann, wie man weiß, der Verstand überall kein Wahres vorbringen oder, was hier Eines ist, hervorbringen. (§. 3.) Und wer sich mit besonderem Nachdruck auf den gesunden Menschenverstand beruft, der hat offenbar das Göttliche im Menschen schon anerkannt: indem er diesen dem bloßen Naturdinge scharf entgegensetzt, gehet ihm die Freyheit wie die Vernunft so bestimmt hervor.

d) Dasselbe gilt von dem »Beweis«, welchen etwa der Gemeisinn, die Uebereinstimmung der Gebildeten zu allen Zeiten und an allen Orten („consensus populorum“) für die Freyheit gewähren soll. Denn auch diese Vorstellung wirkt nur auf den, welchem die ächte Bildung schon theuer



ist, und kann folglich die Ueberzeugung von der Freyheit wohl beleben, nicht aber dieselbe ursprünglich geben (bewirken oder begründen).

Im Gegensatz mit derjenigen Lehre, welche überall bloße Nothwendigkeit setzt, kann auch die Lehre von der Freyheit erst weiterhin, erst in der Anwendung auf die eigenthümlichen Gegenstände der Menschheit sich entwickeln und bewähren. So findet sich im Fortgange bey der einen Zwang, Widerspruch oder Dunkelheit, bey der anderen aber Licht, Ordnung und Harmonie. Und auch so fällt allerdings die Lehre von der Freyheit mit dem (ächten) Idealismus, jene von der Nothwendigkeit aber mit dem Materialismus zusammen.

Spricht nun der Idealistiker: »Freyheit und Nothwendigkeit sind an sich absolut Eins«; so dürfte das Wahre dieses Ausspruchs darin bestehen:

1) zwischen Freyheit und Nothwendigkeit findet sich, gerade wie zwischen Vernunft und Natur, kein absoluter — trennender — Gegensatz; und

2) wie das Niedere dem Höheren immermehr soll untergeordnet werden: so kann vermöge der Idee das Ideal sich darstellen, in welchem diese Unterordnung schon vollendet erscheint. Hier zeigt sich nun allerdings die absolute Einheit der Freyheit und Nothwendigkeit. Allein auch diese Aboluthheit geht ja nur als Idealpunkt in das Menschenreich ein! Darum berühren sich, sobald man sie schlecht-

hin aufstellt, auch hier die Extreme: der Hyperidealismus verliert sich in den Materialismus.

Und eben darum, weil sich die Freyheit zur Nothwendigkeit, wie das Höhere zum Niederen, das Uebersinnliche zum Sinnlichen u. s. w. verhält, dürfen wir das Freye keineswegs so, wie das Zufällige, dem Nothwendigen entgegensetzen. Denn auch im Freyen ist Bestimmtheit, aber eine höhere, geistige. Und ist uns diese gleich nur insofern begreiflich, als wir sie von der physischen unterscheiden; so darf sie doch überall nicht mit dem »Zufalle« verwechselt werden. Wer sie damit verwechselt, den mag die Woge der Zweifelen um so eher auf jene idealistische Sandbank hintreiben.

Gerade im Gegensatz mit dem blinden Spiele des Zufalls glänzt die Freyheit als Vermögen des Guten hervor. Aber wie selbige dem Menschen zukommt, ist sie gleichwohl nicht »absolut«. Denn

1) heißt dieses Beywort so viel als unbedingtes; so ist ja die Freyheit als solche ein Unbedingtes; und

2) soll dasselbe unbeschränkt heißen, so kann ja die absolute Freyheit dem Menschen nicht zukommen.

Hieraus erhellet, was von dem sogenannten absoluten Idealismus zu halten sey, wenn er »die absolute Freyheit« sowohl als »die absolute Vernunft« in solchem Bezug auf den Menschen behauptet.



Eben aus dem Grunde, weil dem Menschen die absolute Freyheit nicht zukommt, fleht der menschlichen Freyheit die Möglichkeit des Abfalls oder des Bösen an. Hier findet sich allerdings zugleich ein Dunkel für jeden menschlichen Verstand; ein Dunkel, das mit dem Geheimnisse der Schöpfung zusammenhängt. Denn wie der Mensch nicht Schöpfer ist, so hat die Schöpfung als solche für ihn nothwendig ein Geheimnes, Unerforschliches. Allein aus dem Schooße der Vernunft gehet zugleich das erforderliche Licht hervor. Also jene dunkle Seite kann die lichte oder helle nicht aufheben, welche eben durch die Unterscheidung zwischen dem »freyen und nichtfreyen (moralischen und physischen) Geschöpfen hervorgehet, und durch die gedachte Anwendung sich bewähret.

Irgend eine spekulative Künsteley gewährt uns keinen wissenschaftlichen Vortheil, keine neue oder wirkliche Einsicht in die Sache. Was gibt uns z. B. die Kantische Unterscheidung zwischen dem Menschen als Noumenon und dem Menschen als Phänomenon, jenem zusprechend, was diesem schlechterdings nicht zukommen soll, — die Freyheit?! Und wie wäre denn eben das Subjekt, d. h. der handelnde Mensch, von diesem Phänomenon trennbar, ja auch nur unterscheidbar? — Freylich der bloße Fichtesche Imperativ oder kategorische Ausspruch: »Mensch, du bist frey, dieß ist dein erster Glaubensartikel!« möchte dem Denker eben so wenig genügen. Aber was gewähret vol-

tends ein idealistisches Nachgebilde jener Künsteley? Die sogenannte »intelligible That«, welche in die »Ewigkeit« fällt, während der (irgend ein) Thäter nur in der Zeit gedacht werden kann, verstößt ja offenbar gegen die Logik sowohl als gegen den ethischen Grundbegriff. Und abgesehen von so Manchem, was eben dagegen verstößt; so springt ja die fatale Nothwendigkeit ins Auge, wenn z. B. »Judas Ischariot nicht anders handeln konnte,« weil — er (!) sich dort in der Ewigkeit (?) zum Verrathe seines Meisters entschieden hatte. Auch ist ja durch eine solche Hypothese (oder Dichtung?) die bekannte Schwierigkeit nicht aufgehoben: sie ist nur weiter, wenn auch bis in die Ewigkeit, hinausgeschoben; und wie! — Immer kommt die Frage wieder: Aber warum hat denn hier, in der sogenannten Ewigkeit, der Eine zum Guten, und der Andere zum Bösen (für alle Zeit?!) sich entschieden? — Ueberdies ist bey dieser sonderbaren Vorstellung der Gang jener menschlichen Geistesentwicklung, ohne die keine Thätigkeit und mithin keine That gesetzt oder gedacht werden kann, gänzlich übergangen oder (indem etwa der bekannte Zauberschlag der Phantasie eintrat) übersprungen. Jedoch von solcher Entwicklung kann erst weiterhin gehandelt werden.

Die bekannten, scholastischen Gebilde: Determinismus, Prädeterminismus und Fatalismus sind übrigens nur so viele weitere oder besondere Gestaltungen des Materialismus.



Und wo dieser Platz genommen, wo dieser sich behauptet; da erscheint ja unter dem entweihten Namen Mensch bloß ein gesteigertes Thier: natürlich wird sodann auch das menschliche Individuum von dem Natur-Individuo gar nicht, oder höchstens dem Grade und der Form nach, unterschieden. Und wer, die »transcendentale Freiheit« schlechthin verwerfend, dagegen von einer innern, höheren Nöthigung spräche, ja dagegen einen geistigen (intellektuellen) Determinismus aufstellen wollte: der spielte nur mit dem Worte Freiheit, wenn nicht etwan auch von ihm gelten dürfte: »der Sinn ist besser als der Buchstabe«, wohl erkennbar aus den Trefflichen, was zugleich gegeben würde. Jenes scholastische Wort mag übrigens wohl dahin schwinden. Es sollte ja auf ein Uebersinnliches hinweisen; und die Freiheit ist ja als solche übersinnlicher Art. Jener Ausdruck verstößt also gegen ein Gesetz der Logik: er ist, wenn auch zu seiner Zeit (als »Introduktion« eines Besseren) schätzbar, doch überall nicht haltbar nach diesem Gesetze. Genug, daß erkannt wird, man dürfe oder könne die Möglichkeit, daß der Mensch jemals gleich dem Thiere getrieben werde, nimmermehr annehmen. Dann mag uns auch das bekannte »Geheimniß« oder »Räthsel der Freiheit« nicht stören. Das völligere Licht wird, in der Anwendung auf die wichtigsten Gegenstände der Menschheit, aufgehen!

Wie aber »die Idee der Freyheit« mit dem Begriffe von der göttlichen Allmacht und Vorhersehung sich vertrage: davon kann erst in der philosophischen Religionslehre die Rede seyn. Die Moral- und Religionsphilosophie sind ja bloß unterschieden, nicht getrennt, von einander. (§. 4.)

So besteht denn die Freyheit, obwohl nur die beschränkte, als Hauptelement der sittlichen Anlage. Eben bey den Blicke auf den Menschen in dessen Unterschiede von den bloß sinnlichen Wesen geht selbige dergestalt hervor. Es ist der Standpunkt der Erhabenheit des Menschen über die Natur, welcher da entscheidet, indem aus der Freyheit die Selbst- oder Freyhätigkeit und soweit die Selbstständigkeit desselben hervorgehen soll.

»Aber das Gefühlsvermögen oder«, wie neuerlich gesagt ward, »das Gemüth«*)? Dieses Vermögen ist nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr, wo immer kein leeres Spiel mit ethischen oder moralischen Formeln getrieben wird, zugleich gesetzt. Aber es ist nur vorausgesetzt, da es, in der Ethik, nicht gleich der Freyheit hervortritt. Denn die Ansicht von demselben entspricht dem Gesichtspunkte der Abhän-

*) Lehrb. d. h. Seelenk. S. 115.



gigkeit des Menschen von dem unendlich Höheren *). Vorausgesetzt aber ist dasselbe eben vermöge der gedachten Einheit des Religiösen und Moralischen. (S. 4.) Und in der Religionsphilosophie wird es dann eben so, wie die Freyheit in der Moralphilosophie, neben und nächst der Vernunft hervorgehoben. Sodann ist, wie gezeigt werden soll, die Freyheit voraus- und immer wiederum zugleich gesetzt, wofern nicht mit religiösen Formeln auf gleiche Weise gespielt wird.

* * *

Noch mag gefragt werden, warum nebst der Vernunft die Freyheit auftreten müsse, während das Uebersinnliche im Menschen und somit die übersinnliche Anlage in die Vernunft allein gesetzt werden kann. Hiebey ist zu bemerken:

I. In der allgemeinen Philosophie genügt die »Vernunft«, da hier zunächst deren Gegensatz mit der »Natur« in Betrachtung kommt. Daher die »Vernunftwissenschaft« in solchem Gegensatz mit der »Naturwissenschaft«: wer möchte aber die Philosophie Freyheitswissenschaft nennen? Die Freyheit ist jedoch nicht ausgeschlossen: sie wird nur (noch) nicht besonders ausgesprochen; und sie kann auch schon da und dort genannt werden, weil

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 262 u. w.

ste mit und in der Vernunft schon wahrhaft gesetzt ist.

II. In der Moralphilosophie hingegen wird sie nun besonders, obwohl immer nächst der Vernunft, hervorgehoben, eben bey solchem Hinblick auf das Handeln. Und soweit herrscht sie im Ganzen vor, da eben ihr Begriff entwickelt, aufgestellt und durchgeführt werden soll.

Wenn aber in der Lehre von der moralischen Anlage die Vernunft selbst nicht als das Göttliche selbst, überhaupt und im Menschen, sondern ausdrücklich als Vermögen das Göttliche zu vernehmen aufgeführt wird: so ist jene Bedeutung vorausgesetzt; und der Mangel, welcher sonst obwaltet, trifft nur die Sprache. Man sehe nur, ob gerade

A. der Gegensatz des Menschen mit dem bloßen Naturwesen, oder

B. seine Beziehung auf das Eine, was eben sowohl unbegränzt als unbedingt ist, gelte: im ersten Falle erscheint die menschliche Vernunft selbst als das Göttliche (in dem Menschen), im anderen aber als das Vermögen, das Göttliche (nicht bloß im Menschen) zu vernehmen *). Ein Beschränktes kann nie der Strebepunkt des sittlich Handelnden seyn. Und redet man von einem »Sichselbstvernehmen der Vernunft«; so kann das

*) Erläuter. e. H. d. Ph. S. 25 u. w.



Wahre dieser Vorstellung erst im 2ten Theile, wo von der Selbstachtung gehandelt wird, hervorgehen. Auf solche Art weist die Ansicht von der Vernunft als Vermögen zurück auf die gedachte Einheit des Religiösen und Moralischen, so wie diese freylich nur im Ganzen einer Darstellung der Moral- und Religionsphilosophie erhellen kann.

Anstatt der moralischen Anlage kann also, z. B. nach Reinhard, auch »die vernünftige und freye Natur des Menschen« auftreten. Aber die Ausdrücke: »vernünftig und sittlich, frey und moralisch« u. dgl. sind nicht einmal im populären Vortrage zu dulden. Und was ist vollends zu halten von jenem, besonders in Sachen der Moral und Religion von seinem Meister wohl gepriesenen, Kommentator der Identitätslehre, welcher »das Sittliche und Moralische« aufführen, und (was allerdings mehr, d. h. denkwürdiger ist) »die Religionsart mit dem Geiste oder dem Unendlichen, und die Moralität mit dem Endlichen oder dem Körper« zusammenstellen konnte?! Jedoch wir gehen weiter.

§. 10.

Wie sich die sittliche Anlage zur verständigen (intellektuellen) und ästhetischen verhalte. — Gibt es „moralische Genie's“?

Aus dem, was bisher von dem Verstand in seinem Verhältnisse zur Vernunft gesagt ward, ergibt sich bereits, daß man selbst von der sittli-

hen Anlage — zwar nicht trennen dürfe, aber doch — unterscheiden müsse.

I. Man darf ihn von der sittlichen Lage nicht trennen. Denn sonst könnte die Gesamtaufgabe der Menschheit nicht gelöst, ihr Zweck im ganzen Umfange ihrer Bestimmung nicht erreicht werden: in dem Lande der Sittlichkeit ist, wenn die Weisheit darin erscheinen soll, der Verstand unentbehrlich! Aber so tritt eben der Verstand erst im Felde des äußeren Handelns auf; und so kann von ihm erst im 2ten Theil gesprochen werden. Eben hier geht dann auch das »Talent« in seinem schönsten Lichte hervor, zumal wie es in dem »Weisena« dann erscheint, wenn er sich zum »Heros der Menschheit« gestaltet. Fragt man übrigens nach dem ursprünglichen Verhältnisse des Verstandes (intellectus) zur Intelligenz; fragt man insbesondere, ob denn wohl selbst das Unbewußtseyn des Höhern, welches die sittliche Thätigkeit in ihrem Anfange bedingt, und folglich vor selbiger hergeht, schlechthin ohne den Verstand sich entwickeln oder einsinden könnte: so mag wohl in dieser Frage ein tieferer Blick auf die innere, organische Unzertrennlichkeit des Verstandes von der Vernunft und Freyheit nicht verkannt werden; allein hierbey ist auch die Erinnerung gütig: dort, bey jenem ursprünglichen Bewußtseyn, tritt der Verstand nicht hervor als solcher. Also:

II. Wir müssen den Verstand oder, wenn man lieber will, die »Verstandeskraft« (Denkkraft)



von der sittlichen Anlage als solcher wohl unterscheiden. Denn sobald der Verstand — vorausgesetzt, daß wir den Menschen hier nicht bloß pädagogisch auffassen — als solcher hervorgeht: so gehört er dem Menschen als Subjekte an, so wird er von selbigem schon entweder gut gebraucht oder mißbraucht. Also der Verstand ist hier immer schon durch den Willen bestimmt, es sey dann im Kreise der Wissenschaft (§. 5.) oder des Lebens. Und er hat folglich nur bedingten Werth, da hingegen die Bestandtheile der sittlichen Anlage unbedingter Art sind. Ja, wenn er auf der einen Seite allerdings der Vernunft, wo sie eben regiert, treffliche Dienste thun kann; so gibt er auf der anderen Seite auch der Sinnlichkeit, wo diese herrscht, Pläne und Mittel an die Hand, und zwar um so mehr, je größer und gewandter nun eben der Verstand in seiner Art ist. So liefert er sogar neuen Reiz zur unsittlichen Thätigkeit. Und jenem Helden der Menschheit stellt sich der ausgezeichnete Zerstörer im Reiche derselben (mit oder ohne die bekannte, positive Form) entgegen, Das Mehr oder Weniger auf Seite des Talents entscheidet also nichts über die moralische Anlage eines Individuums. Es ist nur der bekannte Intellektualismus, der auch hier eingreifen oder eintreten möchte. Dagegen spricht tiefer, metaphysischer Sinn in jenem evangelischen Gleichnisse, wo nicht der Besitz von zwey oder fünf »Talenten« (irgend eine Nebenrückficht hebt die Sache nicht auf), sondern einzig der Gebrauch, einzig das Sittliche,

was diesen bestimmte, entscheidet. Und sagt uns ein Idealistiker: wo rechter Verstand ist, da ist auch Sittlichkeit, und umgekehrt; so bemerken wir leicht

a) den Wechselbalg oder den idealistischen Zauberschlag, welchen das Beywort »rechter« begünstigt: auch soll das Wahre, was da aus dem idealistischen Gesichtspunkte sich darstellt, an seinem Orte von uns die ihm gebührende Würdigung erhalten; aber

b) dürfen wir darum selbst dem »feinen Schurken« den wirklichen Verstand, d. h. den Verstand als solchen und zwar im höheren Grade der Ausbildung, absprechen? Nein, auch die zeitliche Ansicht der Dinge behauptet in diesem Kreise der Menschheit eine gültige Stelle.

Was übrigens in dieser Hinsicht von dem »kräftigen Verstand« eines bekannten Meisters der Identitätsschule zu halten sey: darüber prüfe man die »Erläuterung e. Handb. d. Phil.« S. 496. und 499.

Indem wir nun auch den Verstand zuerst als Anlage, als »Verstandesvermögen« (Denkvermögen) betrachten, erscheint die verständige Anlage neben der sittlichen. Und so gewiß das Verständige zum Sittlichen als solchem nicht gehört: so fällt es, in dieser Hinsicht, mit dem Sinnlichen selbst zusammen. Es kann ja wie dieses dem Sittlichen oder, was hier Eins ist, dem Vernünftigen eben

sowohl widersprechend als untergeordnet seyn. Mit anderen Worten: der Verstand ist, in dieser Linie der Zeit, dem bösen Willen nicht minder als dem guten dienstbar, gerade wie jedes Physische als solches. Ja, theilt man die »menschlichen Anlagen« überhaupt (bloß) in die moralischen und physischen ein; so fällt das verständige oder »intellektuelle Vermögen« mit den letzteren in Eine Klasse. Und möge ja das »Intellektuelle« nimmermehr an die Stelle des »Rationellen« gesetzt werden! Diesen Mißgriff begünstigte vornehmlich, selbst in der Kantischen Schule noch, der Ausdruck: »die intellektuelle Welt«, so wie »das Intelligible«. — Als wäre nicht Alles, das Sinnliche sowohl als das Uebersinnliche, intelligibel, d. h. verständlich *)! Nur ist letzteres dem bloßen Verstande nicht zugänglich. (S. 3.) — Und was denselben Mißgriff in einer späteren deutschen Schule noch mehr begünstigte, war die gepriesene »intellektuelle Anschauung«. Nicht von dem Worte schlechtthin, sondern in dessen Beziehung auf die Sache, ist hier die Rede. Wenn das Wort überall zum Dienst der Sache bestimmt ist; so gibt es auch in Absicht desselben eine Konsequenz, die, zumal mittelbar oder unter besondern Umständen, weit greift! — Man vergleiche, da

*) Freylich soll dort, so wie auch in der neuen „intelligiblen That“ ein anderer Sinn gelten: aber mit welchem Rechte? Und gewiß, verständlich (intelligibel) ist diese sogenannte That nicht!

selbst ein Jacobi jüngsthin »die intellektuelle« u.
(noch) aufnahm, jene Zugaben. S. 465, in der
angeführten Erläuterung.

Betrachten wir aber das Verständige theils neben
dem Vernünftigen theils neben dem Sinnlichen; so er-
scheint, wie in diesen beyden das Reale, also in jenem
das Formale. Daher dessen Beziehung auf das unbe-
dingt und bedingt Sachliche, und zwar auf letzteres
so, wie es dem ersteren entsprechen und widerspre-
chen kann. Und indem hier anstatt des »Moralis-
schen und Physischen« das »Sittliche und Sinn-
liche«, als gleichbedeutend, eintritt, kann aller-
dings das Verständige nimmermehr physisch heißen.
Hier mag es nun als das Nichtsinnliche oder Un-
sinnliche zwischen dem Uebersinnlichen und Sinnli-
chen auftreten. Wird aber das Uebersinnliche nicht
unvermerkt mit dem Nichtsinnlichen verwechselt, oder
bloß als solches aufgefaßt; so erscheint neben ihm
jenes Unsinnliche immer zugleich als Bedingtes und
hiemit als Niederes gleich dem Sinnlichen. Diese
Ansicht der Sache läugnet jedoch keineswegs, daß
der Verstand auf dem ersten Wege der Bildung
nach der Sinnlichkeit und im Gegensatz mit der
Einfalt, Unwissenheit u. s. w. glänzend hervorstehe,
und besonders als Vermögen der Erfindung, in die-
sem äußeren Kreise, der Menschheit trefflich diene.
Aber wie viel auch die verständige Kraft (die Denk-
kraft, der Denkgeist) hier, und zwar mittelbar
selbst dem höchsten Zwecke der Menschheit, gewähre:



dies Alles ist doch immer, in seinem weitem Daseyn sowohl als in seinem Werthe oder bleibendem Nutzen, durch das Sittliche bedingt. So entscheidet zuvörderst die Idee, indem sie das Sittliche in seinem innern Verbande mit dem Absoluten oder Göttlichen darstellt. Und die Beobachtung stimmt, bey einem schärferen oder anhaltendern Blicke in die Wirklichkeit, mit diesem Ausspruche der Idee ganz überein. Dahin gehört insbesondere, was bekanntlich die Geschichte von dem Verfall blühender Staaten, Völker &c. aufzeigt.

Auf ähnliche Art wird das Verhältniß der ästhetischen Anlage zur sittlichen bestimmt. Immer sey in dieser Hinsicht unsere Lösung: keine Trennung, aber eine wirkliche Unterscheidung! Der wesentliche oder, was hier Eines ist, reale Unterschied, den wir zwischen der sittlichen Anlage und jeder andern erkennen, besteht wohl mit der Einheit, welche vermöge der Idee, indem sie den Weisen als Ideal darstellt, erfaßt wird. Die philosophische Analyse gehet ja selbst von dieser Einheit (Synthese) überall aus. Wie aber jenes Ideal dem Handelnden vorschwebt oder vorgesetzt ist; so kann er, der endliche Geist, sich demselben immerhin bloß (völliger) annähern. Die absolute, d. h. hier, vollendete Sittlichkeit widerspricht geradezu, nenne man sie auch höhere Schönheit, der Natur des Menschen.

So schneidet der besagte Unterschied auch das Band zwischen dem Höheren und Niederen keineswegs ab. Wird der Mensch zugleich als Erscheinungswesen betrachtet, und der Kreis eines menschlichen Seyns oder Handelns in seinem ganzen Umfange aufgefaßt: dann kommt zur Vernunft und Freyheit, den eigentlichen Bestandtheilen der sittlichen Anlage, das Gefühlsvermögen hinzu, und zwar in seiner Verbindung mit dem Begehrungs- und Empfindungsvermögen. Selbst der sympathetische und gesellschaftliche Triebmogen, in Verbindung mit selbigen, hinzukommen. Zwar gehören selbige nicht unmittelbar zur sittlichen Anlage. Aber sie treten doch mittelbar in den Kreis der Sittlichkeit ein. Und was zunächst vermittelt oder verbindet, ist das Gefühl in jenem tieferen Sinne, welcher dasselbe von der Empfindung sowohl als der Taftung scharf unterscheidet, und selbst über die (bloße) Begierde, wie das Höhere über das Niedere, setzt. So tritt das Gefühl mit dem »Gemüthe« zusammen, in demselben höheren Sinne, der seit einiger Zeit unter den gebildeteren Deutschen stets herrschender ward. — Durch das Gefühl erhält dann auch die Neigung eine höhere Richtung, im reinen, schönen Bunde mit der Phantasie. Auf solche Art kann die eine sowohl als die andere der Sittlichkeit dienen. Ja »der schöne, sittliche Enthusiasmus« ist nimmermehr ohne diese letzteren möglich, wiewohl er sich (objektiv) zuerst oder zunächst in jener höheren Anlage gründet.



Selbst der Sinn und besonders der Geschmack erhalten demnach eine Beziehung auf das Ueberfinnliche, d. h. hier die sittliche Anlage: jener, als die Empfänglichkeit für die Eindrücke des Guten; dieser, als reines Wohlgefallen an demselben. Insofern sind beyde objektiv in der Anlage zur Sittlichkeit gegründet. Und die ewige Einheit des Guten und Schönen macht sich insbesondere durch die Verwandtschaft des ästhetischen Gefühls mit dem sittlichen geltend. Ja, eben die Art, wie dieses von jenem in der Wirklichkeit, in diesem Kreise des Neuen unterstützt wird, weist auf jenes »Ansich« zurück. Aber nicht allein das sittliche Partgefühl, nicht allein der feinere oder tiefere Moralsinn, sondern auch der »moralische Sinn« als solcher und der »Geschmack am Guten« setzt schon diejenige Thätigkeit des Subjekts voraus, vermöge welcher es dem Göttlichen ursprünglich huldigt.

Vergleichen wir nun das Aesthetische mit dem Verständigen im Verhältnisse zu dem Sittlichen; so zeigt sich hier allerdings von Seite des Gefühls eine nähere Verwandtschaft. Auch dazu findet sich eine Anlage, auch diese Verbindung ist objektiv gegründet. Allein das Aesthetische hat zugleich eine äußere, technische Seite, ja eine Form, welche gleich der logischen, jedem Stoffe dienstbar ist. Daher die Schminke, der Firniß, der Glanz u. s. w., welche das Aesthetische dem Laster selbst geben kann. Wohl, auf dem Standpunkte der Vollendung finden wir das Schöne allein bey dem Guten. Aber

im Gebiete der Erscheinungen, in diesem Laufe der Zeit, stellt sich unverkennbar auch ein Schönes ohne das Gute dar. Und wir dürfen wahrlich, ohne jedoch der Idee etwas von ihrem Rechte zu entziehen, auch die Beobachtung nicht aufgeben. — Noch mehr: die Phantasie hat nicht allein zur Vernunft, sondern auch zur Sinnlichkeit ein Verhältniß, das natürlich, oder objektiv begründet ist. Daher kann sich dieselbe wohl mit dem Gefühle, aber nicht weniger mit der bloßen Empfindung, wie solche aus der Sinnlichkeit abstammt, verbinden. Daher wirkt das Aesthetische, wenn es einseitig betrieben wird, den Menschen der herrschenden Sinnlichkeit selbst in die Arme. So viel erhellt aus der Natur der Sache. Und wie viele Belege liefert uns hier die Geschichte, das Leben so mancher sonst ausgezeichneten Künstler! — Von seiner technischen oder formalen Seite betrachtet, hat also das Aesthetische (wie das Verständige, Intellektuelle) nur bedingten Werth. Und gleichwie der Verstand, als Vermögen der Plane, durch eine feinere Anlegung und Ausführung dem selbstsüchtigen Triebe einen neuen, größeren Schwung geben kann: so waltet auch von Seite des Aesthetischen eine besondere Gefahr für die Sittlichkeit ob. Leitet wird, eben bey dem höheren Maße desselben als Anlage, aber bey einseitiger Ausbildung, der sinnliche Trieb mächtig verstärkt, und dann wohl auch das Laster selbst — die Sinnlichkeit im geraden und auffallenden Widerspruche mit der Vernunft — geschminkt. Aber diese



Ansicht tritt dem hohen Werthe des Aesthetischen gar nicht zu nahe, wenn oder wo sich die Phantasie auf dem vernünftigen Grunde einfindet, d. h. auf die Vernunft, wie diese zum Geiste der Wahrheit ic. (§. 3.) entwickelt ist, gründet. Und es ist keineswegs nöthig, daß nun dieser Geist eben in einer bestimmten, ethischen Gestalt, oder gar in einer Schulform hervorgehe. Nur so viel sollte aus dem Gesagten erhellen: auch das Mehr oder Weniger von Seite der ästhetischen Anlage entscheidet nichts über die sittliche.

Freylieh indem wir auf die verständige und ästhetische Anlage den Blick richten, begegnet uns eine große, individuelle Verschiedenheit zwischen Menschen und Menschen: eine Individualität, die keineswegs mit derjenigen Eins ist, welche durch Selbstbestimmung gesetzt wird. Allein jede Verschiedenheit dieser Art hebt die reinmenschliche Einheit nicht auf. Eben diese ist das Allgemeine oder, was hier eben so viel aussagt, Gemeinschaftliche, bestimmt durch die sittliche Anlage als solche. In Absicht auf diese können wir Keinem, welcher da Mensch heißt, einen Vorzug oder ein höheres Maß zuschreiben, Keinem einen wesentlichen Punkt derselben absprechen. Denn eben sie »konstituiert« ja die reine oder allgemeine Menschheit: so gehet, wie gesagt, »das Göttliche in uns« hervor, wenn der Mensch im Vergleiche mit dem bloßen Naturwesen betrachtet wird. Aber so fassen wir die sittliche Anlage zunächst auf. Es ist zuvörderst nach dem Einen, was

die Würde der Menschheit, die angeborene, ausmacht, die Frage. Wo selbiges fehlt, da ist kein Mensch, d. h. kein Wesen, welches ein Glied der Menschheit genannt werden darf. Und so wie von diesem Einen in seiner Anlage, nicht in seiner Entwicklung, hier die Rede ist: so kann von einem Grade, von dem Mehr oder Weniger, noch gar nicht gesprochen werden. Wo gäbe es nun da einen »Liebling der Gottheit« oder einen »Günstling der Natur«? Heißt gleich diese nach einer bekannten, empirischen Ansicht, auch eine Stiefmutter, oder ihre Behandlung, ihre Ausstattung u. s. f. »stiefmütterlich«: wer möchte aber, ist ihm anders das Heilige theuer »das Stiefkind der Gottheit« zc. auführen? Hier also, indem wir die sittliche Anlage als solche betrachten, erscheint uns auch, nächst der Vernunft und Freiheit, die reinmenschliche Gleichheit. Und es gibt demnach, wofern mit dem Worte nicht gespielt werden soll, auch keine »moralische oder religiöse Genie's«. Das Wahre an dieser Vorstellung fällt in das niedrige Gebiet der angewandten Ethik, wie solche, mit der Pädagogik und soweit mit der Empirie selbst verbunden, auf dem Wege der Zeugung zc. eine der Sittlichkeit günstige oder ungünstige Vorstimmung, in Bezug auf die Erscheinungswelt, nachweisen mag. Für die angewandte Moral ist dann allerdings diese Vorstellung der Sache wichtig. Aber jenes Allgemeine muß vor jedem Anderen recht erfaßt seyn. Die Mißthone hingegen, welche dem Beobachter im Reiz,



che der Menschheit von dieser Seite allerdings nur zu oft begegnen, lösen sich allein vermittelt der Idee in den Wohl laut auf, welchen selbiges in seinem Unterschiede vom bloßen Naturreiche fodert; denn so ergibt sich der Blick in das Universum, so die allgemeine (universelle) Ansicht, die eben, als solche, die Zukunft mit der Gegenwart verbindet, wann und wie dann auch immer dieses Künftige wirklich eintreten mag. Dem idealischen Denker, der sich von dem Schwärmer und dem bloßen Beobachter gleich weit entfernt, ist die Realität, die Sache an sich und hiemit auch diese Wirklichkeit gewiß, entschieden.

Anmerk. Wieland (ewige Achtung seinem großen Verdienste, auf so mancher Seite!) stellt da, wo er nach seiner Denkweise positiv spricht, nicht selten das sittlich Schöne und Große wie eine Gabe der Natur, wenn auch als eine auszeichnende, vor. So begünstigte er vornehmlich einen gewissen ästhetisirenden Naturalismus, welcher die Sittlichkeit höchstens wie ein ausgezeichnetes Naturprodukt behandelt. Da kommen nun die „schönen Seelen“, bereits als solche, aus der Hand dieser Bildnerin hervor. Aber dann erscheint auf der anderen Seite, verglichen mit einem Privilegirten oder Beaufstigten dieser Art, nothwendig der Stiefsohn u. : und ersterer ist dann eigentlich nur der Glücklichere! Ward nun die sittliche Denkweise, im Unterschiede von der physischen (sinnlichen), nicht ganz aufgegeben: so ist in einer solchen Darstellung das Subjektive vom Objektiven verschlungen, gerade wie in jener Ansicht des Mysticismus, wo die Gottheit an die Stelle der Natur gesetzt, und der Mensch höchstens als

ein für die Einflüsse Gottes empfängliches Wesen dargestellt wird. Wohl ist der Mensch als Subjekt zuerst abhängig, empfangend. (S. 3.) Allein, wenn das Auge nur auf diese Seite gerichtet wird; dann fällt der Mysticismus, ethisch betrachtet, mit dem Naturalismus zusammen — Noch in seiner Uebersetzung von Cicero's Briefen (B. 1. S. 28.) sagt Wieland: „Wenn die Denkart und die Gemüthsge-sinnungen, die einer so ruhmwürdigen Amtsführung“ (Cic. in Sicil.) „zum Grunde liegen, auch nicht eine natürl-iche Folge seines angeborenen Triebs zu Allem was edel, schön und groß ist, gewesen wäre; wenn auch der bloße Ehrgeiz die herrschende Leidenschaft seiner Seele war: so hätte er, um sie zu befriedigen, nicht anders handeln dürfen, als er im ganzen Lauf seines Lebens handelte“. Uebrigens begegnen uns hier, bey Wieland, auch die Worte: „die Behauptung eines Mannes, dem die Pflicht über Alles geht“.

§. 11.

Wie mit der sittlichen Anlage die Würde (der Adel) und die Bestimmung des Menschen zusammenhänge.

In der Anlage zur Sittlichkeit gründet sich demnach die Würde des Menschen, so daß alles Andere, was man noch zu dieser rechnen mag, durch jene bedingt wird.

Aber von der angeborenen Menschenwürde ist hier die Rede, so wie jene Anlage ein Gemeingut der Menschheit ist, das heißt allen menschlichen Wesen, sofern sie Mitglieder dieses Ganzen sind, an-gehört. Die erworbene Würde oder, mit Einem



Worte, die Würdigkeit soll im dritten Abschnitte zur Sprache kommen.

Soweit bietet also hier schon die ethische Lehre von der Würde sich dar; und soweit mag schon hier bestimmt werden, wie sich die Würde zum Werth verhalte, und vom Preis unterscheide.

1. Würde kommt dem Menschen sowohl als der Gottheit zu, eben weil er als Mitglied jenes Ganzen oder in seinem Unterschiede vom bloßen Naturwesen, an dem Göttlichen wahrhaft (nicht bloß in einem gewissen, figürlichen Sinne) Theil nimmt: §. 7. Wer schreibt auch dem Thiere, trotz jeder Steigerung desselben, Würde zu? — Allerdings ist diese Menschenwürde ein Gegebenes oder eine Gabe der Gottheit; als solche erscheint sie aus dem Gesichtspunkte der Schöpfung; allein davon ist hier nicht die Rede. Die Wissenschaft kann ja, eben weil sie Erzeugniß der Menschheit ist, nicht mit Einem Male Alles darstellen. Auch sehen wir, dergestalt vom Sittlichen sprechend, jene Einheit desselben mit dem Religiösen stets voraus: §. 4. — Indem wir nun die angeborene Menschenwürde vom Göttlichen im Menschen und hiemit von der sittlichen Anlage desselben ableiten; so ist die Würde als solche ein Absolutes, d. h. hier ein Unbedingtes. »Die absolute Würde« (oder absolute Dignität) ist folglich ein Pleonasmus, ein Verstoß gegen die Logik, gleich so mancher anderen »Konstruktion« dieser Art in der Werkstätte des bekannten »absoluten Idealismus« (??). Wird aber

das Absolute eben sowohl als das Unbeschränkte denn als das Unbedingte erfasst; dann ist auch die absolute Würde allerdings gültig: aber, wie man sieht, nur Gott kommt selbige zu. Und wer sie auf den Menschen oder die Menschheit überträgt, der verstößt

1) gegen die Metaphysik, wenn das Beyerwort absolut so viel als unbegrenzt, vollendet etc. heißt; gerade wie er

2) gegen die Logik verstößt, wenn dasselbe so viel bedeutet als unbedingt.

Auch diese Unterscheidung darf uns überall, wo von dem Uebersinnlichen als einem wahrhaft Positiven oder Realen die Rede ist, nicht aus dem Auge schwinden, soll anders unserer Theorie die Tiefe sowohl als die Schärfe nicht gebrechen. Kann also wohl »die absolute Vernunft« oder »die absolute Freiheit« als absolute Würde aufgestellt werden, so wie eben die sittliche Anlage aus Vernunft und Freiheit besteht? (S. 9.) — Nein, die Würde verstattet bloß die Abtheilung in die unbeschränkte und beschränkte. Wohl aber kann

II. der Werth in den unbedingten und bedingten abgetheilt werden. Denn selbiger wird, im Sprachgebrauche aller Gebildeten, dem Sittlichen und Sinnlichen zugeschrieben. Daher, wie schon bemerkt, kommt auch dem Verständigen nur bedingter Werth zu, eben weil es nicht sittlich, und in dieser Hinsicht mit dem Sinnlichen Eins ist; und selbst das Aesthetische hat, wiefern es vom



Sittlichen verschieden ist, keinen anderen Werth. Der »absolute Werth« mag nun allerdings auch dem Menschen, so wie dem bloßen Naturwesen der »relative«, beigelegt werden. Denn jener ist ganz Eines mit der Würde. Und das Absolute heißt das Unbedingte im Vergleiche mit dem Relativen: nimmermehr soll dieses das Beschränkte schlecht hin heißen. Ja die Beschränktheit ist im absoluten Werthe zugleich gesetzt, wenn derselbe nur dem Menschen, nicht der Gottheit, zugeschrieben wird. Wer hat jemals von dem absoluten Werthe Gottes gelesen oder gesprochen? Es ist, zumal für das zartere, religiöse Gefühl, etwas Störendes in diesem Ausdrucke. Wohl aber kennen wir die »höchste Würde« u., heiße sie dann »Dignität« oder »Majestät« der Gottheit. — Da ferner das menschliche Wesen, nach der vernünftigen und sinnlichen Wahrnehmung zugleich aufgefaßt, ein Göttliches und Thierisches in sich verbindet: so müssen wir ihm, als Glied der Menschheit betrachtet, den absoluten und relativen Werth zuschreiben. Aber letzterer ist nicht schlecht hin Eins mit dem

III. Preise, obwohl im Naturreiche als solchem dieser mit jenem zusammenfällt. Denn das Thierische ist im Menschen, nach dieser Ansicht, nicht trennbar vom Göttlichen. Daher kann nur vom Thiere gesagt werden, es »habe einen Preis«, nenne man diesen zugleich Marktpreis, oder nicht. Wo der »Mensch« einen Preis hat, wo er verkäuflich ist: da ist die Menschheit ver-

kannt. So wurde bekanntlich im alten Rom der Mensch, welcher Sklave hieß, behandelt. Und wen hat der Sklavenhandel der Neuern (»Christen«?) nicht empört! — Es ist indeß angenehm zu bemerken, wie schon bey den Alten der bessere menschliche Sinn hin und wieder durchblickt. Nicht nur praktisch, in der häuslichen Behandlung der Sklaven, sondern auch theoretisch hat sich derselbe geäußert. Wie mächtig jedoch das Vorurtheil wurzeln und wirken, wie sehr des Menschen Denkkraft von Außen verlenkt werden könne: dieß erhellet selbst aus der Weise, wie auch der edlere und sonst denkende Römer von seinem Sklaven, indem er (z. B. Cicero) an demselben Besseres aufzeigte, zugleich sprechen konnte. Freylich kann auch hier gesagt werden: der Geist sey besser, als der Buchstabe, gewesen. Allein auch der unrichtige Buchstabe ist nicht ohne jeden nachtheiligen Einfluß. Und dem besseren Geiste gebührt der Sieg: aber nur im Fortgange der Zeit, der Bildung, mag er über jede Schranke dieser Art (immer mehr) siegen. —

So weit machte sich die angeborne und folglich allgemeine Menschenwürde schon ehemals geltend, indem man das moralische Geschöpf von dem physischen nicht bloß dem Grade nach unterschied. Aber im sittlichen Geschöpfe als solchem erscheint die sittliche Anlage. Darum kommt ihm die Würde zu, obwohl nicht schlechthin. Von einem Preise desselben darf hingegen gar keine Rede seyn, da eben der Preis nur dem Thierischen an sich, nicht wie



es mit dem Göttlichen verbunden ist, beygelegt werden kann. Und eben darum tritt das Thierische, wie es am Menschen nach der Idee ist, nur in der wissenschaftlichen Erörterung auf: sonst nimmt es, vermöge dieser Verbindung mit dem Göttlichen, an dem Namen des »Menschlichen« Theil. — Der Werth aber tritt schon, indem er allein die besagte Abtheilung verstatet, in die Mitte zwischen die Würde und den Preis. Und indem er auf der einen Seite an jene, wie auf der andern an diesen, sich anschließt, weist auch er darauf hin, daß zwischen dem Höhern und Niedern überall kein feindlicher Gegensatz, obwohl ein wesentlicher Unterschied, Statt finde. Auch dürfte nun völliger einleuchten, warum der Genius höherer Bildung nicht erlaubt, daß man der Gottheit auch den »absoluten Werth«, und dem Menschen auch den »Preis« zuschreibe; denn

1) der absolute Werth zieht den relativen nach sich: so wie er diesem auf die unterscheidende Art entgegensteht, so vereinigt er sich zugleich mit demselben — im Menschen nach jener Ansicht; und

2) der Preis setzt den absoluten Werth nicht voraus, wie der relative (im Menschen); darum kann der letztere nur dann, wenn er von dem ersteren geschieden ist, Preis genannt werden. Und aus diesem Grunde kann es auch dem Staatsmanne nicht erlaubt seyn, menschliche Wesen als solche, die bloß einen relativen Werth, d. i. einen Preis haben, zu behandeln.


 Spricht man nun von der »hohen Bestimmung des Menschen«; so fällt selbige offenbar mit der angeborenen Menschenwürde, wie diese mit der sittlichen Anlage, zusammen. Denn das Hohe entspricht hier dem absolut Höheren*). Auch erscheint in der menschlichen Bestimmung als solcher Objectives, nicht das Subjective, welches der Thätigkeit des Menschen entspricht. Aber das Objective in jener höheren Bedeutung ist auch hier das Erste, Entscheidende: was man, um die Bestimmung des Menschen auszuzeichnen, sonst noch, von der geistigen und körperlichen Seite, anführen mag: dieß alles ist durch den objectiven Grund, welcher in der sittlichen Anlage sich findet, bedingt. So ist die Bestimmung des Menschen, in ihrem ganzen Umfange betrachtet, von der Würde oder dem (angeborenen) Adel desselben unzertrennlich! —

Noch kann freylich bey der Bestimmung des Menschen theils von der Folge der Sittlichkeit im Universum, theils von dem Neußern als Gegenstande der sittlichen Behandlung die Rede seyn. Allein nach unserem Plane können auch diese Punkte erst weiterhin besonders zur Sprache kommen. Daß der Mensch bestimmt sey, die sinnliche Welt mit der übersinnlichen zu verbinden: so viel ergab sich schon

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 74.



dort, wo uns der Mensch als Mittel- oder Centralpunkt zweyer Welten erschien *).

Was aber hier noch eine Bemerkung fodert, dieß ist, wie die sittliche Anlage, als sittliche Bestimmung erfaßt, besonders von dem Gliede der Menschheit auf das menschliche Individuum (Subjekt), wie von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, hinweist. Im Innern des Menschen, in jener Anlage, muß diese Möglichkeit zuerst aufgefaßt werden. Ohne dieselbe ist die Bestimmung zu handeln gar nicht denkbar. Also diese reale Möglichkeit, d. i. das sittliche Vermögen, muß vor Allem vollständig gesetzt oder gegeben seyn.

§. 12.

Wie sich die Lehre von der sittlichen Anlage mit jener von dem Abfalle der Menschheit vertrage. — Was ist die „Unschuld“?

Wenn nun eben das Göttliche im Menschen, wie es Keinem als Gliede der Menschheit gebricht, dergestalt die Anlage zur Sittlichkeit bildet; so dürfte die Frage entstehen: »aber wie verträgt sich hiemit »das radikale Böse«, welches neuerlich selbst im Gebiete der Philosophie eine Rolle gespielt hat? Ja wie besteht wohl diese Lehre auch mit jener von dem »Verfalle der Menschheit durch den Abfall des ersten Menschen«? Denn

*) Lehrb. d. h. Seelenk. S. 40. u. w.

mag auch die Philosophie, von der Theologie auf bekannte Art scharf unterschieden, von der historischen Seite des Gegenstandes ganz absehen; so kann sie denselben doch insofern, als er jenen allgemeinen, im Schooße der Menschheit liegenden, Grund betrifft, nicht umgehen, zumal wie nun einmal das Christenthum als positive Lehranstalt in die Elemente der neu-europäischen Kultur eingetreten ist. Hat doch ein ausgezeichnete Kopf neulich »eine christliche«, eben damit aber »die wahre Philosophie« auf diese Lehre vom Abfall gebaut!*)

Die Pädagogik zeigt, daß und wie die Sinnlichkeit auf dem ersten, natürlichen Bildungswege des Menschen einen Vorsprung gewinnt. Wie viel später entwickelt sich die Vernunft, wie viel stärker wird jene noch immer durch so vieles Umgebende angesprochen! Dieser Vorsprung, dieses natürliche Uebergewicht der Sinnlichkeit beweiset also nichts gegen das Daseyn der sittlichen Anlage. Derselbe erklärt aber wohl so manche Erscheinung, die sonst dem Beobachter im Reiche der Menschheit unerwartet oder auffallend seyn mag. Und man sieht insbesondere, wie oder warum die Freythätigkeit, fort-

10*

*) M. s. zwey ganz neue Seitenstücke in den Grundz. d. allg. Phil. S. 284., u. im Lehrb. d. h. S. S. 65., über jene — allerdings noch denkwürdigere — Erscheinung aber „Sokrates od. üb. d. u. Gegenst.“ 2c. S. 264.



strebend zum Bessern, die Unterordnung des Sinnlichen und hiermit eine schöne Ordnung nicht mit Einem Male bewirken kann.

Will man aber, nach irgend einer besondern Denkweise, in der sittlichen Anlage selbst einen Verfall oder Mangel annehmen; so entsteht die Frage: der Art (dem Wesen) oder bloß dem Grade nach?

1) Hebt der Mangel, welchen man annimmt, diese Anlage ihrem Wesen nach auf: dann ist auch die Menschheit aufgehoben; dann erscheint in der Theorie des sogenannten »Supernaturalisten«, ob er gleich vom Menschen spricht, höchstens das gesteigerte Thier, gerade wie in der Lehre des eigentlichen Naturalisten. Jener ist also mit diesem ganz Eins, wosfern anders die Konsequenz nicht gebriicht. Im Geiste dieses sogenannten Supernaturalismus verfahren z. B. jene Spanier, welche die Menschen, die nichtgetauften (im neu-entdeckten Amerika) als baare Thiere behandelten.

2) Trifft aber der Mangel, der gesetzt oder »geglaubet«, die sittliche Anlage bloß dem Grade nach; besteht also derselbe bloß in einer Verminderung oder Verdunkelung: dann nimmt ja derjenige, welchem der Sinn für das Göttliche nicht mangelt, zugleich an, daß die mangelhafte Anlage gewiß ergänzt werde. Auch ein Solcher setzt die Saat vor der Aerndte, das Vermögen vor der Handlung: der Möglichkeitsgrund einer wahrhaft

guten Handlung soll erst vollständig gegeben seyn! Daher die außerordentliche Hülfe, welche er zugleich, als Ergänzung, annimmt, wie er sich dann auch immer jenen Verfall denken mag. Der positive Supernaturalist stimmt also mit jedem andern in der Sache ganz überein. Es ist bloß die Frage, ob das sittliche Vermögen

a) sogleich mit dem Daseyn eines menschlichen Geschöpfes vollständig gegeben werde, so daß die Entwicklung und hiemit das erforderliche Maß erst allmählig eintreten könne; oder ob

b) bey den menschlichen Wesen, welche jetzt in die Erscheinungswelt treten, ein Mangel sich finde, welcher erst in der Folge, wann und wie immer, aufgehoben werde.

Zwey Denker nun, wovon der eine Jenes, und der andere Dieses annimmt, weichen offenbar bloß in Absicht der Zeit und der Art, wann und wie das sittliche Vermögen eintritt, von einander ab. Und nur so weit gehört dieser Gegenstand in den Bezirk unserer Wissenschaft. Denn nur den allgemeinen, objektiven Grund des Sittlichen, wie solches dann im Einzelnen erscheinen mag, soll dieselbe aufweisen und festhalten. Immerhin mag dann jener Freund des Positiven nachweisen, daß seine Ansicht dem schönen, kindlichen Gefühle der Abhängigkeit von Gott zusage, und dem sogenannten Tugendstolze, welcher die wahre Tugend aufhebt, kräftig begegne: wer darf ihm das wehren? Aber so viel darf und muß, unserer



Ansicht zufolge, der Philosoph von ihm dabey fordern:

1) daß er Jenem, der anders, aber nur so weit anders denkt, den wahren oder eigentlichen Supernaturalismus nicht abspreche;

2) daß er seine »Ergänzung«, d. i. jenes Höhere, was er als solche annimmt, nicht als ein absolut Höheres aufstelle, so daß letzteres zu dem, was er dem Menschen noch als Anlage zugestand, wie das Himmlische zum Irdischen sich verhielte: sonst träte er ja mit jenem sogenannten Supernaturalisten zusammen; und schreibt er dem Menschen auch nur die Empfänglichkeit für das Göttliche zu, aber diese wesentlich von jeder andern unterscheidend: so erscheint ja eben dieselbe als ein Göttliches (nur ein Wortstreit mag dann noch obwalten); — und

3) daß er nicht schlechthin läugne, auch diese Vorstellung: »das sittliche Vermögen wird dem Menschen immerhin, ursprünglich und fortwährend, gegeben, ist also stets eine Gabe der Gottheit«, könne jenes Gefühl unterstützen; denn sonst müßte er jede Tugend, die ihm an irgend einem Andersdenkenden vorkäme, für ein glänzendes Laster ansehen: und der sogenannte Supernaturalismus würde andere Menschen nicht bloß, wie dort, in Thiere, sondern auch in geschminkte Satane verwandeln.

Das sittliche Vermögen („*facultas moralis*“), wie ohne selbiges die eigentliche Sittlichkeit überall nicht einmal beginnen kann, ist also immer das Erste (*Prius*). Und so erscheint dasselbe als göttlicher Keim; so mag es in der Sprache des »Lebens« die schönste, ja die Eine Knospe der Menschheit genannt werden. Nämlich hier wartet die idealische Bestimmung des Menschlichen. *) Aber dem Begriffe nach, wie er, obwohl gegründet auf die Idee, in der »Wissenschaft« vortritt, heißt das sittliche Vermögen die reale Möglichkeit oder, was hier Eines ist, der erste objektive Grund des Sittlichen = der Sittlichkeit; denn so erscheint dann selbiges im Subjekte, unter der Bedingung, die nachher aufgezeigt werden soll. Die sittliche Anlage verhält sich daher zu der Sittlichkeit, wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit. Nur unterscheide man diese Möglichkeit immer wohl von der bloßen, logischen oder formalen, und besonders von irgend einem Gebilde der Phantasie! Auch ist wohl zu bemerken, wie nächst dieser Bestimmung nach dem Begriffe die Idee wiederum hervortreten könne, bildend die allumfassende (universelle) Ansicht in Bezug auf das Sittliche **) Dem idealischen Denker als solchem oder, wenn man lieber will, dem idealisch Schauenden erscheint in der (realen) Möglich-

*) Lehrb. d. h. S. S. 69.

**) Grundz. d. allgem. Philos. S. 190.



feit zugleich die Wirklichkeit, also in der Anlage zum Guten = der Sittlichkeit schon das Gute selbst, und mithin nicht etwa nur diese und jene einzelne Tugend; sondern das Ganze, der Inbegriff aller Tugenden. Nämlich, was eben aus dieser Anlage hervorgehen wird, wenn das entsprechende Streben von Seite des Subjekts nicht mangelt: das erfasset der idealische Denker (Seher) als schon geworden, als schon hervorgegangen. Es setzt die subjektive Bedingung voraus. Und so tritt die Zukunft vor seinem Auge in die Gegenwart, indem eben die Idee seine Ansicht und hiemit seinen Ausdruck vorherrschend bestimmt. Daher auch — bey Allen, die mit diesen Worten nicht spielten — die »angeborene Heiligkeit, angeborene Gerechtigkeits« u. s. w. Eine Würdigung gebührt daher dem alten, religiösen Worte. Gerade im Praktischen, Erbaulichen u. s. f. kann ja die Idee auf solche Art besonders vordringen. Und der Mißgriff sogenannter Theologen, welche das praktische oder fromme Wort in einen wissenschaftlichen Lehrsatz umstempeln wollten, kann dem Idealischen daran nichts von seinem Werthe entziehen. So wurde allerdings die Ansicht hyperidealisch: der Freiheitsbegriff schwand aus den Augen; und der Hyperidealismus gestaltete sich wieder zum Naturalismus. Denn wie ein Produkt der Natur wurde nun das Eine, was den Menschen adelt, dargestellt, und zwar mit der Miene des Höchsten oder Tiefsten. Bekanntlich hat sich in der letzten idealistischen Schule auf deutschem Boden die

»Philosophie« mit jener Theologie verbunden: wenigstens gab es da einzelne, recht ausgezeichnete Erscheinungen dieser Art, nach dem bekannten Kreislauf menschlicher Dinge! So stieg wiederum Altes herauf; und als das Tiefste sollte es, unter dem Schutze neuer Formeln, erglänzen. Nein, diese Sprache soll nicht wiederkommen. Würde sie geltend im Felde der Wissenschaft; so könnte daraus nur eine neue, eine geschminkte oder gesteigerte, »Hyperphysik« erwachsen. Und diese wäre dann im Grunde nur Physik, gesetzt an die Stelle der Ethik, also immerhin weder Idealismus noch (eigentlicher) Supernaturalismus; sondern, wie die Physik genannt werden muß, wenn sie den Ort der Metaphysik einnimmt, — Naturalismus oder Materialismus *). Soll also die Freyheit und mit ihr das Sittliche nicht, selbst bey dem idealischen Blick, aufgehoben werden; so erfasse man die Idee zugleich, wie sich dieselbe zum Begriffe der Freyheit gestaltet. Denn nur indem selbiger den Menschen im unterscheidenden Gegensatze mit dem bloßen Naturwesen auffaßt, gehet das Merkmal des Sittlichen bestimmt hervor: es zeigt sich in der Anlage zur Sittlichkeit die Bestimmung zur Frey- oder Selbstthätigkeit. Daher kann weder

a) eine angeborne Sittlichkeit, wie dann selbige auch heißen mag, noch

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 20.



b) eine angeborene Unsittlichkeit — eigentliche Sünde, moralisches Verderben u. s. w. — gesetzt oder gedacht werden. Heißt also die sittliche Anlage ein göttlicher Keim, und die »Tugend« (Sittlichkeit) eine himmlische Pflanze; so mögen diese Ausdrücke irgend ein reines Gemüth weit freundlicher ansprechen, als die nähere, wissenschaftliche Erklärung: sie mögen für dasselbe idealisch klingen. Aber nach dem Begriffe der Freyheit entsteht zugleich die Frage: wie entwickelt sich dieser Keim? wie erwächst aus demselben die schöne, göttliche Pflanze? So unterscheidet sich derselbe von dem Naturkeime jeder Art! Und können wir gleich von dem Subjektiven, wodurch diese Entwicklung vermittelt wird, erst weiterhin reden; so begegnet uns doch hier schon die Bestimmung des Menschen zur Freythätigkeit. Der objektive Grund, d. i. hier die sittliche Anlage, kommt dem Gliede der Menschheit als solchem zu; aber davon ist ja das menschliche Einzelwesen (Subjekt, Individuum) nur unterschieden, nicht getrennt*). Darum ist die Thätigkeit, welche von diesem ausgehet, mit jenem Grunde verbunden, wie die Wirklichkeit mit der Möglichkeit. Und treffend ist, in Bezug auf diese reale Möglichkeit, der Ausdruck: das »sittliche Vermögen«, so wie dasselbe ursprünglich, als angeboren oder gegeben, erfaßt werden soll. Denn wollte man auch ein erworbenes sittli-

*) Das. S. 60.

ches Vermögen aufstellen; so könnte doch ein solches erst nach jenem eintreten; und immer wäre es also, wenn auch subjektiv entstanden, doch objektiv bedingt oder begründet.

Auf gleiche Art können wir die »Unschuld«, in der sittlichen Anlage erfasst, theils nach der Idee als solcher theils nach dem Begriffe der Freyheit darstellen.

1) Nach der Idee als solcher entsteht der positive, tiefere Sinn, der besonders in der Ansicht des Dichters vordringt, wenn z. B. Schiller in der Kindheit die Unschuld und darin das Ideal der Menschheit darstellt. Gleichwie vermöge der idealischen Ansicht in dem Möglichen das Wirkliche erscheint: so zeigt sich vermöge derselben die Unschuld nicht nur als Keim der Sittlichkeit, sondern auch als Blüthe und Frucht. Ja, in dem schöneren Spiegel der Phantasie gewinnt die Unschuld einen Glanz, der selbst über jenen der Tugend emporsteigt, trotz dem himmlischen Reize, worin Plato die letztere sah. Durch die ästhetische Reflexion wird auch der Glanz der ersteren gesteigert; denn so tritt die Unschuld — der Schuld entgegen. Und als ein Ganzes, Vollendetes geht sie zugleich hervor, während die Tugend nur als Entwicklung des Göttlichen in der Zeit, also zwar fortschreitend, aber doch immer noch unvollkommen, kämpfend u. s. f. erscheint. Aber freylich wird dann, bey solchem



Kontraste, die Tugend zunächst nur als beginnend, als Sittlichkeit auf dem ersten Wege der höheren, menschlichen Bildung, aufgefaßt. Noch haben wir in dieser Hinsicht eine sprechende Andeutung aus der alten, klassischen Welt *). Und schwebte nicht eben derselbe tiefere Sinn schon, wenn auch dunkel, jedem Würdigen vor, welcher mit hohem Ernste von der »Bewahrung der Unschuld« sprach, oder diese in irgend einem Früheren als Musterbild und als Gegenstand der Verehrung aufstellte, trotz einer mönchischen Beschränktheit, welche zugleich obwalten mochte? Nur der Aufklärer mag hier den tieferen, göttlichen Grund ganz verkennen. — Zugleich begegnet uns hier das Wahre an der Vorstellung vom »goldenen Weltalter«, die neuerlich wieder, selbst im Gebiete der Philosophie, öfters erscholl: nicht die »Tugend«, sondern die »Unschuld« soll da regieren! Aber

2) wohl sieht man auch, wie diese Vorstellung, wenn sich der gedachte Begriff an die Idee nicht anschließt, zur Einseitigkeit führt. Nicht nur die unschuldige, jugendliche Schwärmerie, sondern auch die baare Phantasterei, und selbst der gröbere, zerstörende Irrthum kann daraus entspringen. — Der Begriff, wenn er auf die Idee sich gründet, setzt

*) „Quod in homine praestantissimum atque optimum est, id deseruit . . . , virtutem ipsam inchoavit; nihil amplius.“ M. vergl. „Bern. u. Verst.“ B. 2. S. 124 — 125.

jene positive Bedeutung voraus. Aber dann macht er, als Begriff der Freiheit, auch die negative geltend: der Mensch ist, bevor die Selbstthätigkeit als solche beginnt, weder »gut« noch »böse«, also — »unschuldig«! Diese Negation betrifft das menschliche Individuum als solches, und zwar, wie es zum Handeln bestimmt ist, noch aber nicht gehandelt hat. Jene Position hingegen bezieht sich auf das, was jedem als Gliede der Menschheit zukommt. Darum ist, wie dieses von jenem, so auch die Unschuld in der negativen Bedeutung von der sittlichen Anlage nicht trennbar, schließt erstere gleich, ursprünglich erfaßt, das »Verdienst« sowohl als die »Schuld« aus. Denn freylich kann von dem, welcher nun dem Göttlichen huldigt, gesagt werden, er sey nicht bloß unschuldig (ohne Schuld), sondern auch gut, sittlich u. s. w. Dann ist die »Unschuld« mit der »Tugend« verbunden; vorausgesetzt, was erst in der Folge die wissenschaftliche Bestimmung erhalten kann! Und wem, der nicht des eigentlichen Philosophirens selbst unempfänglich ist (§. 3.), wären »Verdienst« und »Tugend« so unbekannt, daß nicht vorläufig schon, obwohl nur so weit, davon die Rede seyn dürfte? — Betrachten wir aber die Unschuld schlecht hin als solche, als bloße, angeborene; und erfassen wir den Menschen überhaupt, wie die allgemeine Menschheit mit der individuellen verbunden ist: dann erblicken wir den Menschen, wie ihm, ausgerüster mit der sittlichen Anlage, eben damit die Möglichkeit gegeben ist, aus dem Stande der



Unschuld entweder in jenen der Tugend oder in jenen des Lasters überzutreten. Und es ist klar, daß

a) zwischen Unschuld und Tugend der nicht-trennende Unterschied,

b) zwischen Unschuld und Laster hingegen der trennende Statt finde.

Auch erhellt, wie in der sittlichen Anlage, kommt sie gleich, entsprechend dem Göttlichen im Menschen, zunächst jedem als Gliede des Ganzen zu, eine besondere Hinweisung auf das menschliche Subjekt sich finde. Und eben in diesem Verhältnisse zum Menschen erscheint das Eine Absolute zunächst für denselben gesetzgebend oder sittlich gebietend.

Anmerk. Eine neue dogmatisirende Mystik hat, mit der bekannten Idealistik sich verbindend, jüngsthin behauptet, unter der Idee, nach der Allheit, müsse man den Menschen auffassen, um einzusehen, wie von Einem die Sünde in Alle gekommen: „in jedem Einzelnen lehrt das untheilbare Ganze der Gattung nothwendig wieder“. Diese sogenannte Idee ist, wie man sieht, nichts weiter als die logische Allgemeinheit; und aus der Gattung gehen dann die Einzelnen wie so viele Flüßchen aus Einer Quelle hervor. Ist solche Rede von dem Menschen nicht materialistisch? Wohl aber paßt dazu eine Erklärung der „Wiedergeburt“, welche — nicht die „moralische“, sondern eine „chemisch-physikalische“ Umschaffung fordert. Ist dieses nicht naiv? — Also zum eigentlichen Naturalismus führt kraft der Folgerichtigkeit (bey allem Bessern, was sonst vorkommen mag) der sogenannte Supernaturalismus!

Zweiter Abschnitt:

von

dem sittlichen Geseze.

§. 13.

Unter welcher Bedingung die sittliche Anlage sich zuerst entwickle.

Nachdem die sittliche Anlage als solche erkannt, und von jeder anderen wohl unterschieden ist; so entsteht nun zuvörderst die Frage nach dem, was zunächst aus derselben hervorgehet. Die Anlage zur Sittlichkeit fehlt nach dem Obigen (§. 9.) nicht

1) dem Kinde, wie es in diese Welt eintritt,
2) dem Ganz-Wilden, wie er, als Erscheinungswesen, mit den Thieren des Feldes auf einer Linie steht, und

3) dem Berrückten, dem Unglücklichen, dessen Organismus so weit gestört ist, daß kein Bewußtseyn des Einen, dem der Mensch huldigen soll, eintreten kann u. s. w.

Auch diese Menschenwesen besitzen die sittliche Anlage: wer mag ihnen selbige absprechen, wenn er sie für »menschliche Wesen« erkennt? Und erblickt man in einem solchen Ge-



schöpfe auch nur die Anlage zur Menschheit, indem letztere idealisch aufgefaßt wird; so waltet auch da wiederum in der Sache selbst keine Verschiedenheit ob, wofern diese Anlage von jeder andern nicht bloß dem Grade nach unterschieden wird. (§. 10.)

Aber nicht entwickelt ist diese Anlage in diesen menschlichen Wesen. Nicht einmal die erste Stufe der Vernunft-Entwicklung findet sich ein (§. 3.): also wohl das Vermögen der Ankündigung des Göttlichen, aber nicht die Ankündigung selbst. So tritt an diesem Orte vor Allem die Bedingung, unter welcher letztere allein sich ergeben kann, hervor: die Erziehung, so weit sie den Anfang aller Menschenkultur, in irgend Einem, bedingt. Denn in jenen »moralischen«, nicht »physischen« Geschöpfen ist die sittliche Anlage nur darum ganz unentwickelt, weil die Erziehung nicht oder noch nicht eintrat. Aber in dem höchsten Sinne des Worts ist hier die Erziehung aufgefaßt. Im Gebiete der philosophischen Religionslehre heißt sie, in diesem Sinne, »äußere Offenbarung«; denn auf das Höchste, auf das Uebersinnliche, bezieht hier sich dieselbe. Also, wie nun auch jene Ankündigung heiße, »innere Offenbarung« oder »Gewissen«, da eben dieses Wort im Gebiete der Sittenlehre besonders hervorging: immer ist dieselbe zugleich durch ein Aeußeres bedingt. Aber nur in Vergleichung mit jener Entwicklung im Innern heißt die Erziehung hier ein Aeußeres: an sich kommt sie aus derselben Quelle; denn nur ein Wesen, das

wahrhaft vernünftig ist, kann Erzieher (Offenbarer ic.) seyn.

Der Punkt, welcher für den Pädagogiker der letzte ist, indem er aufsteigt, ist demnach für den Metaphysiker der erste, so wie dieser herabsteigt, oder vom Absoluten ausgehet. Und was letzterer, sprechend von der Vernunft-Entwicklung, zunächst voraussetzt, ist — die Erziehung in diesem hohen Sinne. Auch sieht man, daß solche Entwicklung objektiv, aber in der metaphysischen Bedeutung, genannt werden kann; denn es ist von dem die Rede, was eintritt, bevor das Subjekt zur Thätigkeit kommt. Der Mensch, als ein zum Handeln bestimmtes Wesen aufgefaßt, erscheint demnach zuerst abhängig von einem gegebenen Grunde. Und dieser liegt theils in theils außer dem Menschen:

a) sieht man auf den Menschen, im Gegensatz mit dem bloßen Naturwesen; so stellt sich der innere Grund, d. i. hier die sittliche Anlage, zuerst dar;

b) erfaßt man aber den Menschen, wie er als Subjekt eintreten soll; so erscheint zuerst jener äußere Grund, als Bedingung der ersten Entwicklung dieses inneren Grundes, da ohne letztere kein Subjektives, d. i. keine Handlung, überall möglich ist. Der nächste Möglichkeitsgrund aller sittlichen Thätigkeit liegt also in dieser Entwicklung, der entferntere aber in dem, was diese, unter Voraussetzung jener Anlage, zunächst bedingt, in der



gedachten Erziehung*). Und nimmer soll vergessen werden, wie selbige zurück- oder hinaufführt zum Throne der Gottheit, indem eben der Mensch wahrhaft — als Vernunftwesen, aber zugleich als endliches Vernunftwesen — begriffen wird.

War nun vorhin, im ersten Abschnitte, von der Möglichkeit des Sittlichen überhaupt die Rede; so ergibt sich hier eine weitere oder nähere Bestimmung. Die sittliche Anlage als solche kommt hier nicht in Betrachtung: sie ist als die allgemeine, innere Grundlage vorausgesetzt. Und bey dem Blicke auf den Menschen als Subjekt, d. h. wie er zum Handeln bestimmt ist, ergibt sich die Ordnung:

1) Erziehung in Bezug auf das Eine Absolute, und

2) Ankündigung desselben. (S. 3. S. 32.)

Auf diese beyden kann die Handlung, die sittliche oder unsittliche, erst folgen. So ist der Mensch = Subjekt von mehr als Einem gegebenen oder objektiven Grunde abhängig. Und dieser Grund ist kein Physisches, — heißt also mit Recht Gabe von Oben, das ist Gnade, in der reinen, universellen Bedeutung, welche unserer Wissenschaft angehört.

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 152. 153.

§. 14.

Die Vernunft entwickelt sich zum Gewissen. — Vernunft: oder Gottes-Stimme? — Rückblick auf die Stoa. — Nähere Bestimmung; und: die Sprache des Dichters.

Wo nun die Erziehung so weit, als sie den Anfang der (absolut). höheren Bildung überall im Reiche der Menschheit bedingt, gegeben ist: da entwickelt sich der erste Bestandtheil des sittlichen Vermögens zur Ankündigung des Göttlichen. Diese Ankündigung heißt füglich das »Gewissen«, in dem reinen, ursprünglichen Sinne, auf den schon die Wortbildung »gewissenswidrig«, ja selbst »gewissenhaft«, hinweist (*conscientia antecedens!*). Um aber diesen Sinn zu erfassen, entferne man vor Allem, in wissenschaftlicher Hinsicht,

1) die Gemeinheit, welche irgend eine Beschränktheit des Verstandes in dem Gewissenhaften, oder wohl gar einen Mangel des Willens mit dem Gewissen verwechselt: »irrendes Gewissen, weites Gewissen« u. —, und

2) die konkrete Denkweise, welche das Gewissen, wie es fortwähret, und daher auch dem Urtheile des Menschen über seine Handlungen zum Grunde liegt, mit demselben vermischt, und dann wohl geradezu als solches aufstellt.

In der Sprache des Lebens, obwohl für die Gebildeten, hatte sich der tiefere Sinn auch da



bereits geltend gemacht, während der Scharfsinn im Gebiete der Wissenschaft noch hier und dort mit scholastischen Unterscheidungen spielte. Daher, in diesem Lebenskreise, »die Macht des Gewissens«; daher kann der Mensch, in welchem es einmal erwacht, d. h. die Vernunft zum Gewissen entwickelt ist, »sich dessen nicht entschlagen« trotz jedem Bemühen, dieser Stimme sein geistiges Ohr zu verschließen. So wenig ist das Gewissen ein Erzeugniß oder Gebilde des individuellen Menschen!

Ja das Gewissen ist schlechthin keine Hervorbringung des Menschen als Subjekts: es gehet, als ursprüngliche Ankündigung, vor jeder Thätigkeit des Menschen her! Es spricht an das menschliche Individuum, und ist insofern, als der Mensch dadurch jenes Eine, dem er huldigen soll, inne wird oder vernimmt, in ihm: aber es ist nicht aus oder von ihm, da offenbar seine Thätigkeit, heisse sie dann sittlich oder unsittlich, erst nachfolgen kann. Nur insofern, als das menschliche Einzelwesen von dem Gliede der Menschheit — in einem und demselben Wesen, welches in der gemeinen Rede überhaupt Mensch heißt — nicht getrennt werden kann: nur insofern mag gesagt werden, das Gewissen sey aus ihm. Aus der allgemeinen, nicht aus der individuellen, Menschheit geht dasselbe hervor, weil jener ein Göttliches einwohnt: aber nun gehört es auch dieser an, wie solche zum Handeln bestimmt ist, auf daß im Menschen nicht allein der Anlage nach, sondern auch wirklich Göttliches sey.

So erscheint das Gewissen als das vermittelnde Band zwischen der allgemeinen (« reinen ») und individuellen Menschheit: es verbindet das Glied der Menschheit und das menschliche Individuum miteinander, in dem Zeitpunkte, wo die Handlung, ausgehend von der Selbstbestimmung des letzteren, eintreten soll und wirklich eintritt. Immer ist die Ankündigung des Göttlichen das erste Vorhergehende (Prius): von dem andern, die Anstrengung u. zunächst Bedingenden, kann erst nach diesem die Rede seyn. — Auch sehen wir, wie jene Kardinal-Unterscheidung im Reiche der Menschheit sich weiter entwickelt und bewährt.

Begegnet uns nunmehr in dieser Ankündigung eine Kunde und hiemit ein Bewußtseyn des Göttlichen; so nennen wir auch dieses rein, ursprünglich, also = dem Gewissen, und folglich zwar aus der allgemeinen, höheren Natur des Menschen hervorgegangen, aber dem menschlichen Individuum als solchem gegeben. Darum müssen wir von diesem Bewußtseyn das reflexe, heiße es dann praktisch oder wissenschaftlich, wohl unterscheiden. Letzteres ist ein Erzeugniß menschlicher Thätigkeit, eben darum von jenem, wie das Subjektive von dem Objektiven (im höheren Sinne dieses Wortes), abhängig. Und sey es, daß wir den geistigen Organismus nicht chemisch erforschen und einsehen können: so ist dennoch, hoffe ich, so viel klar, daß und wie das Gewissen Objekt und Subjekt im Menschen verbinde, oder wie es hervorgehend aus der



allgemeinen Menschheit an die individuelle (den Menschen als Subjekt) ergehe. Uebrigens ist allerdings, wie das Objekt, so auch die Menschheit hier zuerst nach der Idee aufgefaßt: dahin weist hier das »Reine« = dem Allgemeinen.

Kann aber nun das Gewissen so schlechtthin Stimme oder Bewußtseyn der Menschheit, wenn auch das Urbewußtseyn derselben, genannt werden? Nein:

a) nur nach dem Begriffe der Freyheit ergibt sich diese Ansicht und hiemit diese Sprache; solche ist demnach nur da gültig, wo gerade der besagte Gegensatz des Menschen mit dem bloßen Naturwesen vorwaltet: aber

b) nach der Idee als solcher, wie diese den wissenschaftlichen Blick auf das Eine, was in jedem Sinne des Worts absolut ist, hinrichtet, erscheint das Gewissen als Stimme Gottes im Geiste des Menschen. Und auch dieser Ausdruck soll, kommt er gleich nur in praktischen Darstellungen besonders vor, nicht zunächst für eine »Popularität« oder »metaphorisch« gelten: auch er ist eigentlich, ja metaphysisch!

Ueberdies ist wohl zu bemerken, daß wir das Göttliche im Menschen oder die Menschheit in jenem hohen Sinne keineswegs dem Göttlichen, welchem der Mensch huldigen soll, gleich setzen dürfen:

1) nur dem Nachdenkenden als solchem, sey es in der Wissenschaft oder im Leben, tritt jenes vor das Auge des Geistes, wenn er sich die

»Menschenwürde« vorstellt, also den Menschen in seiner Erhabenheit über das bloße Naturwesen betrachtet u. s. w.: aber

2) dem Handelnden als solchem ist das Göttliche in sensu eminenti angekündigt; und auf dieses, nicht auf jenes, ist hier das Auge gerichtet: sonst würde ja die Menschheit vergöttert!

Zugleich erhellet das Wahre und das Irrige des Stoicismus in dieser Hinsicht. Sein Treffliches soll überall nicht verkannt werden. Wer aber das Höhere, heiße es nun das Absolute oder das Göttliche, schlechthin zuerst oder allein im Menschen erblickt; wer selbiges nicht bloß im besagten Gegenstande, sondern geradehin und somit als Gegenstand der absoluten (unbegränzten) Achtung hervorhebt: dem entschwindet das Göttliche und die Menschheit von selbst; denn letztere besteht nur, wenn sie zugleich in ihrer realen Verbindung mit der Gottheit, wie das Nachbild mit dem Urbilde, aufgefaßt wird.

Auf gleiche Art offenbaret sich das innere, reale Band, welches die endliche Vernunft mit der unendlichen, also die menschliche mit der göttlichen, verknüpft. Daher fällt hier die Frage: ob das Gewissen »Vernunftstimme«, oder »Gottesstimme« sey, ganz hinweg. Die Stimme der Vernunft mag selbiges im Gebiete der Wissenschaft zuvörderst heißen,

a) weil hier das Wort Vernunft zur Bezeichnung des Göttlichen im Menschen gebraucht wird, und die Vernunft sodann im Gebiete der Morali-



fenschaft vortritt, insbesondere als erster Bestandtheil der sittlichen Anlage: §. 9.; und

b) weil ein bestimmter, wissenschaftlicher Begriff von dem, was Gott — im trennenden Gegensatz mit dem Bösen, und im unterscheidenden mit dem Geschöpfe jeder Art — an sich oder wahrhaft ist, erst nachfolgen kann: §. 5.

Vorausgesetzt nun die besagte Verbindung der Menschheit mit der Gottheit; so ist es die Vernunft, welche im Menschen sich zum Gewissen entwickelt. Daher kann gesagt werden: das Gewissen ist jedesmal Vernunft, aber nicht umgekehrt! Der Ausdruck »Vernunft und Gewissen«, der bekanntlich selbst in wissenschaftlichen Schriften noch öfters vorkommt, kann aber nach einem Gesetze der Wissenschaftlichkeit nicht Statt finden. Er hindert selbst die reinere Auffassung der Sache, ja die vollkommnere Erkenntniß der Wahrheit, wie selbige die Aufgabe der Wissenschaft ist. Im praktischen Vortrage, wo es nicht sowohl auf diese Erkenntniß, als auf den Nachdruck, das Ansprechende, Ergreifende u. s. w. ankommt, mag der Ausdruck wohl gelten: es findet sich darin, wie in so manchem ähnlicher Art, eine gewisse Steigerung und hiemit eine Schärfung des Sinnes in dieser praktischen Rücksicht. Ja es wäre Pedanterie, wollte man jenes Gesetz der Wissenschaftlichkeit überall anwenden. Aber es wäre auf der anderen Seite baare Oberflächlichkeit oder eine Art von übertrübter Gemeinheit, wenn man nicht einsähe, daß und wie auch in dieser Hinsicht die

Theorie der Praxis vorarbeiten müsse. (§. 5.) — Die Segung hingegen: Gewissen und Vernunft, dürfte wohl ganz fremd und sogar widerlich klingen. Mir wenigstens ist solche, meines Wissens noch nie vorgekommen, sehr oft aber jene, in wissenschaftlichen und selbst in »populären« Schriften (für die Gebildeten): ein Umstand, der wohl auch für die Eine reale Bedeutung des Wortes »Vernunft« spricht! Noch mag in der Sprache des Dichters, nach dem bekannten Zusammenhange der Poesie mit dem Leben, das Gewissen »eine göttliche Stimme« ja geradezu die göttliche Stimme heißen. Einem reinen Gemüthe erklingt wohl dieser Ausdruck eben so kräftig, eben so lebendig als freundlich und schön: natürlich ist derselbe weit ansprechender, als irgend eine wissenschaftliche Bestimmung. Allein es ist die Sache der höhern Wissenschaft, nachzuweisen

1) daß und wie auch diesem Ausdrucke, wenn darin keine Spielerey waltet, die Idee zum Grunde liege, und

2) daß neben der idealischen Bestimmung als solcher jene nach dem Begriffe der Freyheit immer zugleich gültig sey.

Ja, so wird auch, indem nach der Idee Gott erscheint, das Göttliche im Menschen und hiermit die Vernunft als innerer, realer Grund keineswegs aufgehoben. Immer wohl unterschieden, aber nie getrennt, von der Freyheit zeige sich hier dieselbe! Und gleichwie die Anstrebung des Göttlichen erst



nach dessen Ankündigung möglich ist: so kommt die Freyheit erst nach der Vernunft weiter zur Sprache.

§. 15.

Die Freyheit entwickelt sich zum Willen. — Dessen Verhältniß zur Vernunft. — „Freyer Wille“?

Wie die Vernunft dem Gewissen, so liegt die Freyheit dem Willen zum Grunde. Auf solche Art entwickelt sich, unter der gedachten Verbindung, der zweyte Bestandtheil des sittlichen Vermögens. Damit das Wirkliche, die Handlung, Anstrengung u. nunmehr eintreten könne, muß erst dieses Vermögen zur Kraft entwickelt seyn. In dieser Entwicklung liegt der zweyte nächste Möglichkeitsgrund des Handelns. Denn die »Kraft« zeigt eine nähere Beziehung auf die Wirklichkeit, als das »Vermögen« *). Und eine Kraft, welche davon, d. i. von der Freyheit, ausgehet, heißt natürlich die freye oder, nach ihrer Bestimmung erfaßt, und mit irgend einer andern verglichen, die freythätige. So gestaltet sich vor dem Auge des wissenschaftlichen Denkers, die Freyheit zum Willen: und das freythätige Wesen = dem menschlichen Individuum oder Subjekte erscheint nun auch bestimmt im Gegensatze mit jedem Wesen, das unter dem Gesetze der (bloßen) Natur oder Nothwendig-

*) Lehrb. d. h. Seelenl. S. 133. u. 194.

keit steht, d. h. mit den Natur-Individuen als solchen.

Freyheit und Freythätigkeit sind demnach keineswegs Eins; sondern jene verhält sich zu dieser, wie das Objektive zum Subjektiven! Und so entspricht

1) die Freyheit der allgemeinen Menschheit, oder dem Gliede der Menschheit als solchem, und

2) die Freythätigkeit der individuellen Menschheit, oder dem menschlichen Individuum als solchem.

Denn so ist die Freythätigkeit mit der Kraft, von der sie zunächst ausgehet, zusammengefaßt. Und was vorhin über das Verhältniß des Gewissens zur Vernunft bemerkt ward, das gilt auch hier von dem Willen und hienit auch von der Freythätigkeit in ihrem Verhältnisse zur Freyheit: der Wille, oder seine Thätigkeit, ist jedesmal frey, und insoweit selbst Freyheit; aber die Freyheit ist nicht immer, nicht überall Wille! Das Kind re. besitzt, im gedachten Falle, Freyheit, die angeborne: aber es ist noch »willenlos«, wie »gewissenlos« *), ob ihm gleich als Gliede der Menschheit auch die Vernunft oder, was hier Eines ist, die Vernunftanlage keineswegs fehlt.

*) Nicht in dem untergeordneten, praktischen Sinne, welcher den Unstittlichen eben sowohl »gewissenlos«, als gott- und vernunftlos (in der neueren Zeit) nennt.



Und gleichwie das Gewissen, rein erfasst, ein dem Menschen als Subjekte gegebenes Bewußtseyn ist: so erscheint hier auch der Wille als eine demselben gegebene Kraft. Diese geht zunächst, ja unmittelbar, vor dem Handeln her. Fragt aber eine feinere, dogmatisirende Mystik noch einmal: »ist denn aber der Mensch wirklich frey? oder wo ist denn diese Kraft? Fußsalbe, Mann von Synope!«; so kommt hier mit gutem Grunde die Antwort, welche bereits (§. 12) gegeben ist, wieder: denn was dort vom Vermögen gesagt ward, gilt auch von der Kraft.

Wie ferner das Gewissen die allgemeine und die individuelle Menschheit mit einander verbindet: so auch der Wille; denn ausgehend von jener, wie darin das Vermögen sich darstellt, erscheint er in dieser — als (die Eine freye) Kraft des Individuums. Auch sehen wir im Vorbeygehen, wie selbst das Pleonastische »Willenskraft«, aber nicht Willensvermögen, entstehen mochte. Wenigstens ward letzteres lange nicht, wenn auch eine gewisse Scholastik es aufführte, in demselben Umfange geltend.

Der Wille ist daher auch die Eine handelnde Kraft *). Denn so stempelte der Genius der Sprache mit seinem höheren Rechte das Wort »handeln«.

*) „Potenz“ ist weniger bestimmt; denn dieses Wort kann auch, ja zuvörderst, das „Vermögen“ bezeichnen.

Und wenn das Handeln offenbar von der Hand, also von einem Physischen, abstammt; so zeigt sich darin zugleich eine schöne, symbolische Beziehung: denn nur der Mensch hat eigentlich Hände. Da nun der Mensch a) als Subjekt oder Individuum, und b) im Vergleiche mit jedem individuellen Naturwesen den Willen besitzt; da folglich letzterer vorzugsweise die menschliche Kraft, in dieser subjektiven Hinsicht, genannt werden kann; so kommt dem Willen das Handeln dergestalt zu, daß selbiges keiner andern Kraft in oder an dem Menschen beigelegt werden darf. Der Wille ist wenigstens vorausgesetzt, wenigstens ingeheim zu Grunde gelegt, wenn noch sonst von einem Handeln oder Behandeln, in Bezug auf irgend eine andere Kraft, gesprochen wird. Nur in dem Systeme des Naturalismus hat diese Bestimmung nicht Statt. Und nur jener Intellektualismus, der auf deutschem Boden so weit griff, ist es, welcher da »Handlungen des Verstandes« oder »die Handlungen des Geistes« in diesem Sinne (Denkgeistes) so schlechthin auführen möchte. Nein,

1) die »moralische Kraft«, d. i. der Wille allein handelt: der Verstand als solcher wirkt, wie jede andere »physische Kraft«; und die sogenannte „*actio hominis*“ ist eigentlich nur Aeußerung einer solchen Kraft an dem Menschen, wenn jenes Göttliche, welches auch dem Subjekte sters zum Grunde gelegt ist, zuerst ins Auge gefaßt wird: und



2) die Handlung, der so ausgezeichnete „actus humanus“, gestaltet sich erst dann zur Wirkung, wenn der Wille die physischen Kräfte gebraucht, oder wenn seine Thätigkeit in die Außenwelt eingreift. Daher dann, nächst der inneren Handlung, die äußere. — Mehr davon im 2ten Theil! —

Indem solchergestalt der Wille als menschliche Kraft hervorgeht, umschlingt der Kreis des Handelns alle andern Verrichtungen des Menschen, es sey in der Wissenschaft oder im Leben. Es ist nur die einseitige und gemeine Reflexionsansicht, welche den Willen auf das Äußere oder auf das Praktische, in diesem Gegensatz mit dem Theoretischen, einschränkt.

Auch erhellt nun das Verhältniß des Willens zur Vernunft:

1) Kraft, wenn auch die erste Seelen- oder Geisteskraft soll die Vernunft nicht mehr genannt werden. Auch schwand diese Benennung seit einiger Zeit immer mehr dahin.

2) Nur als Vermögen kann und muß die Vernunft neben der Freiheit, in der wissenschaftlichen Erklärung der Anlage zur Eittlichkeit aufgeführt werden. Aber

3) nicht als bloßes Vermögen oder Anlage, sondern wie sie zum Gewissen entwickelt ist, hängt nun die Vernunft zunächst mit dem Willen zu-

sammen. Als Vermögen liegt sie jenem, und nur dadurch diesem zu Grunde.

So erhellet zugleich das Wahre an dem idealistischen Sage: »Vernunft und Wille sind Eins«, d. h. sie sind unzertrennlich; aber so, wie eben gezeigt ward, hängen sie eigentlich zusammen:

a) der Wille, wie er als eine Kraft des Menschen in der subjektiven Hinsicht erscheint, kann nicht ohne die Vernunft, und zwar als Anlage und Gewissen, ursprünglich gedacht werden; wohl aber

b) ist die Vernunft, wie sie den Menschen objektiv oder als Glied der Menschheit von dem bloßen Naturwesen unterscheidet, ohne den Willen denkbar: d. h. sie ist vor demselben, aber nicht trennbar von dem Vermögen, welches auf die gedachte Weise zu dieser Kraft sich entwickelt, oder, vor dem Auge des philosophirenden Denkers, sich dazu gestaltet.

Vernunft und Wille sind also keineswegs schlechthin Eins. Und führt uns der Idealistiker auch hier die sogenannte absolute Einheit auf, verwerfend jede Unterscheidung dieser Art, wosern man sie für real oder objektiv gültig erklärt; so erscheint in seinem Sage, genau betrachtet, nur eine Konfession oder eine überflüthete Popularität, gerade wie in jenem Worte eines neuen Kritikers: »die handelnde Vernunft«. Nein, die Vernunft handelt nicht. Wohl aber kann das Handeln oder die Thätigkeit, von



dem Willen als solchem ausgehend, überall nicht eintreten ohne die Ankündigung des Göttlichen, welche von der Vernunft ausgehet.

Noch folgt aus unserer Ansicht und Bestimmung der Sache, daß sein freyer Wille, der freye Wille, ein freyes Handeln, die freyen Handlungen, Thaten u. s. f., wissenschaftlich und in dieser Hinsicht betrachtet, nicht gültig sind. Gibt es denn einen Willen, der nicht frey ist? Oder was fordert die Folgerichtigkeit auf der anderen Seite, wenn auf der einen, im Ernste der Wissenschaft, der freye Wille aufgetreten ist? (Ein Anderes ist, wie wir an seinem Orte sehen werden, der Wille nach der Handlung, oder so im Kreise der Subjektivität.) Also wie oft, ja wie häufig auch jene Ausdrücke nicht nur in der Lebenssprache, sondern auch im wissenschaftlichen Vortrage noch vorkommen, mögen: dieselben müssen dennoch, da sie offenbar pleonastisch und folglich Verstöße gegen die Logik sind, erst in diesem Vortrage und dann auch in jener Sprache allmählig dahinschwinden. Allmählig! Denn was so eingewurzelt ist, kann nicht mit einem Male, kann nicht in kurzer und vielleicht selbst längerer Zeit nicht aufgehoben oder abgeändert werden. Aber eine Abänderung, eine Verbesserung soll eintreten. Denn das Wort ist nur zum Dienst der Sache bestimmt. Und was schon

das Hauptwort, recht verstanden, ausspricht oder ausdrückt, das soll nicht zugleich durch ein Beywort bezeichnet werden. Auch kann bey solchem Sprachgebrauche die Würde und das eigenthümliche Wesen des Willens nicht ganz erhellen. Ja, ein Denker, der es um der Sache willen mit dem Worte genau nimmt, wird gestört oder in seinem Gedankengange selbst gehemmt, wenn er schon in dem Beyworte die Sache erfaßt hat, und dann in dem Hauptworte ein Anderes suchend, Dasselbe wieder findet. Solche Hemmung oder Störung findet sich für ihn keineswegs bey den Ausdrücken: »freye Kraft, freyes Wirken« u. dgl., da es, wie bekannt, auch unfreye oder nichtfreye Kräfte gibt, und da, wie der 2te Th. zeigen wird, auch ein freyes, moralisches oder menschliches Wirken aufgestellt werden kann.

Wohl mögen jene Pleonasmen besonders daher rühren, weil die Freyheit das Element der handelnden Menschheit, ja der elastische Punkt derselben ist. So tritt eben im Kreise der Wirklichkeit die Kraft des Subjekts, d. i. der Wille, scharf entgegen dem inneren Wesen jener Dinge oder Individuen, die nimmermehr Subjekte, in diesem Verstande genannt werden dürfen. Daher mochte man streben, diesen Hauptpunkt recht auszusprechen, also ein Beywort, welches nur in einem Urtheile über den Willen als Prädikat gültig ist, zur Bezeichnung derselben Sache zu gebrauchen. Denn das Urtheil:



der Wille ist (als solcher) frey, kann auch so lauten: der Wille ist (die Eine) freye Kraft.

Und wohl kann im populären oder auch überhaupt im praktischen Vortrage der Ausdruck, z. B. »mein freyer Wille« Statt finden. Es wäre Pedanterie, wollte man hier einen Pleonasmus dieser Art rügen. Im Gegentheile, die Rede kann um so ansprechender seyn; sie kann recht zweckmäßig wirken, indem sie, was jenes Urtheil aussagt, dergestalt selbst der Phantasie und dadurch dem Gemüthe näher bringt. Jenes Urtheil wird selbst auf solche Weise kurz, aber um so kräftiger, um so eingreifender wieder gegeben.

Allein dabey und damit besteht nicht weniger die gedachte Anforderung der Wissenschaft. Auf deren Gebiete soll »der freye Wille«, im bemerkten Sinn', überall nicht mehr aufgeführt werden; vorausgesetzt freylich, daß man dem physischen Wesen, dem Thiere als solchem, schlechterdings keinen Willen mehr zugestehet*)! Und soll nicht das Gold der Wahrheit, welches die Wissenschaft aus ihren geheimen Adern, aus ihren tiefsten Schächten zu Tage fördert, immer völliger ausgeprägt und auch in den Lebenskreis immer mehr eingeführt werden? — Genug indeß von dem Willen! Das Moralgesetz selbst fordert nunmehr eine nähere Betrachtung.

*) Verh. d. h. Seelenk. S. 145., vergl. mit dem oben Bemerkten. S. 61.

§. 16.

Was demnach das Gesetz der Sittlichkeit sey. — Natürlich oder übernatürlich? — Ist der Mensch sein eigener Gesetzgeber? — Der Stoiker und der Mystiker im Widerstreite.

In der gedachten Ankündigung liegt eine Anforderung: der Mensch soll dem Einen, wovon ihm nun Bewußtseyn oder Kunde ward, huldigen.

Eben das Eine Höhere, wie es durch die Vernunft als Gewissen angekündigt ist, und durch die Freyheit als Willen im Kreise der Menschheit realisirt werden soll, ist nun das »Moralgesetz, Sittengesetz«, u. s. f. Denn gesetzt oder vorge setzt ist sonach dem endlichen Geiste das Absolute, auf daß er dazu aufstrebe, oder, was hier eben so viel aus sagt, selbiges anstrebe. Und man sieht, daß und wie das sittliche Gesetz mit dem Ideal Eins ist. So gestaltet sich das Eine Göttliche oder Absolute zu dem Moralgesetze, wenn

1) das absolut Höhere keine Chimäre u. ist: §. 1.; und wenn

2) dem Menschen ein solches, also insoweit das Unbedingte, obwohl nicht das Unbegrenzte, zuge standen wird: §. 7.

Denn auf diesen zwey Punkten beruht immer das erste Entscheidende.

Allerdings ist diese idealische Bestimmung nicht ausreichend. Es muß die nähere, wissenschaftliche



hinzukommen. Und nach dem Begriffe der Freyheit ergibt sich letztere: wie das Moralische dem Physischen entgegensteht, so wird das moralische Gesetz durch den Gegensatz mit dem physischen bestimmt. Letzteres gehört der Natur (*Physis*) als solcher an: ersteres gründet sich also in dem, was den Menschen von dem bloßen Naturdinge wesentlich unterscheidet, und was dann eben, auf dem Standpunkte der Ethik, die sittliche Anlage bildet. Darin gründet sich das sittliche Gesetz. Daher jenes Apostolische: „*lex inscripta cordibus omnium*“ 1c; und selbst das Klassische: „*lex non scripta*“, in diesem Sinne, „*sed nata*“ 2c. Denn was da für den rechtlichen Gesichtspunkt ausgesprochen ist, setzt offenbar den sittlichen voraus. — Hervorgeht das Sittengesetz aus dieser Anlage erst dann, wenn die Vernunft sich zum Gewissen entwickelt:

- 1) so gibt die Vernunft dieses Gesetz; aber
- 2) dem Willen wird es gegeben, da letzterem die Freyheit zum Grunde liegt.

Daher das unbedingte »Soll« im Gegensatze mit dem »Muß«, das dem Naturgesetze zukommt. Und irgend eine Uebertreibung der Theorie kann jene reine, gebietende Form nicht trüben. Auch mag in der Wirklichkeit selbst, auf den höhern Stufen sittlicher Ausbildung, bloß irgend eine Modifikation — nicht der »kategorische Imperativ« selbst, wenn dieses Wort noch die reine Bedeutung zuläßt — verschwinden. Das sittliche Gebot ist demnach mit dem sittlichen Gesetze innerlich verknüpft. Und

leicht sehen wir das Wahre und das Irrige des Hyperidealismus oder des ästhetisirenden Moralismus, welcher diesen Imperativ in der neuern Zeit schlecht hin verwarf. Was ist aber wohl von jenem Eudämonismus, der ihn geradezu als »egyptischen Trohnvogt« abwies, zu halten? — Uebrigens ist das Gebot sowohl als das Gesetz nur Objectives, im metaphysischen Sinne, also von dem Subjektiven, was Satz oder Formel u. heißt, wohl zu unterscheiden. So mancher neuere Mißgriff, indem man z. B. den »Weisern« über das »Gesetz« und zumal über die »Gebote« erhob, rührte gerade daher, weil man das Gesetz und den Satz (Grundsatz) der Sittlichkeit miteinander verwechselt hatte.

Da nun Vernunft und Freyheit die Anlage zur Sittlichkeit ausmachen (»konstituiren«); so gehört das sittliche Gesetz beyden an. Aber dasselbe kann auch, diese Bestimmung vorausgesetzt, besonders bald als Vernunftgesetz bald als Freyheitsgesetz hervortreten, je nachdem entweder

a) die Vernunft im unterscheidenden Gegensatze mit der Sinnlichkeit, oder

b) die Freyheit in diesem Gegensatze mit der Nothwendigkeit gerade vordringt: §. 9.

Im Vergleiche des moralischen Gesetzes mit dem physischen gehet nun besonders das Merkmal des Freyen hervor. Und auf diesem Standpunkte der Reflexion mag wohl (nach Kant) das Moralgesetz der Erkenntnißgrund der Freyheit, so wie diese



der Seynsgrund von jenem, genannt werden. Allein diese Erkenntniß setzt die Idee, wie solche von der Anerkennung des Ueberfinlichen und hiemit der Freyheit nicht trennbar ist, schon voraus: §. 1. u. 9.

Fragt man aber, ob das Moralgesez nicht, da es doch in der moralischen Natur des Menschen sich gründet, auch ein Naturgesez heißen könne; so ergibt sich schon aus dem Obigen folgende Antwort:

1) in der Bedeutung des Wortes »Natur«, welche das Natürliche dem Uebernatürlichen entgegensetzt, fällt das moralische Gesez mit dem übernatürlichen, wie das physische mit dem natürlichen, zusammen; und diese Bestimmung muß jenem Supernaturalismus, welcher zumal diesen Namen sich ausschließend zueignen möchte, scharf entgegentreten:

2) in der Bedeutung aber, welcher das Natürliche dem Widernatürlichen entgegensetzt, ist das sittliche Gesez als solches natürlich, eben weil es aus der sittlichen Natur des Menschen entspringt. Hier kann also das Beywort »natürlich« gar nicht gebraucht werden, nach einer bekannten Aufgabe der Wissenschaft.

Wohl, im Vergleiche mit dem äußern »positiven« Geseze, das irgend eine sogenannte Willkühr gemacht hat, mag das sittliche auch ein natürliches oder Naturgesez heißen. Das heißt aber ein Gesez

der Natur, in dem konkreten und insofern populären Sinne, welcher die Natur mit ihrem Urheber zusammenfaßt, und im Grunde, wofern nicht die materialistische Denkart obwaltet, nur diesen versteht. Dieses sogenannte Naturgesetz ist also ganz Eines mit dem, welches »der Finger Gottes in aller Menschen Herz geschrieben.« Und auch jener Ausdruck ist im Grunde nur populär, wenn gleich eine scholastische Popularität. Auch erhellet im Vorbeygehen, was vom »Naturrecht« zu halten sey. Immer ist hier die Natur nicht bloß als solche, sondern = Schöpfung gesetzt: jedes Gegebene, mithin auch jene höhere Anlage, heißt da im Verleiche mit dem Selbstgemachten, mit irgend einem Gebilde des Menschen, »natürlich«. Natur und folglich natürlich heißt dann auch jede Beschaffenheit, die kein Erzeugniß der Selbstbestimmung ist.

Aber so gilt hier allein die uneigentliche Bedeutung des Wortes Natur; und immerhin besteht jene Hauptunterscheidung: »das Moralische und Physische«. Heißt nun das Sittengesetz natürlich, in diesem Sinne des Wortes; so gründet sich irgend ein positives Gesetz, das gültig ist, in demselben, oder, was hier Eines ist, so stimmt es mit selbigem überein, wenn oder wiefern es auch nur mittelbar Gültigkeit hat. Sonst verschwände ja das Göttliche im Menschen wieder. In die Klasse der bloßen Naturdinge würde er herabgesetzt, sobald ein positives Gesetz aufträte, das irgend einen Punkt enthielte, welcher über jenes Gesetz schlechtthin, auch der Art



oder dem Wesen nach, erhaben wäre. Nothwendig führt uns jedes Besondere in Ansehung des Höchsten auf den Grundpunkt, von dem wir ausgingen, zurück. Aber nicht von dem Absoluten, das eben sowohl unbegrenzt als unbedingt ist, — nicht von dem Höchsten in diesem Sinne, sondern von dem absolut Höhern als solchem oder im Unterschiede von dem komparativ Höheren, das auch des Naturalisten Gegenstand seyn kann, ist in der wissenschaftlichen Grundlegung zuerst die Rede. (§. 1.) Soll nun das sittliche Gesetz auch ein natürliches, im Gegenseite mit jedem Widernatürlichen und etwa besonders im Widerstreite mit einer Theorie, welche selbiges von Außen, von der »Erziehung, Staatsverfassung« u. s. f. ableiten möchte, genannt werden: so erscheint das positive Gesetz, welches Statt haben darf, nicht minder natürlich, obgleich nicht bloß natürlich. An die Stelle des natürlichen und positiven Gesetzes möchte also füglich das reine und positive treten, besonders um dem Doppelsinne zu begegnen, der sich bey der doppelten Bedeutung, welche das Wort »Natura« nun einmal (leider!) hat, so leicht einschleicht. Wie viel Unheil hat dieser Wechselbalg schon erzeugt, ehedem vornehmlich im Gebiete der »Theologie«, neuerlich aber auch in jenem der »Philosophie«*), zumal wo eine sogenannte »Nat-

*) und Theologie, besonders über Supernaturalismus und Rationalismus (Naturalismus?), wie an einem andern Orte gezeigt werden soll.

turphilosophie« auftrat, in welcher nicht allein eine Vermischung dieser zwei Bedeutungen, sondern auch jene konkrete Redensweise, welche das Geschöpf mit dem Schöpfer zusammenfaßt, und in Verbindung mit selbiger jene poetische Weltansicht, die eben das Göttliche in das Natürliche einbildet, despotisch herrschte! Denn welche Vermischung, in der so viele Elemente walten!! Wie könnte einem Kopfe, besonders einem jugendlichen Geiste, in dem einmal solche Vermischung herrscht, noch das Sittengesetz als Gegensatz, wenn auch als nichttrennender, des (eigentlichen) Naturgesetzes einleuchten? —

Verglichen mit jedem Gesetze der Natur als solcher, wird das sittliche mit Recht ein Gesetz der Menschheit, ja vorzugsweise das Gesetz der Menschheit genannt. So entscheidet der moralische Begriff (Begriff der Freiheit) im Unterschiede von der physischen Ansicht als solcher.

Wie aber das Moralgesetz („lex moralis, lex moralitatis“) nicht nur als begründet in der sittlichen Anlage, sondern auch als hervorgehend aus selbiger, mithin im Zusammenhange mit dem Gewissen oder selbst als Ankündigung des Göttlichen betrachtet wird; so müssen wir Zweyerley wohl unterscheiden:

I. die objektive Setzung, die in Bezug auf das Subjekt sich im sittlichen Gesetze fin-



det, wo dann eben der sittliche Trieb, vor-
aussetzend jenen Keim (§. 3.) und so ganz Eines
mit diesem Gesetze, hervorgeht; und

II. das Gesezte oder Vorgesetzte selbst,
wie das Subjekt, der Mensch als solches, dazu
aufstreben soll.

Die Setzung entspricht also der »Ankündigung«,
und das Gesezte dem »Göttlichen«. Hier begegnen
sich auf besondere Weise der Freiheitsbegriff und die
Idee als solche:

1) Nach dem Begriffe der Freiheit erscheint
jene Setzung gegründet in der sittlichen Anlage des
Menschen, und daraus hervorgehend. Ja wer als
Denker seinen Blick gerade nach diesem Begriffe
richtet, erblickt in jener Setzung geradezu das sitt-
liche Gesetz selbst. Und ein Solcher muß sprechen:
der Mensch ist sein eigener Gesetzgeber; denn
aus seiner eigenen, höheren Natur geht dasselbe
hervor. Ja, selbst aus dem Gesichtspunkte der
Schöpfung findet diese Rede noch Statt: nachdem
der Mensch geschaffen ist, nachdem ein Wesen exi-
stirt, das an der göttlichen Natur Theil nimmt („par-
ticeps factus divinae naturae“); so gibt die Gott-
heit dem Menschen das Moralgesetz nur mittelbar,
— durch die Vernunft, welche nun einmal zum We-
sen des Menschen gehört. Also unmittelbar gibt er
sich dasselbe, und zwar (indem wir auf das Obige
zurücksehen) so:

a) er gibt als Glied der Menschheit

b) sich als menschlichem Individuo oder Subjekt

das sittliche Gesetz. Und sieht man eben von der Schöpfung, wie solche als Gegenstand der Religionsphilosophie angehört, ab; so kann die Behauptung: »der Mensch ist sein eigener« u., schlecht hin auftreten. Hierbey ist immer, wofern kein leeres Formelnwerk obwaltet, jener Gegensatz des Menschen mit dem bloßen Naturwesen erfaßt, wenigstens im Gefühle, wenn auch eben nicht bestimmt und deutlich hervorgehoben. Ja, wer die moralische Selbstgesetzgebung des Menschen, so verstanden, schlecht hin verwirft: der sehe wieder zu, ob er nicht denselben mit dem Thiere u. in Eine Klasse hineinwerfe! — Aber dabey muß

2) die Bestimmung nach der Idee als solcher gelten. Vermöge dieser erscheint das Absolute als Ideal im Ursinne. So übersteigt es die Sphäre der Menschheit, obgleich, indem jener Begriff zugleich festgehalten wird, unzertrennlich vom Göttlichen im Menschen. Nur kommt dieses in der Linie des Handelns, wie schon gesagt, eben nicht in Betracht. Denn jene Setzung ergeht, als Ankündigung und Anforderung, an das Subjekt, an das Wesen, welches da wollen oder handeln soll. Wer folglich seine Ansicht nach der Idee als solcher bestimmt, der sieht das Moralgesetz geradezu in dem Einen, was in jeder Bedeutung des Wortes absolut ist. Und der Fromme mag daher sowohl nach der Wahrheit als mit Innigkeit sprechen: »Gott



ist mein Moralgesez! Nur wird hiebei, we-
fern der Freyheitsbegriff nicht ganz aus dem Auge
schwindet, das Göttliche in uns nicht aufgehoben
und insofern keineswegs ausgeschlossen. Und indem
das sittliche Gesez in jenem Einem, wie es dem be-
schränkten oder endlichen Vernunftwesen angekündigt
ist, erscheint, wird die Ankündigung selbst voraus-
gesezt, so wie nämlich selbige aus der Natur des
Menschen, weil er Vernunftwesen ist, hervorgehet.
— Noch mehr: indem Jemand sein Auge nach
der Idee als solcher richtet, sieht er überall Gott;
und so mag er, selbst absehend von jener wissen-
schaftlichen Bestimmung nach dem Begriffe von der
Schöpfung, zugleich sprechen: »Gott ist des
Menschen Gesezgeber.« Und wie widerlich
muß ihm, wenn er seinen Blick auf diese Seite
heftet, irgend ein menschlicher »Selbstgesezgeber«
vorkommen, zumal wo die »Selbstgesezgebung«
bis zur Selbstvergötterung getrieben wird!

Unstreitig liegt hier einer der schwierigsten Punkte
der Philosophie. Wer kennt nicht die berühmte Fra-
ge: »Gibt sich der Mensch das Moralgesez selbst,
oder wird es ihm gegeben?« Aus dem Gesagten
folgt: dem Menschen als Subjekte oder Individuum
wird selbiges immer gegeben, sey es dann

a) vom Menschen selbst, aber als Gliede der
Menschheit, dem Begriffe der Freyheit zufolge,
oder

b) von Gott, und zwar geradezu, nach der
Idee als solcher; und

c) verbindet man mit jener Ansicht die Lehre von der Schöpfung: so erscheint Gott auch dort als Gesetzgeber, wie als Urquelle alles Andern.

d) Vor dem Auge des philosophischen Denkers kann bald die Idee, bald jener Begriff vortreten, also der Ausdruck bald ethisch bald religiös, auf eine vorherrschende Weise, ausfallen: aber als philosophischer Denker sieht er immer zugleich dahin, daß weder die eine noch der andere einseitig vor-
dringe! Und

e) indem er das sittliche Gesetz als objektive Setzung oder Ankündigung des Göttlichen erfäßt, dieses — das Angekündigte — von jener nicht trennend, aber wohl unterscheidend: so begegnen und durchdringen sich die Idee und der Begriff als solcher, gerade wie das Moralische und Religiöse.

* * *

Auf solche Art dürfte das Wahre sowohl als das Irrige des Stoicismus und Mysticismus, in ethischer Hinsicht und auf dieser Seite, erkennbar seyn. Einseitig dringt in jenem die Bestimmung nach dem Freiheitsbegriffe vor: und eben so einseitig herrscht in diesem die Bestimmung, die Ansicht der Sache nach der Idee als solcher. Natürlich zeigt dann sich dem erstern der »Prototyp« in der Menschheit selbst, während letzterer überall kein Göttliches im Menschen erblickt. Hierbey ist jedoch zu bemerken:



1) Der Stoiker befindet sich eigentlich auf dem Standpunkte der sittlichen Reflexion, wie eben hierin der Freyheitsbegriff theils theoretisch theils praktisch waltet. So hebt er das Göttliche im Menschen hervor, der bloßen Natur, ihren Gaben sowohl als ihren Schlägen, dasselbe entgegensetzend. Hatte aber ein Stoiker nur dieses Absolute nachdenkend, vergleichend, kurz reflektirend vor Augen; so folgt daraus nicht, daß er in den Momenten der Handlung nicht dem Einen, welchem die Huldigung gebührt, wirklich huldigte, so wie ihm hier das Gewissen selbiges zunächst ankündigte. Diesem Einen unterwirft sich eigentlich, wer immer von der Selbstsucht (dem Egoismus) nicht getrieben wird. Auch hier gilt für das Gemüth, für das tiefere Leben: die Sache, nicht irgend ein Wort, entscheidet, wie nämlich letzteres dem denkenden Geiste von Aufsen, zufolge einer besondern, früheren Leitung, Umgebung u. s. f. angebildet seyn kann. Und wie schön gehet hin und wieder, z. B. bey Mark-Aurel und selbst bey Seneka, auch der Name hervor! — Nur für die (wahre) Wissenschaft als solche und dann freylich mittelbar selbst für das (weitere) Leben ist auch das entsprechende Wort in jeder Hinsicht so nothwendig als bedeutend. — Und:

2) Der Mystiker, sein Auge von dem Höhern im Menschen abziehend, also nur in Gott jedes wahrhaft Göttliche erblickend, schreibt doch jenem die Empfänglichkeit für die Einflüsse der Gottheit zu. Der Mensch allein, kein anderes Wesen, ist

ihm ein »Gefäß Gottes«. Insofern waltet zwischen ihm und irgend Einem, welcher dem Menschen im Gegensatz mit dem bloßen Naturwesen ein Göttliches zuschreibt, nur ein Wortstreit ob (S. 9.), sey es auch, daß der Mangel eines bestimmten und deutlichen Begriffs sonst manchen Nachtheil erzeuge. Denn woher z. B. nach solcher Verkennung des sittlichen Grundbegriffs ein Merkmal oder Kriterion, um den Frommen zu sichern, daß ihm nicht Widernatürliches unter der Firma des Uebernatürlichen aufgedrungen werde? — (Davon in der Religionsphilosophie!)

§. 17.

Von der gesetzgebenden Macht im Menschen: „der reine Wille“ oder die „Vernunft“? — Rückblick auf die „theoretische und praktische Vernunft“. — Und: gegen zwey arge Verwechslungen des Objektiven mit dem Subjektiven in Betreff des Moralgesetzes.

Sehen wir nun auf die wissenschaftliche Erklärung, die uns bisher beschäftigt hat, zurück; so erscheint zunächst

I. in der Vernunft die gesetzgebende Macht, und, nach des Menschen Bestimmung,

II. in dem Willen die gesetzvollziehende Macht („vis legislativa“ und „vis executiva“). Nach dieser Erklärung mag sodann die nähere Bestimmung vorausgesetzt werden, wie nämlich erst

1) die Vernunft zum Gewissen, und



2) die Freyheit zum Willen

entwickelt seyn muß, wenn das sittliche Gesetz nicht bloß in der sittlichen Anlage (gegründet seyn oder auf solche Weise erscheinen, sondern wirklich, als Eines mit der ursprünglichen Ankündigung des Göttlichen, sich einfinden solle. Denn eben diese Ankündigung (§. 3.) heißt ja in der Sprache der Moralphilosophie das sittliche Gesetz. Jedoch ist hiebey die gedachte Unterscheidung zwischen der Setzung und dem Gesetzen (Vorgesetzten) wohl zu bemerken. Erstere geht immer von der Vernunft aus, muß gleich Letzteres insoweit, als diese auch unendlich ist, selbst Vernunft genannt werden. Nur müssen wir dann die innere, reale Verbindung der unendlichen Vernunft mit der endlichen, oder dieser mit jener, zugleich wohl ins Auge fassen.

Nie kann also der menschliche Wille, sage man auch »der reine«, gesetzgebend heißen, so wenig als die Vernunft handelnd oder die handelnde Kraft genannt werden kann. Und welche Verwirrung müßte eintreten, wenn die Vernunft zugleich als »Gesetzgeberin« aufgeführt würde! Gälten diese Vorstellungen, dann müßte auch jenes idealistische Gewirre: »Vernunft und Wille sind Eins« als eine wohl gültige Rede und etwa selbst als ein Ausdruck des Tiefsten erscheinen. Soll aber nun der reine, gesetzgebende Wille derjenige seyn, welcher die Vernunft, und zwar vollkommen, in sich aufgenommen hat; so erscheint eben der göttliche Wille, wie solcher allerdings in Bezug auf den

Menschen gesetzgebend heissen kann. Und davon ist hier nicht die Rede. Sonst mag der reine, gesetzgebende Wille wohl als Prototyp oder Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit vorgestellt, und so auf den Menschen als Subjekt bezogen werden. Allein dann waltet eine Art von Poesie ob: es findet, wenn auch ingeheim, eine Personifikation Statt.

Und die Vernunft als solche ist weder handelnd noch denkend, weder praktisch noch theoretisch. Dieselbe liegt nur überall zum Grunde:

A. jeder Praxis, da ohne die Vernunft als Anlage die Freiheit das moralische Vermögen des Menschen nicht ausmachen, und der Wille ohne die Vernunft als Gewissen nicht eintreten kann, — und

B. jeder Theorie, da in einem menschlichen Wesen, in welchem der Wille noch mangelt, auch kein wissenschaftliches Verfahren (Theoretisiren) noch überall möglich ist.

Jede wahre Theorie aber setzt ja die Vernunft schon in dreifacher Gestalt voraus: als Anlage, Gewissen und ächten Geist (S. 3.); eine Voraussetzung, welche das Uebersinnliche unmittelbar, und das Sinnliche mittelbar betrifft, indem eben die Empirie nur dann gültig ist, wenn sie sich an die Philosophie anschließt *).

Ja die handelnde und erkennende Vernunft sind wohl selbst eine Art von Poesie, ob-

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 20.

wohl eine geheime oder von der wissenschaftlichen Form versteckte: das Vernunftwesen — der Mensch, wie das Subjekt vom Gliede der Menschheit nicht trennbar ist — in seiner Bestimmung zum Handeln und Erkennen gesetzt, oder als begriffen darin gedacht. Wollte man aber das Subjekt als solches die erkennende oder die handelnde Vernunft nennen, so wäre auch da eine Art von Metapher: die Vernunft wäre personifizirt. Zugleich müßte man ein Subjekt setzen, welches die Vernunft in sich aufgenommen hat. Denn auch die Unvernunft denkt und handelt. Und wer möchte das Böse und Irrige der Vernunft zuschreiben?

Indem wir nun die moralische Gesetzgebung von der Vernunft ableiten, ist kraft der Idee die innere, reale Verbindung zwischen der endlichen und der unendlichen Vernunft stets vorausgesetzt. Nur wo gerade der unterscheidende Blick den Menschen in seiner Erhabenheit über die bloß physischen Wesen erfasst, geht eben in jenem hervor, was in diesen nicht erscheint: die Vernunft und hiemit die »Selbstgesetzgebung«. Aber senach geht diese aus der gemeinschaftlichen, höheren oder sittlichen Anlage hervor; aus der allgemeinen, nicht aus der individuellen Menschheit! Hatte wohl jene dogmatisirende Mystik, die neuerlich so viel Spott über die »Selbstgesetzgeber« ausgoß, diesen Unterschied gefaßt? Zugegeben, daß der Tadel gegen die Darstellungen gewisser Kantianer auch Treffendes hatte, und selbst durch einen Mangel der Kanti-

schen Lehre veranlaßt war: verrieth aber nicht der bittere Spott eben so viel Mangel an Tiefe als Gerechtigkeit, indem er gegen diese Lehre schlechthin gerichtet ward? — Noch ärmllicher ist jenes Gerede der Nachsprecher: »Welch ein Gesetz, das sich der schwache, verdorbene u. Mensch selbst gibt!«, oder: »Gibt sich der Mensch das Moralgesetz selber, so kann er sich auch davon dispensiren.« So wenig hatten diese Positivisten die besagte Grund- und Hauptunterscheidung in Absicht des Menschen erfaßt! Wie mangelhaft auch in anderer Hinsicht Kants »Moral« seyn mag: den »übersinnlichen Charakter der Menschheit« hob er besonders hervor; und nicht allein im Gegensatz mit dem feinern, französischen Censualismus, sondern auch mit einem deutschen Eudämonismus, welcher denselben wohl begünstigte, und ihm wenigstens da und dort sogar wörtlich zusagte, hatte und hat er große Verdienste, um das höhere Leben sowohl als um die Wissenschaft.

Die »Gesetzgebung der Vernunft«, so wie selbige auf die Ankündigung des Göttlichen zurückweist, und selbst damit zusammenfällt, darf jedoch keine »Thätigkeit« oder »Selbstthätigkeit der Vernunft« genannt werden. Sagte man auch: eine nothwendige, keine freye, zum Unterschiede von jener des Willens; so wäre doch, wie mir dünkt, dem Uebelstande nicht abgeholfen. Denn Selbstthätigkeit gehört einmal nur dem Wil-



len zu; und das Nothwendige im Unterschiede von dem Freyen fällt mit dem Physischen selbst zusammen. Um jenes vor aller menschlichen Thätigkeit Hergehende (wenn gleich, auf die besagte Weise, aus der Menschennatur selbst Hervorgehende) weiter zu erklären oder zu bezeichnen: dazu fehlt, meines Wissens, unserer Sprache ein Wort. Haben wir doch in Absicht dieser Entwicklung der Vernunft selbst zwey Geheimnisse, welche meines Erachtens, keine Wissenschaft aufzuheben oder zu erklären vermag: 1) wie das erziehende Wort (§. 13.) hineinwirke auf den göttlichen Keim, und 2) wie dann, indem er treibt, daher eine Kunde an das Subjekt ergehe (§. 14.); eine Kunde, die als solche wohl ein Bewußtseyn, aber kein Erkennen genannt werden soll, da jedes Erkennen erst eine Hervorbringung des Subjekts seyn kann. Denn eine »gegebene Erkenntniß« ist und bleibt ein Widerspruch, mochte auch ein Jacobi sie von dem »neuen Kritiker« an- und aufnehmen. Jene Geheimnisse aber können uns nimmermehr stören, wenn wir den Standpunkt der Menschheit festhalten: die Wissenschaft kann ja nicht Allwissenheit seyn; und die Wahrheit steht auch hier in der Mitte: zwischen den Nichtswissern und den Allwissern, d. i. zwischen denen, welche alles eigentliche Wissen in Absicht der Sache läugnen oder doch bezweifeln, und denjenigen, welche auf ein absolutes Wissen in dieser Hinsicht oder Bedeutung Anspruch machen.

Soll übrigens, nach dem alten Kritiker, die Vernunft *) geradezu oder als solche in die theoretische und praktische abgetheilt werden; so wollen wir auch in dieser Kantischen Bestimmung gern einen Schritt zum Bessern erkennen: aber was fordert ein Grundsatz der Wissenschaftlichkeit? Wie könnten wir, ohne dagegen zu verstoßen, mit Einem und demselben Worte zwey wesentlich verschiedene Bedeutungen (was in einem frühern Versuche schon bemerkt worden ist) verknüpfen? Das Theoretische aber, an sich ein Formales oder Logisches, und das Praktische = dem Moralischen (in Kants Sinne und in der Sprache so vieler Kantianer) ohne Zweifel ein Reales — sind offenbar wesentlich verschieden, wenn gleich nur auf negative Art. Dagegen kann hier die Fortbildung, auf deutschem Boden, bemerkt werden: die Vernunft I. erst bloß formal, in der Leibnizisch-Wolffischen Schule; dann II. formal und real, in der Kantischen; und jezo

*) Gegen die Willkür eines neuen spekulirenden — oder raffinirenden? — Mystikers sehe man „Sokrates od. üb. d. n. Gegens. z. Christ. u. Phil.“ S. 264. Immer, so wie das Wort der Sache überall dienen soll, entscheidet der Umstand, daß weder die Uebersinnlichkeit neben der Sinnlichkeit, noch die Uebernatur neben der Natur geltend ward. Ist dann, wer gleichwohl das Wort Vernunft in diesem reinen Sinne nicht gebrauchen will, — nicht eben so arm oder „armseelig“ als eigensinnig??



III. nur real — unbedingt real — in der neueren Zeit durch die vereinigten Bemühungen Mehrerer. Wenigstens bildete sich diese Bedeutung immer mehr heraus, und zwar in dem weitem, Leben und Wissenschaft umfassenden, Kreise der Bildung. Im Ganzen ist dieselbe wohl unverkennbar, trotz jedem Nachklang oder Nachschlage jener früheren Bedeutung. Und wie konnte, was so eingewurzelt, durch Angewöhnung und Ansehen in solchem Maße befestigt war, bald dahin schwinden)*? — Auch genügt ja der Verstand vollkommen zur Bezeichnung des Theoretischen in jeder Gestalt**). Die Tiefe sowohl als die Schärfe gewinnt dabey; und ist denn nicht Einfachheit der Charakter jeder ächten Tiefe in der wissenschaftlichen Gestaltung, — im Gegensatz mit jenem Scholasticismus, der sich mit Beyworten schleppt? Freylich, »die theoretische und die praktische Seite« (des Menschen) u. dgl. ist eine gar bequeme Rede. Allein solche ist eben auch ein Nachhall des Aristotelismus, und, genau betrachtet, eine baare Oberflächlichkeit, indem nicht der Verstand dem Willen, sondern der Wille dem Verstand ursprünglich und fortwährend die Richtung gibt, so daß Letzterer auch da, wo er vorleuchtet, durch Ersteren schon bestimmt ist (wie im zweyten Theil gezeigt werden soll).

* * *

*) Lehrb. d. h. Seelenk. S. 263., üb. d. Sprachgebrauch.

**) Das. S. 160. u. w.

Noch wird vielleicht eingewendet: wenn der Vernunft weder die Wirksamkeit, welche nur dem physischen Dinge zukommt, noch die Freythätigkeit, welche zunächst und eigentlich vom Willen allein ausgehen kann, beygelegt werden darf; so ist auch jene Darstellung: der Mensch gibt als Glied der Menschheit sich als Individuo das Gesetz (§. 16.), — eine Art von Metapher. Denn die Menschheit ist hier ohne Zweifel nach der Idee erfaßt; und so fällt die Vernunft, wie solche gesetzgebend eintritt, hier mit dem Gliede der Menschheit zusammen. Allerdings! Denn die menschliche und die individuelle oder subjektive Thätigkeit sind Eines: Frey- oder Selbstthätigkeit. Also davon kann eigentlich erst im dritten Abschn. gehandelt werden. Nur zum Behufe der Darstellung der »Autonomie« (Selbstgesetzgebung), im Gegensatz mit der »Heteronomie«, mag jene Rede wohl gültig seyn. So gehet, meines Erachtens, das Wahre der Stoischen und insbesondere der Kantischen Ansicht bestimmt hervor.

Und vielleicht hat solche Darstellung auch einen besondern wissenschaftlichen Werth, indem sie zwey argen Verwechslungen des Objektiven mit dem Subjektiven in Betreff des sittlichen Gesetzes bestimmt entgegentritt:

I. der Verwechslung dieser Selbstgesetzgebung mit der Selbstthätigkeit, so wie solche nur vom Willen, also vom subjektiven oder individuellen Menschen, ausgehen kann; und



II. der Verwechslung derselben mit der *Sehung*, welche mit dem sittlichen oder »moralischen Satz (Grundsatz, Prinzip der Sittlichkeit) Eines ist, und zunächst oder als Satz dem Verstande zufällt, wie der vierte Abschn. zeigen soll.

Diese zwey Verwechslungen sind mir neuerlich in solchen wissenschaftlichen Schriften begegnet, in denen zugleich Treffliches vorkommt. Aber können, ja müssen sie nicht mittelbar, zuerst für die Wissenschaft und dann selbst für das Leben, sehr verderblich wirken? So viel scheint unlängbar:

1) Ist die Selbstgesetzgebung ein Werk des Willens, des Subjekts als solchen: wo ist dann jener höhere, objektive Grund, welcher die subjektive Thätigkeit ursprünglich und fortwährend trägt? (§. 13.) Ja in welchem Lichte muß dann, als Werk des menschlichen Willens, selbst die moralische Gesetzgebung erscheinen! Dann möchte jener Spott des dogmatisirenden Mystikers über die Selbstgesetzgeber wohl treffen. Wenigstens mag ihm eine solche Darstellung des Moralgesetzes leicht zusagen, und ihn bestärken in seinem Mißgriffe, in seinem groben Irrthume. Und:

2) ist die moralische Gesetzgebung ein Werk des Verstandes: woher schöpft dann eben derselbe, wenn nur diese subjektive Thätigkeit aufgestellt, und jenes Objektive gar nicht aufgezeigt ist? Also wenn nicht der Formalismus, so muß der Materialismus selbst hier obwalten kraft der Folgerichtigkeit. Und

in welchem Lichte muß dann jene Gesetzgebung als Werk des menschlichen Verstandes erscheinen? Wie dort Leerheit, so hier Dürftigkeit; und in der Anwendung natürlich Willkühr, Klügelen, ja selbst unsittliche Maximen in Absicht auf Wahrhaftigkeit, Medlichkeit u. s. w.

Die Grundquelle dieser Verirrungen, in wissenschaftlicher Hinsicht, liegt wohl darin, daß man

a) das metaphysische Objekt neben dem physischen — so wie der nachwirkende Aristotelismus noch immer in dem Letztern das Objektive schlechthin aufstellt — nicht oder wenigstens nicht bestimmt, im vollen Ernste der Wissenschaft, erfaßt, und

b) den Menschen nicht zuvörderst objektiv, nach der Idee, sondern geradezu als Subjekt, logisch, oder höchstens noch ethisch, aufgefaßt, also jenen Unterschied zwischen der allgemeinen und individuellen Menschheit nicht ergründet hatte. Dieser Mangel, ich gestehe es, hat nach meiner Ansicht und Ueberzeugung zeither auf die deutsche Wissenschaft öfters sehr nachtheilig gewirkt, zumal in Verbindung mit jenem Mangel in Absicht des Objektiven *).

Auch sind neuerlich in Schriften, welche sonst zum Theile ein großes Talent und einen zarten, tiefen Sinn für das Höchste der Menschheit offenbaren, über das Moralgesetz selbst Aussprüche ergan-

*) Grundz. d. allgem. Philos. S. 37. u. w.



gen, welche fürwahr kein schönes Licht auf dasselbe warfen. Drey Beispiele :

A. Ein sogenannter Gefühlsphilosoph stellte »den königlichen Menschen über das Gesetz«, indem er von dem Moralgesetz sprach. Wie ganz anders stellt sich die Sache dar, wenn dieses Gesetz zuvörderst nach der Idee aufgefaßt wird! (S. 16.). Und welche Verwechslung des Neinen mit dem Positiven, wenn er dabey den Ausspruch that: »Das Gesetz ist um des Menschen, nicht der Mensch um des Gesetzes willen«! (S. 7.). Ja wenn er zugleich die moralischen Gesetze den »steinernen Tafeln« vergleicht, so hat er das Gesetz mit dem Sake offenbar und gröblich verwechselt.

B. Ein Meister der bekannten Identitätsschule verglich, deutlich genug, das Moralgesetz einer bleyernen Last, welcher ein menschlicher Geist unterliegen sollte u. dgl. So fiel dasselbe natürlich hinweg, obwohl ganz folgerecht — nach jener Wegwerfung der »Moral«! (S. 3.) Und dazu stimmte der Ausspruch eines Mitarbeiters: »Das Kantische Moralprinzip« (als der Ausdruck des Moralgesetzes) »ist gerade die lahme Mähre« ic., d. h. das Schlechteste in Kants Lehre oder »Philosophie«! — Und:

C. Ein Philolog konnte, sprechend für seine Griechen, sich über das Moralgesetz, wie es will, den Zorn, Diebstahl, Hurerey, Ehebruch u. s. w. verbietet, dergestalt aussprechen: »Die freyen Griechen konnten ihre Götter dem

Zwangsgesetze der Menschheit nicht unterwerfen; sie mußten sie frey leben und streben lassen" u. s. w. Solche Gefahr drohet der Ethik von Seite der Aesthetik auf ihrer zweyten, formalen Seite! (Zu §. 10.) Spielet hier nicht die Phantasie mit der unbestimmten Vorstellung des Unendlichen*)? Und wie, das Grundgesetz der Menschheit wäre ein Zwangsgesetz (in diesem Sinne)? Als ein Gesetz der Freyheit haben wir dasselbe vorhin erkannt; und als ein solches wird sich dasselbe im Kreise der subjektiven Menschheit bewähren. Denn Unfreyheit ist mit der Nichtbefolgung desselben verknüpft. (Das Weitere, was die Götter betrifft, fällt der Religionsphilosophie zu.)

Gälten solche Ansichten von dem Moralgesetze, dann könnte von einem innern Zusammenhange desselben mit dem Höchsten der Menschheit überall keine Rede seyn.

§. 18.

Wie das Moralgesetz mit dem „obersten“ (höchsten) Gute und mit dem letzten Zwecke der Menschheit zusammenhänge.

Da hier bloß von demjenigen, was dem Menschen als Subjekt gegeben ist, — nicht von dessen Hervorbringung, insbesondere die Rede seyn darf;

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 91. u. 92.



so kann die »Lehre von den Gütern« hier nicht weiter, als sie diesem Gesichtspunkte zugehört, aufgestellt und entwickelt werden.

Nun haben wir aber von dem Einen, was im Gegensatz mit der materialistischen Ansicht der Dinge als das erste Reale hervorgehet, das Gute sowohl als das sittliche Gesetz abgeleitet. (§. 2. u. 16.) Das Gute nach der Idee und das Moralgesez sind demnach ganz Eines. Auch Letzteres geht als Sache dieser Art, und zwar mit Unbegrenztheit hervor, nämlich in Bezug auf den Menschen, wie dieser zu der Anstrebung des Göttlichen bestimmt ist (§. 9.). Nach der ethischen Ansicht kann freylich dem moralischen Gesetze die Unbegrenztheit nicht beigelegt werden. Denn so wird ja dasselbe aus der Natur des Menschen, obwohl aus der moralischen, abgeleitet. Allein die ethische Ansicht ver trägt sich wohl mit der idealischen, so wie diese, zurückweisend auf die besagte Einheit des Religiösen und Moralischen, zunächst der Vergötterung des Menschen entgegentritt. Wo die ethische Ansicht als solche vordringen soll, da mag sodann jenes Gesetz wohl auch eine Norm oder Regel für die menschlichen Handlungen genannt werden. Und eine bekannte Reflexionsprache mag alsdann, in Bezug auf das weitere Handeln, selbst eine Mehrheit, Regeln und Gesetze aufführen. Aber zuvörderst und nach der tiefsten Ansicht erscheint Ein sittliches Gesetz und damit Ein Gut des Menschen. Soweit gehet die Vorstellung des Stoikers, wel-

her in dem Sittlichen allein das Gut oder Gute sah, selbst auf die Idee zurück. Also

I. nach der Idee gibt es nur Ein Gut des Menschen. Von »Gütern«, welche in der Sinnenwelt liegen, findet sich da überall kein gültiges Wort. Nicht einmal jene Theilung, welche die Güter in zwey Welten verlegt, kann da Statt finden. Denn es ist hier, im gedachten Gegensatz mit dem Materialismus, nur Eines, selbst indem sich das Uebersinnliche zum Sittlichen gestaltet, und die ethische Bestimmung der Sache bereits soweit eintritt.

Wir sehen wiederum das Absolute in seiner Beziehung auf den menschlichen Willen. So steht das Gute dem Angenehmen, das Sittliche dem Sinnlichen *re. entgegen*. Und so ist auch das Gute und selbst das Sittliche objektiv erfasst: *αγαθόν*! Daher »die Liebe zum Guten, das Streben nach dem Sittlichen« u. s. f. Im praktischen Vortrage drang auch diese idealische Bestimmung vor: und sie ward bekanntlich sogar populär. Aber in dem Sinne, welcher den tiefern Grund verkennet, und das Populäre schlechthin für das »Vulgäre« nimmt, mag sie nur dem einseitigen »Wissenschaftler« vorkommen, sey es auch, daß er sich in seinem beschränkten Felde als einen ausgezeichneten »Wirthschafter« zeige. — Aber

II. zufolge der gedachten Reflexionsansicht zerfällt auch das Gut oder Gute in das unbedingte und bedingte (absolute und relative). Daher dann



auch das niedere und höhere, aber ja nicht bloß gesteigerte, Gut; daher auch das oberste oder höchste! — So gibt es denn Güter, himmlische und irdische; so erscheinen hier das »moralisch Gute und physisch Gute« = dem Moralischen und Physischen. Das Niedere, Sinnliche u. s. f. nimmt an dem Ehrenworte (Prädikat) »gut, ein Gute u. dgl. Theil, weil zwischen dem Höheren und Niederen, Göttlichen und Natürlichen u. s. f. kein trennender Gegensatz Statt findet, und weil letzteres bestimmt ist zur Verbindung mit dem ersteren und so, wenn auch durch Unterordnung, zur Aufnahme in die Region desselben. Jeder »Wohldenkende«, d. i. Gutgesinnte, setzt diese Beziehung (Relation) des Niederen auf das absolut Höhere voraus, wenn er ein Angenehmes, Brauchbares, Nützlichendes u. dgl. »guta*) nennt. Ja

1) es wäre Pedanterie, wenn das Beywort »bedingta« neben dem »Gutens« in dieser Hinsicht überall, zumal im Lebenskreise, gefordert, oder jene idealische Bestimmung schlechthin geltend gemacht, und folglich der Gebrauch des Worts: »gut, ein Gute u. s. f., auf das Sittliche eingeschränkt würde. Aber

2) wo jene Voraussetzung nicht Statt findet; wo vielmehr das Wort »guta« und dann sogar »himme-

*) Vom „Guten“ nach dem Begriffe der bloß physischen Zweckmäßigkeit darf hier keine (weitere) Rede seyn.

lisch« oder »göttlich« über ein Sinnliches als solches, zumal als vorliegenden Gegenstand des Genusses, erschallt, so daß wohl der sinnliche Ernst recht auffallend, aber kein Funke jener Beziehung sichtbar wird: da müssen wir einen argen Mißbrauch des Wortes bemerken, und solchem Unwesen um der Sache willen kräftig begegnen. Ja, soll nicht die Wissenschaft auch in dieser Hinsicht dem Leben vorarbeiten? Wenigstens ward zeither zwischen dem »Guten« und »Angenehmen«, und besonders zwischen »gut Leben« und »wohl Leben« schon öfters bestimmt unterschieden. Treffend war z. B. die Frage (Nephtke), womit das letztere, selbst im gesellschaftlichen Kreise, dem ersteren entgegenstellt, d. h. an dessen Stelle gesetzt, wurde. Jedoch so ist die Sache schon subjektiv erfaßt.

* * *

Mit dem Einen Gute nach Nr. I. und mit dem obersten oder höchsten Gute *) nach Nr. II. fällt der Eine und der letzte Zweck des Menschen, wie der Menschheit, zusammen, wenn nicht darnach die Frage ist, was irgend Einer sich zum Zwecke macht, sondern was er sich dazu machen soll. Also auch in Absicht des Zweckes gilt hier

*) Ob Gott oder die Tugend, nach der Ansicht der Stoa und des kantischen Kriticismus, das höchste Gut sey: davon an seinem Orte!



allein die objektive Betrachtung. Nur soweit kann die bekannte Lehre von den Zwecken („defini-
finibus“) an diesem Orte vorkommen.

So gehet nun eben zuerst jener Strebe-
punkt hervor, mit welchem das Moralgesez ganz
Eines ist: das Göttliche dem Menschen zu seiner
Anstrebung vorgesezt. Und zugleich erscheint, wie
man sieht, der Idealpunkt, welcher, eingehend
in das Reich der Menschheit, nie völlig erstrebt wer-
den kann. Ja so betrachtet, fällt das sittliche Ge-
sez mit dem Zwecke der Menschheit ganz zusammen.

Aber auch da müssen wir, zufolge jener Grund-
sezung in sachlicher Hinsicht (§. 1.), auf mehr als
Eine Seite den Blick richten:

A. Da, wie man sieht, auf dem höchsten
Standpunkte nur Ein Zweck erscheint; so stellet
sich alles Andere nur als Mittel dar: das Sinn-
liche, Verständige und selbst das Aesthetische, soweit
es ein Formales und folglich von dem Uebersinn-
lichen oder, was hier dasselbe heißt, Sittlichen
wesentlich verschieden ist. Daher die ganz einfache
Sezung:

Zweck und Mittel,
und indem man pädagogisch aufsteigt, oder hinaus-
sieht auf das äußere Leben, wie durch Anwendung
der Mittel der Zweck erreicht wird, also Jemand
erst durch jene zu diesem kommt, — das Umge-
kehrte:

Mittel und Zweck.

Jedoch bey dem Blick auf die Sache und dann in das Innere des Menschen stellet sich immerhin der Zweck vor den Mitteln auf; und dieser Ansicht saget dann jenes Bekannte zu: »Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen« (qui vult finem, debet velle et media), — abgesehen hier von dem Gemeinen, was sonst auch bey diesem Ausdrucke sich einfinden mag.

Also das Eine (absolut oder wahrhaft) »Höhere« ist Zweck; alles »Niedere« Mittel dazu: so ist jenes vorgelegt, so dieses gegeben oder bestimmt. Wenn aber das Erstere in seiner Beziehung auf den Willen das Gute, und das Letztere, wie es der Neigung als solcher zusagt, das Angenehme heißt; so kann auch gesagt werden: das Gute (S. 2.) ist Zweck, alles Angenehme nur Mittel, nach dieser Bestimmung. Und allerdings kann an die Stelle des Guten das »Moralische«, und an die Stelle des Angenehmen das »Physische« treten. Nur fasse man unter diesem Worte nächst dem Sinnlichen auch jedes Formale auf! Denn immer muß zugleich gesetzt werden, daß die verständige und verfeinernde Bildung zur sittlichen, wie das Mittel zum Zweck sich verhalte. Gar leicht dringt sonst der Intellektualismus vor, welcher, wie bekannt, »die Bildung des Geistes und Herzens« aufführt, oder, wenn er auch dafür die »geistige und sittliche« setzt, doch immer dem Verständigen den ersten Platz anweist, und mit dem



glänzenden Beyworte »geistige« dasselbe auszeichnet. Mittelbar, zumal in dem weiteren Kreise, hat dieser Mißgriff sehr verderblich gewirkt, wie unschuldig er auch, nach dem pädagogischen Gedankengange verrachtet, scheinen mag. Er begünstigte wenigstens die raffinirende Bildung, die einseitige Aufklärung u. s. w. — Uebrigens ist, wie man weiß, auch die religiöse Bildung immer voraus oder zugleich gesetzt, wenn oder wo die moralische als Zweck aufgestellt wird: §. 4. Die letztere ist ja an diesem Orte nur darum ausgesprochen, weil hier die ethische Ansicht vorwalten soll. In dieser Rede von der Bildung aber fällt eigentlich der Blick auf jenes Objective zurück. — So erscheint der objective Zweck aus dem Gesichtspunkte der Idee, wie allerdings auch die Ethik von selbigem ausgeht. Aber

2) auf dem Standpunkte, welcher die Idee voraussetzt, oder darauf sich gründet, und zugleich mit der Wahrnehmung des Sinnlichen verknüpft ist, zerfällt dieser Zweck in den unbedingten und bedingten. So wird auch das Niedere, wie es um des Höheren willen gesucht werden soll, Zweck genannt, eben weil der sittlich Handelnde es bezwecket, beabsichtigt, und eben dadurch jenes, wie den Zweck durch das Mittel, erstrebet. Und natürlich zeigt sich der bedingte Zweck als eine Vielheit; denn diese Zwecke sind mit jenen Mitteln ganz Eins. Daher die alte, scholastische Bestimmung:

untergeordnete Zwecke (*fines subordinati*) und höchster oder letzter Zweck (*finis supremus*) — Endzweck.

Nach erhellet nun, daß die reine ursprüngliche »Zwecksetzung« mit der gedachten Gesetzgebung, wie solche von der Vernunft überhaupt ausgeht, ganz Eines ist. Und so wie diese Gesetzgebung ohne die Entwicklung der menschlichen Vernunft zum Gewissen, und der menschlichen Freyheit zum Willen nicht Statt finden kann: so erscheint eben in dieser Entwicklung der Einen sittlichen Anlage die nächste (reale) Möglichkeit oder, wenn man lieber will, der nächste objektive Grund in Bezug auf die Wirklichkeit, welche vermittelt der subjektiven Thätigkeit, im tiefsten Sinne, hinzukommen soll. Erst an das sittliche Gesetz, wie dieses mit dem Gewissen innerlich zusammenhängt, kann sich die sittliche Gesinnung anschließen. Die unsittliche aber, deren Möglichkeit zugleich gesetzt ist, kann wenigstens erst nach dem Eintritte desselben zu Stande kommen. Und wenn die sittliche Anlage, Reim (§. 8.) das sittliche Gesetz aber auch Trieb (§. 16.) genannt werden kann; so entsteht insbesondere die Frage, wie sich dieser Trieb zu der Triebfeder, welche von jener Gesinnung nicht trennbar ist, gestalten möge? Ja, muß nicht, wo es nun auf Lebendigkeit, Freythätigkeit u. s. w. ankommt, die Triebfeder besonders hervorgehen?

Dritter Abschnitt:

von

der sittlichen Triebfeder.

§. 19.

Wie die sittliche Triebfeder von dem Gesetze der Sittlichkeit ausgehe. — Unterschied zwischen Trieb und Triebfeder.

Mit der Ankündigung des Göttlichen fällt das Gewissen, rein betrachtet, zusammen: §. 3. Eben darin liegt eine Anforderung: §. 14. Und so findet sich nun im Gewissen zugleich der höhere Antrieb, ursprünglich und fortwährend gedacht. Alle diese Worte gelten noch dem gedachten, objektiven Grunde in seinem Verhältnisse zum Subjekte. Und immer näher auf letzteres weist die Stufenfolge:

Ankündigung, Anforderung, Antrieb. Auch sehen wir, wie da, wenn das Wort überall nur um der Sache willen schätzbar ist, der Genius der deutschen Sprache uns wieder so schön zu Hülfe kommt!

»Wer darf dem höheren Antriebe in sich widerstehen?« fragt der rechtschaffene Mann. Offenbar

ist dieser Antrieb ein Gegebenes, ein Objectives in dem metaphysischem Sinne. In der Sprache der Poesie, so wie selbige mit jener des Lebens zusammenhängt, heißt dieser Antrieb »schön, göttlich, himmlisch«. So dringt die Idee wiederum vor. Allein wiefern im Felde der Wissenschaft jene Bestimmung nach dem Begriffe der Freyheit vortritt: so müssen wir den Einen höheren Antrieb zuvörderst sittlich nennen. Denn also entspricht er dem sittlichen Gesetze und hiemit der Einen sittlichen Anlage, woraus er auf solche Weise hervorgeht.

Und gleichwie die Vernunft, als erster Bestandtheil der Anlage zur Sittlichkeit aufgefaßt, einen Gegensatz der Sinnlichkeit bildet: so stehet der sittliche Antrieb dem sinnlichen entgegen. Auch »vernünftig« mag der erstere heißen, wenn die Vernunft von dem bloßen Verstande sowohl als von der Sinnlichkeit scharf unterschieden wird. Daher auch der »Antrieb der Vernunft«. Aber frey, zumal Antrieb der Freyheit kann selbiger nicht genannt werden, weil er mit dem Gewissen, dieser Stimme der Vernunft, zusammenhängt. — Sieht man mehr auf die Anlagen, als auf die gedachte Beziehung in subjektiver Hinsicht; so erscheint der Trieb an der Stelle des Antriebs. Für den »Trieb«, welcher ehemals (als „stimulus“) nur im Sinnlichen galt, bildete sich in der deutschen Sprache allmählig dieselbe weitere Bedeutung. So unterschied besonders Reinhold den »uneigennütigen und eigennütigen Trieb«, als gleichbedeutend mit



dem sittlichen und sinnlichen. Sogar den »moralischen Instinkt« führt man uns dergestalt auf, wohl unterschieden von dem »physischen«. — Noch ist indessen, nach diesem Gange der Bildung, 1) der »sittliche Trieb« nicht so ansprechend, als der sittliche Antrieb; und noch dringet 2) in dem Worte »Trieb« die sinnliche Bedeutung leicht vor, obwohl zu gleicher Zeit die »sittliche Triebfeder« stets geltender ward.

Wie zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, so findet nun auch zwischen dem sittlichen und sinnlichen Triebe bloß der unterscheidende Gegensatz Statt. Der sinnliche Trieb ist daher an sich keineswegs böse, oder ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens. Wer also von der »Ausrottung sinnlicher Triebe« u. dgl. spricht, hat das Grundverhältniß des Uebersinnlichen zum Sinnlichen nicht erfaßt. Untergeordnet, nicht unterdrückt, soll das letztere werden! Wohl gebietet die Stimme der Vernunft Unterdrückung der sinnlichen Lust, Begierde: aber nur so weit, als diese dem sittlichen Gesetze widerstrebt.

In den Trieben als solchen ist nur Objektives, indem der sittliche Trieb dem metaphysischen Objekte, und der sinnliche Trieb dem physischen entspricht. Aber die Triebfeder als solche ist ein Subjektives. Denn so wie nun, im gesetzten Falle, der Mensch als Subjekt oder handelnd eintritt: so wird entweder der sittliche oder der sinnliche Trieb (Antrieb) zur Triebfeder, indem er, der Handelnde, ent-

weder 1) die Stimme der Vernunft befolgt, oder 2) dem Zuge der Sinnlichkeit, im Widerspruche mit jener, sich hingibt. Daher a) in dem einen Falle die sittliche Triebfeder, und b) in dem anderen Falle die sinnliche Triebfeder.

Dabei aber ist das Subjekt nicht allein getrennt von jenem Objecte, welchem die Anerkennung gebührt, sondern auch demselben entgegengesetzt. — Also in jedem Falle entsteht die Triebfeder erst aus dem Triebe, und zwar mittelst der Selbstthätigkeit. Darum werden auch dem Thiere ic. bloß »Triebe«, aber keine Triebfedern zugeschrieben, sey es auch, daß sonst der Sprachgebrauch in Ansehung dieses Wortes noch schwankte, indem man öfters die menschlichen Triebe als solche noch »Triebfedern« nennt. So waltet in dieser Rede die metaphorische Bedeutung, während bereits die »sittliche Triebfeder« recht eigentlich klingt. —

Aus dieser Bestimmung folgt, daß, wie zwischen dem sittlichen und sinnlichen Triebe der (bloß) unterscheidende Gegensatz, so zwischen der sittlichen und sinnlichen Triebfeder der trennende Statt finde. Denn in dieser findet sich das »Sinnliche« nicht 1) als untergeordnet, wie eben der Gegensatz in die ächte, schöne Einheit sich auflöst; nicht 2) als solches, d. i. bloß neben dem Uebersinnlichen, wo eben bloß der erste Gegensatz Statt findet: sondern 3) im Widerspruche mit dem Uebersinnlichen, indem es an dessen Stelle praktisch gesetzt ward: und die sinnliche Triebfeder



ist folglich ganz Eins mit der unsittlichen. Daher die verschiedenen Ansichten des Sinnlichen! Dem Dichter zeigt sich dasselbe gern unter Nr. 1. Diese Ansicht dringt bekanntlich in Schillers »Briefen über die ästhetische Erziehung« 10. vor, wo er, selbst ein warmer Freund der kantischen Moralphilosophie, doch gegen den kategorischen Imperativ (nicht ganz ohne Grund) sich erklärt. Dem Anthropologen erscheint das Sinnliche bloß neben dem Uebersinnlichen: darum findet er dasselbe »unschuldige«. Und wie muß dasselbe einem »Moralisten«, welcher den nicht-trennenden Gegensatz in den trennenden umsetzt, erscheinen? —

Nach der wissenschaftlichen Erklärung können wir nun auch die bekannte, symbolische Sprache anwenden, jedoch den tiefen, metaphysischen Grund derselben nicht verkennend: a) der sittliche Trieb verhält sich zu dem sinnlichen Triebe wie der Himmel zur Erde; aber b) die sittliche Triebfeder verhält sich zu der sinnlichen, d. i. unsittlichen, wie der Himmel zur Hölle. So kann erstere auch »die himmlische, göttliche« 10. heißen.

Und wie der sittliche Trieb der sittlichen Triebfeder, ursprünglich und fortwährend, zum Grunde liegt: so erscheint in selbiger das Subjektive mit dem Objektiven vereinigt, so kann eben darum der wissenschaftliche Blick bald das Eine bald das Andere besonders erfassen und hervorheben.

§. 20.

Die objektive und subjektive Seite der sittlichen Triebfeder : Beweggrund und Bestimmungsgrund. —
das mystische und stoische Extrem.

Indem der höhere Antrieb, nach unserer Ansicht, der sittlichen Triebfeder immerhin zum Grunde liegt, kann jener in dieser aufgefaßt werden. Und richtet man eben auf solche Grundlage den Blick; so erscheint jener Antrieb immer zugleich, ja zuerst, in dieser Triebfeder; und füglich heißt dann letztere

I. Beweggrund oder, nach der älteren Schreibart, Bewegungsgrund: so wie sie als solche, d. i. in ihrem Unterschiede von dem Antrieb' erfaßt,

II. Bestimmungsgrund heißt; denn mit der Selbstbestimmung, ohne welche die Triebfeder nicht eintritt, hängt dieser Grund zusammen.

Wir unterscheiden daher an der Einen sittlichen Triebfeder zwey Seiten: die objektive und die subjektive (immer vorausgesetzt jene höhere Bedeutung des Objektiven an diesem Orte, in dieser Stellung!); und wir sehen, wie treffend oder glücklich das »Bewegende« der ersteren, und das »Bestimmende« der letztern entspricht: »Gott und der Mensch«, in der Sprache des Lebens! Nämlich der Mensch als Subjekt betrachtet. Denn wird er als Glied

der Menschheit erfaßt, so erscheint ja der objektive oder göttliche Grund zugleich in ihm *).

Und wo nun die sittliche Triebfeder sich findet, da ward dieser Grund (wenn das Wort erlaubt ist) subjektivirt: er findet sich nun auch im Subjekte als solchem. Auch das menschliche Individuum, also irgend eine menschliche Individualität, ist dann im Besitze des Göttlichen. Nicht bloß als Anlage, im bloßen Naturwesen, oder sofern er Glied jenes Ganzen ist, kommt dem Menschen nunmehr ein Göttliches zu. Ja, soweit das endliche Vernunftwesen des Einen wahrhaft Göttlichen empfänglich ist; so lebet dann selbiges im Menschen (als Subjekt): es ward sein »Geist« (als Beschaffenheit und in jener höhern Bedeutung), mithin sein Eigenthum, wie sein »Lebensprincip«. Und es ist nicht eine mythische Formel, sondern die tiefste, metaphysische Bestimmung: der Mensch wird, im gesetzten Falle, von Gott, beseelt, belebt, getrieben. Aber, sehen wir zugleich, dieses belebende Princip ist, wie es ursprünglich eintritt und fortwährt, überall nicht ohne die menschliche Frey- oder Selbstthätigkeit. Wie also dort in der sittlichen Triebfeder die objektive Seite hervorging: so zeigt sich hier der höhere Antrieb, in welchem zuerst nur Objectives erscheint, auch subjektiv. Und auch hier bietet sich die doppelte Bestimmung dar:

*) Lehrb. d. h. Seelenl. S. 42.

1) nach der Idee als solcher ist der Beweggrund und hiemit die sittliche Triebfeder selbst — Gott; aber 2) nach dem Begriffe der Freyheit, wie nun dieser nicht bloß im Menschen als Gliede der Menschheit ein absolut Höheres aufweist, sondern auch denselben als freythätiges Einzelwesen dem Natur-Individuum entgegengesetzt, — ist die sittliche Triebfeder ein Erzeugniß des menschlichen Willens, in der Richtung auf das Eine, was in jedem Sinne des Wortes absolut ist.

Auch hier soll keine dieser Erklärungen die andere aufheben, wohl aber eine die andere gehörig bestimmen. Und vorausgesetzt die Idee, wie selbige nimmermehr eine Trennung der endlichen Vernunft von der unendlichen zuläßt; so müssen wir da, im Felde der Wissenschaft, zuvörderst die ethische Ansicht der Vernunft und Freyheit festhalten: a) das Bewegende geht sonach von der Vernunft aus, wie diese als Gewissen eintritt; b) das Bestimmende aber von der Freyheit, wie diese zum Willen, und hiemit zur Freythätigkeit entwickelt ist.

Dort, selbst im Gewissen, ist ja noch das Objektive, obwohl zunächst an das Subjekt gerichtet; hier aber, in der Freythätigkeit, beginnt eigentlich das Subjektive, muß gleich die Freyheit, im Vergleiche mit selbiger, auch ein Objektives genannt werden (S. 9.). Indem jedoch die Vernunft, wenn der Mensch dem Göttlichen huldigt, in ihm verwirklicht oder zum Geiste der Wahrheit und Tugend entwickelt wird; so durchdringen sich das Ob-

jektive und Subjektive in der sittlichen Triebfeder. Nur besteht darum nicht minder jene Unterscheidung zwischen Antrieb und Triebfeder, zwischen dem, was dem Menschen als Subjekte gegeben, und dem, was von ihm erzeugt oder hervorgebracht wird. Und sagt man dabey von Jemanden, daß er sich selbst antreibt; so fällt dieser Antrieb eigentlich mit der Selbstbestimmung zusammen; immer setzt er jenen voraus. Auch folget schon aus dem Gesagten, wie die Selbstständigkeit, wenn und indem sie, mit der Selbstthätigkeit verknüpft, auf das menschliche Individuum übergeht, zu nehmen sey. Immerhin ist dieses zuerst abhängig von jenem höhern, gegebenen Grunde, erscheine nun selbiger nach der idealischen Ansicht als solcher in Gott, oder nach dem ethischen Gesichtspunkte als solchem in der sittlichen Natur des Menschen, also in diesem, wenn er als Glied der Menschheit betrachtet, oder dem bloßen Naturwesen entgegengesetzt wird. — Mögen diese wissenschaftlichen Anwendungen jener Kardinal-Unterscheidung das völligere Licht verschaffen!

Was muß aber wohl eintreten, wenn Jemand als Denker sein Auge nach der Idee oder nach dem Freyheitsbegriff einseitig richtet?

A. Wird die Idee so in das Auge gefaßt, daß hiebey der Freyheitsbegriff, wie dieser den Menschen als freythätiges oder handelndes Wesen aufstellt, ganz aus dem Gesichte schwindet: dann erscheint natürlich nur jener objektive Grund, ja das Objekt in sensu eminenti, d. i. Gott. Und na-

nürlich stellet sich dann unter dem Worte »Mensch« bloß ein Abhängiges dar. Von einer Selbstthätigkeit oder Selbstständigkeit kann da schlechterdings keine Rede mehr seyn. Daher ward neulich selbst in »philosophischen« Schriften gesagt: »Nicht der Mensch handelt eigentlich, sondern Gott ist es, der im Menschen handelt.« u. dgl. Nämlich, wo Gutes geschieht, oder gut gehandelt wird! (Nur Ein neuer Idealistiker ließ auch den bösen, wie den guten, Geist im Menschen handeln: und daß eigentlich der Mensch selbst, wie er auch beschaffen sey, nicht handle; dieß, sagt er, ist im strengsten Verstande wahr.) — So gründet sich der Mysticismus auch von dieser ethischen Seite allerdings, seiner Möglichkeit nach, in der menschlichen Natur; und er entwickelt sich bey solcher Einseitigkeit: das Subjekt wird von dem Objecte verschlungen, d. h. dem Auge des Geistes entrückt!

B. Dringt hingegen der Freyheitsbegriff dergestalt vor, daß man über selbigem die Idee ganz aus dem Auge verliert: dann ist natürlich die Selbstthätigkeit und hiemit die Selbstständigkeit das Einzige, was erscheinen, was zum Bewußtseyn und zur Sprache gelangen kann. Von einer Abhängigkeit ist hier keine Rede. Denn die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur, vom Aeußeren, wird allein und dann schlechthin aufgestellt, also in eine absolute verwandelt. Daher geht auch das Moralische schlechthin als das Absolute hervor. Selbst-



ständig, unabhängig von dem Religiösen; soll dasselbe seyn. (§. 4.) Daher die »reine« oder, nach dem Ausspruche eines spekulativen Mystikers, »gottlose Morala. — So ist der Stoicismus auch von dieser Seite in der menschlichen Natur gegründet; und diese Einseitigkeit treibt ihn hervor; das Objekt wird von dem Subjekte verschlungen! —

Also findet sich Wahres auf jeder Seite. Wie aber nur die eine oder die andere Ansicht verfolgt wird, so entschwindet selbst dieses Wahre, eben vermöge des Fortgangs. Unstreitig gebührt

a) der Mystik im Vergleiche mit der Sophistik, und selbst mit dem Leeren Verstandeswesen, eine besondere, rühmliche Auszeichnung. Allein indem sie den Blick von der menschlichen Selbstthätigkeit abzieht, ja dieselbe aufhebt, verwandelt sie den Menschen in ein bloßes Naturwesen; und mit dem Naturalismus trifft sie auf dieser Seite zusammen. — Und wohl verdient auch

b) die Stoa in Vergleichung mit Epikurs Schule eine schöne Auszeichnung: negativ, zumal im scharfen Gegensatze mit der sinnlichen Triebfeder als solcher, geht die gute und schöne Seite des Stoicismus hervor. Allein wenn jetzt das Subjekt, also das Ich, und zwar bloß im Gegensatze mit dem Aeußern als solchem obwaltet; dann wird das »Selbst« der eigentliche Zielpunkt des Handelnden, dann entwickelt sich endlich die »Apathie«, welche mit der Wollust des Epikuräers im Grunde

zusammen trifft. Denn die Selbstsucht waltet da überall ob: und bloß der Stolz zeichnet noch die stoische aus.

Aber unbeschadet dem Erhabnen, Männlichen u. c., was sonst im Stoicismus liegt, sey dieses bemerkt, zumal a) wie auch hier, in religiöser Hinsicht, der Sinn besser seyn kan, als das Wort, und b) wie der Stoiker besonders auf dem Standpunkte der sittlichen Reflexion, verglichen mit dem Lüßlinge, dem Sklaven der Sinnlichkeit u. s. f., erscheinet! Insoweit zeigt sich hier im Stoicismus die Würde des Menschen. (§. 11.) Und nach dem bekannten Verbande der neu-europäischen Kultur mit der ältern, klassischen gewährt dieser Punkt dem philosophischen Denker stets einen würdigen Stoff.

Wir sehen jedoch zugleich, daß und wie sich die Extreme auch hier, in mehr als Einer Hinsicht, berühren. Wie insbesondere der Mystiker, indem er vom Sittlichen absah, oder dasselbe gar theoretisch bekämpfte, in das Sinnliche praktisch herabsank: das lehret die Erfahrung, das zeigt, leider! durch mehrere Beispiele die Geschichte der Religion.

Vorausgesetzt nun das Wahre des Stoicismus in Bezug auf den objektiven, göttlichen Grund, wie er dem Menschen stets, ursprünglich und fortwährend, gegeben wird; so können wir die sittliche Triebfeder insbesondere als Bestimmungsgrund näher betrachten.



§. 21.

Ob die sittliche Triebfeder, als Bestimmungsgrund erfaßt, Achtung oder Liebe zu nennen sey? — Eine „kritische“ und eine idealistische Einseitigkeit.

In der sittlichen Triebfeder als solcher, d. i. unterschieden vom sittlichen Antriebe, so wie dieser von der Anforderung ic. ausgeht, findet sich die Anstrebung des Göttlichen. Daher:

Ankündigung, Anforderung, Antrieb;
Anstrebung.

So tritt die objektive oder göttliche Seite vor; so erscheint, nach unserer bisherigen Darstellung, nur Ein Wort für die subjektive oder menschliche Seite, in diesem Sinne des letzteren Wortes.

Und wie erscheint die Anstrebung auf dem ersten Wege der Bildung, im Anfange der sittlichen Thätigkeit? 1) Eines ist dem Menschen zur Huldigung oder Anstrebung vorgesetzt; 2) huldigt er nun dem Einen Höheren, so schlägt dieses das Niedere, Sinnliche insofern nieder, als ein Widerstreben von dessen Seite Statt findet. Noch ist aber die Sinnlichkeit der Vernunft nicht untergeordnet. Auf dem Wege der ersten, natürlichen Entwicklung erhält jene bekanntlich einen Vorsprung, ein Uebergewicht: und durch die Umgebungen wird sie mächtig verstärkt. Daher die Macht der Neigung oder Neigungen, wie solche aus dem Schooße der Sinnlichkeit hervorgehen. Die Kraft, diese zu ordnen, zu beherrschen, setzen wir voraus,

so wie dieselbe von dem Vermögen abstammt. (§. 12)
 In dem Augenblicke nun, wo der Mensch, irgend
 Einer, zum Göttlichen aufstrebt, also dem Gewis-
 sen folgt, oder, wenn man lieber, das Gesetz der
 Sittlichkeit befolgt: da ist in ihm zunächst Selbst-
 verläugnung, Selbstüberwindung, Selbst-
 beherrschung. Nur die Wichtigkeit der Sache
 konnte auch diese Vielheit der Worte gestalten. Und
 kein Mönchisches, was hinzukam, soll jene unse-
 rem Blick' entziehen. — Sey es nun, daß die
 Selbstverläugnung, in diesem reinen Sinne, da
 und dort im einzelnen Falle besonders hervorgehe:
 das Allgemeine, was darin liegt, daß sie mit dem
 Gange der menschlichen Bildung dergestalt verknüpft
 ist, wird dadurch nicht aufgehoben.

Welches Wort sollen wir nun wählen, um die
 sittliche Triebfeder, wie sie da waltet, zu bezeich-
 nen? Der Geist unserer Sprache gibt uns das
 gewichtige Wort: »Achtung«. Ist dasselbe nicht
 treffend zur Bezeichnung jener Triebfeder, welche
 auf einer Seite zum Göttlichen aufstrebt, und auf
 der andern zugleich das Sinnliche, so weit es wi-
 derstrebet, niederschlägt, d. h. unterordnet und eben-
 dadurch in die Region des erkern aufnimmt?!

Auf solche Art steht die Achtung der (bloßen)
 Neigung entgegen. Die Achtung hat demnach als
 solche eine Richtung auf das Uebersinnliche. Erst
 auf dem abgeleiteten Standpunkte der Reflexion er-
 scheint dann »die Achtung für Tugend, Recht, Un-

schuld, Wahrheit, Freiheit u. s. w. Selbst die Achtung für das Gute oder für das »Moralgesetz« ist, streng genommen, eine pleonastische und insoweit populäre Redensweise. Wohl aber können wir, da eben das Absolute in seiner Beziehung auf den Willen (§. 2.) das Gute heißt, hier vom Anfange des Guten reden, wie nämlich dasselbe vermittlest solcher Thätigkeit in den Menschen als Individuum tritt. Also

1. im Anfange des Guten ist die sittliche Triebfeder Achtung.

Aber wie gestaltet sich dieselbe im Fortgange des Guten? Vermöge der weitem Thätigkeit, in der Richtung auf das wahrhaft Göttliche, wird das Niedere demselben immer mehr untergeordnet. Ja es wird das Sinnliche dem Uebersinnlichen zugewandt. So schließt die Neigung an die Achtung sich an. Es entsteht eine Geneigtheit zu dem Guten: Lust (Wohlgefallen) an demselben, eine Freude in dessen Vollbringung u. s. w. Mit Recht heißt diese Geneigtheit oder Neigung schön: so unterscheidet sie sich von der bloßen Neigung, welche dann wohl auch die sinnliche, im Vergleiche mit der sittlichen, genannt werden mag. Denn letztere ist durch die Achtung bestimmt. Und so wie diese von der Vernunft, die Neigung aber als solche von der Natur oder Sinnlichkeit abstammt: so findet sich dann Einheit der Vernunft und Natur, freylich keine vollendete (absolute), aber doch eine stets größere. Und nicht durch Verschmelzung oder Ver-

ordnung, sondern (wie man sieht) Unterordnung des Natürlichen unter das Göttliche ergibt sich diese Einheit. So vermählt sich der Himmel mit der Erde im Kreise der handelnden Menschheit! —

Wohl bedürfen wir also wieder ein ausgezeichnetes Wort, um der Sache willen; ein Wort, welches die sittliche Triebfeder auf dieser Stufe der Bildung eben so glücklich zu bezeichnen vermöge: und da gewährt uns der Geist unserer Sprache die »Liebe«. Treffend bezeichnet dieses Wort die besagte, schöne Geneigtheit, Leichtigkeit u., so wie jenes »Achtung« die Mühe, den sittlichen Kampf auf der niedrigeren Stufe u. s. w. Also

II. im Fortgange des Guten ist die sittliche Triebfeder Liebe.

Nach dieser wissenschaftlichen Zergliederung kann gesagt werden: die Liebe ist jedesmal Achtung, aber die Achtung ist nicht jedesmal Liebe. Wer nicht zuvörderst (wahrhaft) achtet, der liebt nicht eigentlich: er begehrt oder empfindet bloß. Darum wird dem Lustlinge, dem Sinnlichgestimmten u. s. f. »die Liebe« abgesprochen, wie oft er auch mit dem Worte um sich werfen mag.

Aber diese Bestimmung setzt voraus, daß nicht die bekannte Reflexionsprache: »eine höhere und eine niedere Liebe, moralische und physische, sittliche



und sinnliche, oder gar sittliche und unsittliche, feusche und wollüstige (!) u. Liebes — eben vor-
 dringe. Sey auch diese Sprache in einem gewis-
 sen niedrigen Kreise noch immer nicht ganz entbehr-
 lich: unter allen wahrhaft Gebildetern drang doch
 zeither die höhere, idealische Bestimmung vor.
 Scharf trat sonach die Liebe der bloßen, wenn auch
 »raffinirten«, Begierde, dem bloßen Triebe und
 besonders der »Wollust« entgegen. Denn als be-
 stimmender Grund, wie selbige in jenem Unsittli-
 chen als solchem ist, ward die Wollust hier aufge-
 faßt. Und nach dieser Ansicht fielen von selbst alle
 jene Unterscheidungen weg. Aber es ist merkwür-
 dig, wie auch in Ansehung dieses Gegenstandes der
 Tiefsinn, zufolge der Idee in ihrer Verbindung
 mit dem Gefühle, im Lebenskreise hervorging,
 während im Gebiete der Wissenschaft noch öfters
 der Scharfsinn mit jenen Unterscheidungen scho-
 lastisch spielte, und dabey die Miene des Tieferen
 oder Höheren annahm. (§. 5.) Geht die Wissen-
 schaft von der Idee aus; ist sie also zuvörderst Me-
 taphysik (§. 1.): dann ist es ihre Sache, die reine
 oder tiefere Bedeutung, welche dort, auf jenem
 Bildungswege, sich allmählig erhebt, zu ergreifen,
 sie völliger herauszubilden, und so dem Leben im
 weiteren Kreise wiederum vorzuleuchten. Selbst »die
 pathologische und praktische Liebe« von Kant, selbst
 diese Unterscheidung scheint daher jetzt wohl ent-
 behrlich.

Fraget man nun, was sonach die Achtung und die Liebe eigentlich sey; so dürfte indeß folgende Erklärung genügen:

1) Achtung ist diejenige Stimmung eines menschlichen Geistes, welche entsteht, wenn und wann der Mensch dem Göttlichen ursprünglich huldigt, oder, in einer bekannten, neueren Schulsprache, »das Moralgesetz in seine Maxime aufnimmt«; und

2) Liebe ist gesteigerte Achtung, oder die Achtung mit der Neigung verbunden, also — aber auf die bestimmte Weise! — Einheit der Vernunft und Natur, des Himmlischen und Irdischen u. s. w.

Allerdings kann auch die Liebe schon im Anfange des Guten erscheinen: sie erscheint nothwendig also, wenn die Idee als solche vortritt, die Zukunft mit der Gegenwart, den Fortgang mit dem Anfang verbindend. Denn so entsteht die univervelle Ansicht, selbst im Kreise menschlicher Individualität.

Und allerdings kann auch die Liebe nicht schlecht hin als ein Subjektives (= Bestimmungsgrund) aufgestellt werden. Jener objektive, göttliche Grund währet ja fort *), indem die Thätigkeit des menschlichen Subjekts, in solcher Richtung, eintritt. Und wer da sein Auge ferner nach der Idee als solcher

*) Es gibt also keine „sich selbst überlassene Vernunft“, oder keinen „sich selbst überlassenen Menschen“ (in diesem Sinne).



richtet, oder dadurch seine Ansicht bestimmt: der sieht natürlich in der Liebe nur Gnade oder die Gabe der Gottheit, eine himmlische Flamme u. s. w. Ja, in der Liebe erblickt ein Solcher dann nothwendig schon die Wärme, die Kraft, das Leben, kurz die sittliche Reinheit und Stärke, welche, dem Gesetze der menschlichen Bildung zufolge, erst späterhin und zwar nicht ohne die Thätigkeit des Menschen eintreten kann.

Fast man auch die letztere zugleich ins Auge, aber so, wie selbige im ganzen Umfange eines wahrhaft sittlichen Lebens als solchen erscheint: dann stellt nicht sowohl die »Achtung«, als die »Liebe« sich dar. Nur im einzelnen, besonderen Falle, wo das sittliche Gesetz eine hervorstechende Aufopferung fordert, mag die sittliche Triebfeder noch besonders als Achtung hervorgehen.

So, denke ich, unterscheidet die Wissenschaft Achtung und Liebe: die Idee selbst macht sich dergestalt durch den Begriff geltend. Nur die Trennung ist auch da ungültig. Wer von der Achtung, wie diese mit der Selbstbestimmung verknüpft ist, nicht ausgehet: wie möchte der jemals ein bestimmtes, wissenschaftliches Wort über die Liebe vorbringen können? Mystische Phrasen oder poetische Floskeln können doch fürwahr nicht genügen. — Nachdem aber die wissenschaftliche Bestimmung gegeben ist; dann mag, in irgend einem Vortrage, die Liebe im Ganzen vordringen. Doch mag auch der Unterschied gelten: 1) im wissenschaftlichen

Vortrage kommt zuerst die »Achtung« in Betracht; und immer dringt selbige, wo es auf Erklärung u. ankommt, vor; aber 2) in der Sprache des Lebens bietet sich vornehmlich, eben weil der Blick auf das Ganze geht, die Liebe dar. Und nach der wissenschaftlichen Erklärung kann das Auge auch dort, im Gebiete der Wissenschaft, auf die Idee zurückgehen: gleichwie der Mensch, als Glied des besagten Ganzen, ein Göttliches in sich hat, und dieses mit dem Göttlichen $\alpha\alpha\tau' \epsilon\sigma\chi\upsilon\upsilon$ in realer Verbindung steht; so ist nun auch in dem menschlichen Individuum, welches dem Gizen huldigt, wahrhaft Göttliches, als sein Geist. Und davon gehet die ächte Begeisterung aus: darin verklärt sich, kann selbige gleich kein anhaltender Zustand seyn, die Liebe.

Wohl gehet die Liebe, mithin auch die Begeisterung, von der Achtung aus, so wie dieselbe im Subjekte, in irgend Einem, Statt findet. Wohl stammt sie von der Vernunft ab: in dieser liegt der Grund oder die Wurzel der Liebe, wenn das Göttliche Vernunft genannt wird. (§. 1 u. 9.) Aber indem wir die endliche Vernunft nimmermehr von der unendlichen trennen; so ist uns die Liebe im strengsten Sinne 1) objectiv Kraft und Leben von Oben, ein göttliches Feuer, und 2) subjectiv eine himmlische Richtung, eine göttliche Stimmung, Schwung und Aufflug des Geistes zum Ewigen. Das Subjective tritt aber vor, sobald von Jemanden gesagt wird, daß er (wahrhaft) liebe, daß ihn die Liebe,



man aber sagen, wenn ein Kritiker (Hyperkritiker?) dieser Art die Liebe schlechtthin als »ein phantastisches, schwärmerisches Ding«, und ein Idealist die Achtung schlechtthin, als »ein kaltes, frostiges Ding«, abweist? Nein, auch in der Achtung ist Gefühl, obwohl nicht in demselben Grade, welcher die Liebe auszeichnet; und wo Gefühl ist, da kann die Wärme nicht gänzlich fehlen. Wenn aber die sittliche Triebfeder als solche das Gefühl in sich schließt; so ist die Absicht, in ihrem Unterschiede von der Ansicht, auch Sache des Willens, und folglich von der Triebfeder überhaupt nicht trennbar.

§. 22.

Wie in der sittlichen Triebfeder das Gefühl und die Absicht zusammentreffen. — Hiebey ein denkwürdiges Wort über die Gesinnung! — Weitere Zwecklehre, auch gegen ein idealistisches und ein mystisches Gebilde der Zeit.

Indem ein Mensch dem Göttlichen huldigt, und jedes Niedere dem Höheren unterordnet, fühlt *) er seine Abhängigkeit. Aber mit diesem Gefühle ist ein Aufstreben verknüpft. Dadurch unterscheidet sich

*) Eben darum, weil bey der sittlichen Anlage das Gefühlsvermögen nicht angeschlossen ward, kann auch das Gefühl hier — soweit — zur Sprache kommen.

das Gefühl von der bloßen Empfindung. Denn nur ein Wesen, das zwischen Gott und dem Thier in der Mitte steht, kann fühlen. Und so kommt an diesem Orte das Gefühlsvermögen besonders in Betracht. Wohl setzt auch das Gefühl, indem es entsteht, ein Objectives und hiemit den Eindruck jenes Höheren voraus. Aber nicht ohne die Thätigkeit, welche vom Subjekt ausgehet, und dann eben dem Eindruck entspricht, kommt das Gefühl wirklich zu Stande. Dieser Eindruck (wenn hier das Wort erlaubt ist) findet schon in der ursprünglichen Ankündigung *re. Statt*: und was derselbe voraussetzt, ist nur die Empfänglichkeit, die in und mit dem Gefühlsvermögen gegeben ist. Aber wohl mögen wir auch eine erworbene Empfänglichkeit setzen; diese spricht man dem Unsittlichen ab, wenn gesagt wird: »das Gute, das sittlich Schöne macht keinen Eindruck auf ihn.«

Wahrhaft oder eigentlich fühlend ist also der allein, welcher wahrhaft oder wirklich achtet — das Eine, dem Achtung gebührt, und folglich »Achtung für die Tugend, das Recht *re. hat*«. Und wie er in dieser Richtung beharrt, also seine Achtung zur Liebe sich fortbildet: eben so währet auch das Gefühl, die von jener Huldigung als solcher unzertrennliche Stimmung des Gemüths, in ihm fort. So wird dasselbe zarter, feiner, tiefer, inniger u. s. w. Hieraus folget: wie

I. das reine, ursprüngliche Gefühl mit der Achtung, so fällt



II. das zartere, tiefere u. mit der Liebe zusammen: §. 23.; und durch das Gefühl wird dann, indem sie hinzukommt, die Begierde sowohl als die Empfindung bestimmt. Dann hat allerdings jener Gegensatz zwischen Liebe und Begierde nicht Statt: hier ist ja nicht die bloße!

Zugleich sieht man, mit welchem Rechte wohl eine dogmatisirende Mystik die sittliche Triebfeder so schlechthin »eine menschliche Produktion«, oder gar »eine selbstgeschaffene und kraftlose Vorstellung« nennen möge.

Der objektive, göttliche Grund stellet sich also im Gefühle zuerst dar. Aber in der Absicht geht das Subjektive allein hervor: und mit dem Bestimmungsgrunde als solchem ist darum selbige verbunden, sey dann die Handlung sittlich oder unsittlich. Also nur die gute, sittliche Absicht findet sich mit dem Gefühle zusammen.

Kommt nun der Absicht das Beywort entweder »gut« oder »böse« zu: so gehört sie dem Willen an. Denn die Ansicht heißt »wahr« oder »falsch«, weil sie dem Verstande zufällt, da eben das Absolute in seiner Beziehung auf selbigen, wenn ihm die Vernunft zum Grunde liegt, das Wahre genannt wird. Fehlt ihm diese Grundlage, so muß eben darum Falsches zum Vorschein kommen. — Aber, fragt man vielleicht, ist nicht die Absicht ein Absehen des Geistes auf irgend einen Zweck, und kann ein solches wohl ohne die geistige Sehekrast, also ohne den Verstand, Statt finden? Auf diese Frage dürf-

ten wir Folgendes antworten: der Verstand ist allerdings von der »Intelligenz« nicht trennbar; allein dort, in der Urhandlung, in der inneren Sphäre der Freythätigkeit, tritt er nicht als solcher (als intellectus) hervor: noch hat seine Ver- richtung nicht begonnen; dort gilt vor Allem jenes dem Subjekte gegebene Bewußtseyn: §. 14.; und in diesem Lichte wendet nun dasselbe als Intelligenz — in Ermangelung eines anderen Worts — sein Auge, seinen Blick entweder dem Göttlichen zu, oder von selbigem ab.

Fragt man aber nach dem Was oder dem Ob- jekte der Absicht, etwa das Wie oder die Hand- lungsweise demselben entgegensetzend; so müssen wir die metaphysische und die physische (empirische) An- sicht des Objektiven wiederum wohl unterscheiden:

A. gilt eben die metaphysische Ansicht, so gilt zugleich das Was; denn auf jenes Eine soll die menschliche Absicht gerichtet seyn:

B. erfaßt man aber das Objektive in der physischen Bedeutung, dann entscheidet das Wie im Gegensatze mit dem Was, da hingegen dort das eine mit dem andern zusammenfällt, oder jenes eben durch dieses bestimmt wird. Hier, bey dem Blick auf das Außere, also erst auf diesem Reflexionspunkte, gilt jenes Bekannte: »Nicht was man thut, sondern wie — in welcher Absicht, mit welcher Gesinnung — man es thut, entscheidet«.

Die bloß »legale« Handlung ist also verwerf- lich vor dem sittlichen Gerichtshofe. Möglich ist



aber dieselbe, weil der physische Stoff, der moralisch zu behandeln ist, auch ohne die sittliche Absicht dem Gesetze angepaßt werden kann. Der reiche Wollüstling z. B. thut, was er thun sollte: er unterstützt die arme Wittve, seine Nachbarin; allein er thut es, um dadurch ihre schöne Tochter zu gewinnen, zu verderben.

Hier nun, auf diesem Standpunkte der Reflexion, erscheint die Absicht als *Maxime*: und auch diese zerfällt in die »gute« und »böse«. Indem aber, dem Stoffe in einer bloß legalen Behandlung desselben entgegengesetzt, das *Wie* selbst als »Form« auftritt, entspricht diese nur der guten Absicht: und zurückfallend auf den Willen nach seiner Bestimmung, geht sie dadurch auf die Vernunft selbst zurück. Daher stehet dann hier das »Formale« dem »Materialen« absolut entgegen, d. h. nicht bloß wie das Himmlische dem Irdischen; sondern wie das Himmlische dem Höllichen; denn das Sinnliche fällt ja mit dem Unsittlichen in Eins zusammen, sobald es obenan gesetzt oder als Zweck behandelt wird. Bey dem gegebenen Kulturstande der Wissenschaft können wir auch der Form in diesem Sinne des Worts nicht wohl entgehen: aber um so mehr unterscheide man selbige wohl von jener »Form«, welche in der Wissenschaft als solcher vorkommt, und bekanntlich von dem »Verstande« abstammt. Also erstere gehört der Handlung als solcher an. (»Erläuterung e. H. d. Ph.« S. 212. n. w.) — Wie übrigens die »Gesinnung« und mit

ihre die »Sinnesart« sowohl als die »Denkungsart« der Absicht entspreche, bedarf wohl kaum einer Bemerkung. Und wer möchte rechten mit dem Genius der Sprache, daß er die Denkungsart, wenigstens soweit, mit der Absicht, und die Denkungsart mit der Ansicht zusammenstellte? Gibt er uns doch zugleich den schöneren Vortheil, daß wir sehen, wie auch da wiederum die Vielheit der Worte auf die Wichtigkeit der Sache hinweist, und daß jedes Sittliche in diesem Kreise der Menschheit von Innen ausgehet. Die Gesinnung heißt daher mit gutem Grunde die innere Handlung; und sie ist, gleich der Triebfeder, entweder sittlich oder unsittlich. Die »reinsittliche« aber klingt etwas pleonastisch. Jedoch im scharfen Gegensatze mit der bloßen Legalität mag der Ausdruck nicht verwerflich seyn.

Was wäre hingegen zu halten von einer neuen Lehre, welche »die Gesinnung« als solche, ja selbst »die edle«, hervorgehen und sogar hervorbrechen ließe aus der moralischen Natur des Menschen, indem zugleich von »unserer gewaltigsten Natur« gesprochen würde? Diese würde zunächst mit dem »Verfalle der Menschheit« (§. 12.) einen mächtigen Abstoß bilden. Jene Vorstellung aber ist wohl ein eigenes Gebilde aus Stoicismus und Magificismus. Wenigstens dringt das Objectiv vor, indem die Gesinnung so vorgestellt wird, als ergehe sie an den Menschen, als werde sie ihm angeboten, so daß er sie annehmen oder abweisen könne.



Offenbar ist hier die sittliche Gesinnung mit dem sittlichen Gesetze verwechselt: welche Erscheinung, wenn so Etwas auch einem ausgezeichneten und wohl verdienten Schriftsteller begegnen konnte! Fürwahr diese neue Theorie ist so lehrreich als denkwürdig, — auch eine Art von Warnungstafel im Lande der höheren Wissenschaft.

* * *

Die Absicht, als solche, bezieht sich auf den Zweck. Daher das Gleichbedeutende der Zeitwörter: »beabsichtigen« und »bezwecken«. Eben das, worauf die Absicht gerichtet wird, ist der Zweck: eine Sache, aber im Kreise des Lebens, da eben die Absicht dem Willen angehört. Daher kann gesagt werden: der Zweck ist jedesmal Gegenstand (Objekt), aber nicht umgekehrt; und dort, im Felde der Wissenschaft (z. B. §. 5.) ist das Wort nur eine Art von Metapher: oder es wird nur insofern gebraucht, als der Wille dem wissenschaftlichen Verfahren schon zum Grunde liegt. Denn es hat ja die Wissenschaft keinen unbedingten Werth: immer geht sie daher, selbst als Sachwissenschaft, auf ein Weiteres, wie das Mittel auf seinen Zweck.

Fragen wir nunmehr nach dem Verhältnisse der Absicht zu dem Zwecke überhaupt; — so erhält die Lehre von den Zwecken (§. 18.) hier eine weitere Darstellung, jedoch nur in Absicht auf das Subjektive, wie solches zunächst eintritt.

So unterscheiden wir, mit Rücksicht auf das Obige, den objektiven und subjektiven Zweck. Und wenn der erste nach des Menschen Bestimmung nur Einer ist; so zeigt der andere sich in einer Doppelgestalt. Denn es kann ja der Mensch eben sowohl das Sinnliche als das Uebersinnliche zum Endzwecke machen. Sobald die Freyheit zum Willen entwickelt ist, wird entweder das Eine oder das Andere in die »*Maxime des Willens*« (nach Kant) aufgenommen; und auf die Ichheit, auf das Subjekt nach dessen Trennung von jenem Einen Objekte, bezieht sich dann jedes Sinnliche, was dergestalt zum Zwecke gemacht worden. Daher nun der sittliche und der unsittliche Zweck. In dieser Doppelgestalt erscheint nothwendig jener subjektive. In dem sittlichen Zwecke vereinigt sich der objektive und subjektive, bey solchem Rückblicke auf das metaphysische Objekt. Der unsittliche hingegen stellt, nach jener Trennung, nur eine Vereinigung des Subjekts mit dem physischen Objekte dar. Aber so fällt mit der unsittlichen Absicht der böse oder unsittliche Zweck zusammen, wie mit der guten Absicht der sittliche Zweck. Was vorhin (§. 17.) von dem Sinnlichen in Bezug auf die unsittliche Triebfeder gesagt worden ist, gilt auch von jenem Zwecke. Und wie in dem Sinnlichen eine Vielheit erscheint, so ergeben sich dann auch die unsittlichen Zwecke als Eines mit den unsittlichen Absichten.



Also I. nach der tiefsten Ansicht ist der sittliche Zweck nur Einer, entsprechend dem Uebersinnlichen und hiemit dem Moralischen in dessen Unterschiede von dem Physischen.

Aber II auf jenem Standpunkte, welcher das Auge zugleich dem Aeußern zuwendet, erscheinen auch die sittlichen Zwecke. Denn wie am Prädikate des Guten (§. 18.), so nimmt hier das Sinnliche an dem Ehrenworte »sein sittlicher Zweck« Theil. Nur ist selbiges dort bloß in seiner Beziehbarkeit auf das Uebersinnliche, hier aber in seiner Beziehung, wie solche mit der Wirklichkeit zusammentritt, auf dasselbe betrachtet. Eine weitere wissenschaftliche Bestimmung oder Eintheilung des Zweckes kann erst da vorkommen, wo das äußere Leben der Menschheit unsere Betrachtung vornehmlich oder besonders in Anspruch nehmen wird. Nur die Absicht, wie solche in das Innere weist, durfte hier unsere Darstellung bestimmen.

Zwar bezog Kant die »Absicht« als solche auf das Aeußere, auf die Materie als ein Angenehmes, indem er sie, die Absicht, der Form *) entgegengesetzt, welche dem Willen angehört, und so auf das Innere zeigt. Allein diese Wortbestimmung war mit dem herrschenden, selbst im weiteren Kreise der Bildung wohl geltenden, Sprachgebrauche zu sehr im Widerstreit, als daß sie durch-

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 32.

dringen konnte. Die Bedeutung, welche mit der Absicht sowohl als mit der Gesinnung die Beyworte gut und böse verknüpft, ist nun einmal entschieden. Und wohin deutet z. B. jene Rede, da Jemand gegen einen wissenschaftlichen Gegner, welcher das Maß überschritten hat, bemerkt: »Meine Ansichten gebe ich ihm frey, aber meine Absichten (oder Absicht) soll er nicht angreifen«? Daher haben auch Freunde der Kantischen Lehre zeither jene Wortbestimmung immer mehr, wenn auch stillschweigend, aufgegeben.

Die Absicht als solche fällt demnach immerhin dem Willen zu und soweit in die Tiefe des Gemüths. Was sie voraussetzt, ist zunächst bloß die Vernunft, entwickelt zum Gewissen oder zu der gesetzgebenden Macht. Wie bey dem Willen, so ergibt sich dann auch bey der Absicht die ganz einfache Sägung: entweder sittlich oder unsittlich. Will dagegen eine neue Idealistik den »Universalwillen« und den »Partikularwillen«, mit der Miene tiefer Wissenschaftlichkeit, aufführen; so zeigt sich da, genau betrachtet, eine bloße und nur scholastisch übertünchte Popularität. Man erinnere sich dabey an das Idealistische; »Vernunft und Wille sind Eins«! (§. 15.) Und wenn da eine neue, derselben wohl verwandte Mystik, anstatt den Willen von der Freyheit abzuleiten, erst den Willen bloß als eigenen auffaßt, dann mit dem Eigenwillen = Eigennützigkeit denselben vermischt, und das



her ihn ganz aufhebet: so ist freylich die gute Absicht sowohl als die böse, oder diese sowohl als jene (bey einem sonst schönen Eifer gegen das Böse), — aufgehoben; allein wie mag sich dann solche Mystik mit dem gesunden Verstande, so wie dieser in der Sprache sich ausdrückt, vertragen? Wenigstens dürfte sie nicht wohl »Mystik des Verstandes« (!) genannt werden.

Die Absicht = dem Absehen auf Etwas, wohl unterschieden von dem Absehen von Etwas (Abstrahiren), geht übrigens wieder auf das äußere Leben, wo der Zweck sodann auch in den formalen und materialen, ja in den subjektiven und objektiven — aber so im ethischen und physischen Sinne —, abgetheilt werden mag. Eben dahin mag »das Absichtliche« vornehmlich gedeutet werden. Aber diese hinzukommende Bedeutung hebt die reine, ursprüngliche nicht auf.

Die gute Absicht steht sogar mit der Sittlichkeit in einer noch engeren oder näheren Verbindung, als die sittliche Triebfeder.

§. 23.

Wie mit der sittlichen Triebfeder die Sittlichkeit zusammenhänge. — Vernunft und Freyheit im Subjekte als solchem betrachtet; die Würdigkeit; Verdienst und Schuld. — Rückblick auf das Ur-Böse.

Das Sittliche wird bekanntlich objektiv und subjektiv erfaßt: 1) im Unterschiede von dem Sinne

lichen, und 2) im Gegensatze mit dem Unsitlichen. Ja, wenn nach Nr. 1. das Sittliche dem Guten gleich gesetzt, und dieses als ein Strahl des Absoluten, wie auch der Mensch daran Theil nimmt, aufgefaßt wird: dann erscheint auch das Sittliche oder Gute objektiv in demselben. Daher das bekannte, populäre Wort: »Keiner ist ganz böse, auch der Unsitliche hat noch Gutes in sich, jenen göttlichen Funken« u. s. w. Aber diese Rede ist, trotz dem Idealischen, das ihr — wo ein herzlicher Ernst spricht — zum Grunde liegt, verwerflich, wenn sie die nähere, wissenschaftliche Bestimmung ausschließt: 1) der eigentlich Böse, Unsitliche, hat nichts wahrhaft Gutes in sich, als Individuum; sondern 2) nur die Anlage zum Guten kommt ihm noch zu, weil das »menschliche Individuum« von dem »Mitgliede der Menschheit« nicht trennbar ist. — Ohne diese Unterscheidung in Absicht des Einen »Menschen«, nach der bekannten Reflexionsprache, wird auch über jenen Fragepunkt nimmermehr das erforderliche Licht aufgehen. (Das Weitere über diesen Punkt gehört dem 2. Th. zu.) —

In der sittlichen Triebfeder bringt das Subjektive vor, obgleich das Objektive zugleich, ja zuerst, darin aufgefaßt werden kann. Und wohl müssen wir im Begriffe derselben die objektive und subjektive Ansicht mit einander verbinden, um dem einen und dem andern Extreme, welche hier eintreten können, glücklich zu begegnen, so wie a) die Möglichkeit derselben offenbar in der menschlichen



Natur, sofern sie endlich ist, liegt, und so wie b) beyde, das stoische und mystische, so offenbar neben einander auf dem bisherigen Wege der Bildung entstanden sind: §. 20. Wo jedoch die sittliche Triebfeder gerade mit dem sittlichen Antriebe verglichen wird; da erfassen wir in jener nur das Subjektive, das Menschliche von dieser Seite, aber in der Richtung auf das Göttliche in sensu eminenti: §. 18. — Wer diese Gesichtspunkte nicht wohl unterscheidet, der möchte in der obigen Darstellung leicht einen Widerspruch finden. Aber recht verstanden wird (hoffe ich) selbige ein neues Licht über den alten, scholastischen Begriff von der »Gnade«, soweit derselbe gültig war, verbreiten. Und es ist der gegenwärtige Zustand der Wissenschaft, ja der höheren Bildung überhaupt, warum ich diesem Gegenstand eine besondere Aufmerksamkeit wünsche. —

Die Sittlichkeit aber ist, obwohl von der sittlichen Triebfeder und hiemit von dem objektiven Grunde nicht trennbar, ein bloß Subjektives, ein Erzeugniß des Willens, gerade wie die gute Absicht als solche, — eine Hervorbringung des menschlichen Subjekts in der gedachten Richtung:

1) die Sittlichkeit tritt mit der sittlichen Triebfeder ein; und mit dieser hängt sie zunächst, so wie selbige von dem sittlichen Antriebe sich unterscheidet, zusammen: wie aber

2) letzterer in der sittlichen Triebfeder zuerst und dann auch zugleich aufgefaßt wird; so unterscheidet sich die Sittlichkeit von derselben, so gehet das

Merkmale des Subjektiven in dem Begriffe der Sittlichkeit allein und bestimmt hervor.

Nach dieser wissenschaftlichen Ansicht fällt also die Sittlichkeit dem Willen zu, wenn und indem er dem Einen Göttlichen hulldigt, oder das sittliche Gesetz in seine Maxime aufnimmt. Und von dem Willen geht die Sittlichkeit, wie im entgegengesetzten Falle die Unsittlichkeit, auf das über, was zunächst von ihm ausgeht: die Handlung. Daher dringet, wer bloß von der Güte oder Sittlichkeit der letzteren spricht, nicht tief genug ein. Der Wille des Menschen nimmt, im gesetzten Falle, an dem Göttlichen, an dem Absoluten und hiemit am Guten Theil; darum kommt ihm, dem Subjekte oder Name (das Prädikat) gut, der gute u. z.

I. »Niemand ist gut, als Gott«, — dieses Wort gilt nach der Idee, indem sie den Blick auf das Eine, was in jedem Sinne des Wortes absolut ist, hinlenkt; und:

II. »Nichts ist gut, als ein guter Wille«, — gilt zugleich, vom Menschen ausgesagt oder darauf bezogen, nach dem Begriffe der Freyheit, da eben dieser nur dem Menschen, nicht irgend einem Naturwesen, den Willen zuschreibt. Und letzterer geht sonach als die erste menschliche Kraft hervor: jede andere wird in ihrer Wirksamkeit und in ihrem Werthe dadurch bestimmt. Wäre auch nur dieses Kantische Wort: »Nichts ist gut u. z., ganz — in seiner Tiefe und in seinem Umfange — erkannt; welcher Gewinn würde schon dadurch der



Menschheit, z. B. bey Anstellungen im Staate, zugehen!

Indem wir nun die Sittlichkeit als Beschaffenheit des Willens erkennen, begegnet uns von selbst eine wissenschaftliche Bestimmung (Definition) derselben. Vom sittlichen Gesetze geht die sittliche Triebfeder zunächst aus: §. 10.; und eben damit ist die Sittlichkeit innerlich verbunden. Dieselbe ist sonach die Uebereinstimmung des Willens mit dem sittlichen Gesetze, so wie die Unsittlichkeit die Nichtübereinstimmung ic. Es ist leicht, irgend eine andere, entsprechende Formel aufzustellen; und wem sie besser gefällt, der mag jene Kantische vorziehen: »Angemessenheit des Willens zum Moralgesetze«, aber nicht — zunächst — der Handlung! Diese Erklärung wäre weder bestimmt noch tief genug. Denn sie könnte auch bloß die äußere Handlung und hiezu mit den sinnlichen Stoff, wie er auch ohne die sittliche Gesinnung dem Gesetze angemessen seyn kann, betreffen. Und dann käme ja die bloße »Legalität«, nicht die »Moralität«, vor.

Aber noch einmal (denn sehr wichtig ist dieses): unsere Vorstellung der Sittlichkeit als eines Reinsubjektiven soll keineswegs läugnen, daß der handelnde Mensch von dem objektiven, göttlichen Grunde stets abhängig sey. Die Sittlichkeit ist eine Erzeugung, keine Hervorbringung aus Nichts. Unsere Darstellung ging ja selbst von jenem Grunde aus; und indem sie ihn voraussetzt, geht sie da und dort wiederum darauf zurück. Also ist die Sittlich-

feit, wenn auch ein Erzeugniß, doch nicht schlechthin das »Werk« (Produkt) der menschlichen Selbstthätigkeit.

Auch läugnen wir nicht, daß man in der Sittlichkeit selbst den objektiven Grund wieder besonders erfassen und hervorheben könne. Dichterisch mag sie dann zugleich als Objekt dargestellt (persönifizirt) werden. So sprach bekanntlich Plato von der »Tugend.« Und man dürfte fragen, ob nicht daher besonders die bekannte Vorstellung von der »inneren Schönheit« der Tugend ic. sich ergebe? — Auch stoisch, auch nach dem Freiheitsbegriffe von der einen Seite, erscheint so das Objektive im Sittlichen, nämlich das Göttliche, wie es dem Menschen als Gliede der Menschheit einwohnt. Und diese Ansichten gingen selbst in den populären Vortrag für die Gebildeteren ein: bald poetisch bald ethisch wird die »Sittlichkeit« als dasjenige Objekt vorgestellt, wonach der Mensch streben soll. So wird auch »der Tugend gehuldigt«. Nur eine sogenannte theologische Pedanterie oder Intoleranz könnte diesen Sprachgebrauch schlechthin verwerfen. Wo aber bloße ethische Phrasen vorkommen, oder das Wort »Gott, Religion« ic. mit sichtbarer Scheu umgangen wird: wer mag es da einem Religiös- oder Sittlichgesinnten verargen, wenn er in solcher Sprache bloß eine (sogenannte) Vergötterung der Tugend oder des Menschen erblickt? Kein Wunder, wenn ein Solcher da, anstatt der eigentlichen Tugend,



bloß ein »glänzendes Laster«, d. i. bloße, obwohl übertünchte Legalität, findet!

Sehen wir nun bey dieser Lehre von der Sittlichkeit auf das Eine, was Gegenstand der Philosophie ist, zurück (§. 1.); so erscheinet das Göttliche, wiefern der Mensch desselben empfänglich ist, gestaltet zur Göttlichkeit. Jenes verhält sich zu dieser wie das Objektive zum Subjektiven. Denn im Menschen als Subjekte ist selbiges dann verwirklicht (das Wahre des mystischen Satzes von der »Geburt Gottes im Menschen«!). Die Sittlichkeit ist demnach mit der Göttlichkeit ganz Eines; und wer diese mit der Gottheit verwechseln könnte, hätte wohl jene Grundansicht gar nicht erfaßt: er flehte wenigstens an dem grammatischen Gesichtspunkte. Daher auch in der Sprache aller Gebildeten, »der Göttlichgesinnte, eine göttliche Gesinnung«; und wenn »die göttliche That« schon auf einen höheren Grad der sittlichen Güte hinzeigt: so liegt doch eben dort der tiefere Grund zu dieser Rede. — Auf gleiche Art gestaltet sich das Gute (§. 2.) zur Güte. Nur muß auf dem besagten Standpunkte der Reflexion (§. 13.) beygesetzt werden: des Willens, oder: moralischen, indem ja sodann auch die physische oder die Güte eines physischen Dinges vorkommt.

Betrachten wir aber die sittliche Anlage, wie solche von jenem Einen abstammt; so zeigt sich da,

im Kreise der Subjektivität, die weitere Entwicklung derselben nach ihren zwey Bestandtheilen:

1. Die Vernunft (§. 9.) ist nicht nur zum »Gewissen« (§. 14.) entwickelt; sondern sie ist auch verwirklicht, d. h. in jener Sprache des höheren oder »gebildeteren« Lebens: sie ist auch zum Geiste der Wahrheit und Tugend entwickelt. So erscheint hier die Sittlichkeit als realisirte Vernunft oder, mit Einem Worte, als Vernünftigkeit. Es gilt die wissenschaftliche Setzung: die Sittlichkeit ist jedesmal Vernunft, aber nicht umgekehrt! Und so erscheint zugleich jene bekannte Stellung der Worte: »Vernunft und Sittlichkeit« oder »Sittlichkeit und Vernunft« keineswegs gültig, um der Sache willen: in dem ersten Ausdrucke ist wenigstens ein Pleonastisches, ein Verstoß gegen die Logik; und der andere könnte wohl gar gegen die Metaphysik verstoßen, wenn oder indem eben die Vernunft nach der Sittlichkeit — zwar nicht als Sinnlichkeit, aber doch — als Verstand angesehen würde.

Der wahrhaft sittliche Mensch ist also auch ein wirklich vernünftiger, oder bestimmter: der Sittliche und der Vernünftige fallen hier in Eines zusammen. Irgend einer ist da nicht bloß als Glied der Menschheit »vernünftig«, d. h. Vernunftwesen, sondern er ist auch als menschliches Individuum »vernünftig«, d. h. ein vernünftiges Wesen. Nach einer anderen Sprache: er hat nicht nur Vernunft; son-



dern die Vernunft hat auch ihn, d. h. sie befehlt ihn, ist sein Lebensprincip u. s. w.

Die Vernünftigkeit fällt demnach, wie die Güte oder Sittlichkeit, zunächst dem Willen zu; und von diesem wird sie erst auf die Handlung übertragen. Daher »die vernünftige Handlung« als gleichbedeutend mit der »guten oder sittlichen«, wie der vernünftige Wille als Eines mit dem guten; und so, auf der anderen Seite, »der unvernünftige« u. s. w. Wenn aber hiebei noch ein Störendes sich einfindet; so ist dieses ein Nachschlag jenes Intellektualismus, der auf deutschem Boden so lange geherrscht hat, oder auch ein Nachklang jener Gemeinheit, die, vielleicht glänzend an ihrem Orte, den Verstand auf irgend einer höheren Stufe mit dem Namen »Vernunft« auszeichnet.

Indessen muß zugleich bemerkt werden, daß die »Vernünftigkeit« eine weitere Bedeutung, als »die Sittlichkeit«, hat. Die Vernunft liegt ja nicht bloß dem Willen, sondern auch dem Verstande und der Phantasie zum Grunde: §. 2. Darum kommt die Vernünftigkeit auch der Wissenschaft und Kunst, nicht allein dem Leben, zu. Wohl aber liegt die Vernunft dem Willen zunächst, wenn dieser in der Tiefe des Gemüths aufgefaßt wird, zum Grunde. Und so erhellet zugleich, daß und wie die Sittlichkeit mit der zweyten Stufe der Vernunft-Entwicklung, also mit der Anerkennung des Göttlichen (§. 3.), zusammenfällt.

Gleiche Auszeichnung gebührt auch da, im Kreise der handelnden Menschheit,

II. der Freyheit: §. 9. Als Bestandtheil der sittlichen Anlage ward selbige dort, gleich der Vernunft, erkannt; und wir haben gesehen, wie sich die Freyheit zum Willen entwickelt. (§. 15.) Daher die freye Kraft, im Unterschiede von der Naturkraft. Aber so erschien dieselbe zugleich als ein Gegebenes, Objectives. Noch ist, vermöge dieser Entwicklung der sittlichen Anlage, die Freyheit nicht im Subjekte als solchem. Wenn aber nun der Mensch dem Göttlichen huldigt; wenn jene Anlage nun weiter, vermittelt der Freythätigkeit, entwickelt wird: dann tritt die Freyheit, wie die Vernunft, in das Subjekt oder menschliche Individuum als solches; dann wird der Mensch, so betrachtet, wahrhaft oder wirklich frey, im entgegengesetzten Falle aber ein Knecht oder Sklave. Daher die erworbene Freyheit nächst oder mit der realisirten Vernunft; und wie diese der Vernunft als Anlage, so stehet jene der angeborenen Freyheit gegenüber. Wie also letztere dem Menschen als Gliede der Menschheit einwohnt; so kommt erstere, im gesetzten Falle, dem Menschen als Subjekt oder menschlichen Individuum zu.

Diese Unterscheidung in Absicht der Freyheit, genügt; und ist sie recht erfaßt, dann mag jede ältere und neuere Scholastik in dieser Hinsicht wegfallen: a) »die Freyheit der Willkühr, der Gleichgültigkeit, vom Zwange« &c. — *libertas arbitrii*, in-



differentiae, a coactione etc. —; und b) »die ideelle, reelle und absolute Freyheit«.

Die erworbene Freyheit — es fehlt uns Ein Wort, das der »Vernünftigkeit« an die Seite treten könnte — fällt also, wie die realisirte Vernunft, mit der Sittlichkeit oder Güte des Willens zusammen. Daher ist 1) der freye Wille Eins mit dem guten, sittlichen, und mithin auch 2) die freye Handlung — mit der sittlichen oder guten. Aber diese Bestimmung kann da nicht Eingang finden, wo noch jene (leider! so tief wurzelnde) Pleonastik besteht: §. 15. Etz diesem Reflexionsgerede hat sich die tiefere, idealische Ansicht doch bereits so weit herausgebildet, daß man spricht: 1) »nur der Gute ist wahrhaft vernünftig«; und: 2) »nur der Sittliche ist frey« oder »ein Freyer«.

Und so macht sich das sittliche Gesetz zugleich als Gesetz der Freyheit in der Wirklichkeit geltend. (§. 16.) — »Also ist die böse, unsittliche Handlung nicht frey oder keine freye«? Nein! Aber die Kraft, wodurch sie zu Stande kam, ist die freye Kraft, nämlich objectiv (aber nicht subjectiv) betrachtet, also im besagten Unterschiede von der »physischen« (natürlichen) als solcher. Oder sollen wir eine scholastische Unterscheidung machen: a) die sittliche Handlung ist direkter Weise frey, weil vermöge derselben die Freyheit erworben wird, oder das Subjekt dazu gelangt; aber b) die unsittliche Handlung ist nur indirekter Weise frey,

weil der Wille, so wie diesem das Vermögen des Guten stets zum Grunde liegt, in selbiger thätig ist, also der Mensch, welcher diese Handlung that, die entgegengesetzte thun konnte?

Spricht man also vom »freyen Willen«, so ist 1) diese Rede verwerflich, pleonastisch, wenn der Wille objektiv betrachtet wird; und sie ist 2) gültig, wenn er subjektiv, als die wirklich in einer dem sittlichen Gesetz entsprechenden Thätigkeit begriffene Geisteskraft, erfasset wird. — Und fragt ein Mystiker, ob sich denn der menschliche Wille selbst frey machen könne; so blickt wohl auch in dieser Frage, findet anders kein Spiel der bloßen Phantasie Statt, die subjektive Ansicht der Freyheit durch: aber die erforderliche Antwort ist auch darauf bereits gegeben. (§. 12 u. 15.) Uebrigens kann auch diese subjektive Ansicht nach der Idee als solcher wohl erfaßt werden. Vermöge der letzteren erscheint die Freyheit vollendet, d. i. in Gott. Daher sagte leßthin Jacobi: »der Mensch ist nicht frey, er kann bloß nach Freyheit streben.« Aber man sieht den wissenschaftlichen Mangel bey dem idealischen Blick; es mangelt die Bestimmung nach dem Freyheitsbegriffe, wie dieser dem Menschen

A. als Gliede der Menschheit ein Göttliches und hiemit Vernunft und Freyheit, die angeborne, und

B. als menschlichem Individuo, wenn ihm die sittliche Richtung nicht fehlt, zugleich die erworbene Freyheit zuschreibt.



Wie lange soll der Doppelsinn, welcher in dem Worte »Mensch« liegt, noch irreführen, noch Mißverstand und Wortstreit erzeugen? Wie lange die gemeine, konkrete Rede schlechthin selbst im Gebiete der Wissenschaft auftreten? —

Eben dieselbe Bewandniß hat es mit der Würde des Menschen: sie hängt ja mit der sittlichen Anlage, also mit Vernunft und Freyheit, zusammen (§. 1. u. 9.) Indem der Mensch, irgend Einer, das sittliche Gesetz ursprünglich befolgt, oder, was nun Eines ist, indem die sittliche Triebfeder als solche eintritt, wird die angeborne Menschenwürde in ihm realisiert. Daher dann der Würdige: »ein würdiger Mann, ein würdiger Jüngling, eine würdige Frau« u. s. w.; ja sogar, da Keiner, was er nun auch werde, aus dem Kreise der Menschheit heraustritt, »der würdige Gelehrte, Künstler, Geschäftsmann« &c. Immer bezeichnet dieses Beywort jenes Eine, was den Menschen adelt, und allem Anderen erst einen bleibenden Werth gibt. Der Würdige ist sonach mit dem Sittlichen, so wie der Unwürdige mit dem Unsittlichen, ganz Eins. Ja negativ trat diese Bedeutung noch bestimmter hervor. Und ist neuerlich das Beywort »würdige« im Kreise der Gebildeten zu besonderm Ansehen gelangt; so war es wohl auch darum, weil man durch den Gebrauch desselben dem feindlichen Gegensatz auswich, welchen theils die Aufklärung, theils die

Wissenschaft der Zeit zwischen dem »Moralischen« und »Religiösen« aufgestellt hatte. Denn freylich, nach unserer Ansicht ist der Würdige eben sowohl religiös als moralisch, wenn, wie gesagt, die Religion zuerst auf Seite des Wesens aufgefaßt wird. (§. 4.)

Wie die menschliche Freyheit, so theilet sich demnach — auf diesem Standpunkte der Wissenschaft — auch die Würde des Menschen in die angeborene und erworbene. Letztere heißt mit Einem Worte Würdigkeit. (Die lateinische Sprache gab uns nur die »Dignität«; die deutsche gibt uns »Würde« und »Würdigkeit«.) Und gleichwie die erworbene Freyheit mit der Sittlichkeit in Eins zusammenfällt, so auch die erworbene Würde. Insofern sind die Worte »Sittlichkeit« und »Würdigkeit«, *) gleichbedeutend. Aber so findet sich hier die reine, ursprüngliche Bedeutung des letzteren Wortes. Denn wohl gibt es auch eine Reflexionsansicht, die gütlig an ihrem Orte hinzukommt. Im nächsten Abschnitte wird davon die Rede seyn. —

Da ferner oben, in der objektiven Betrachtung, die Würde des Menschen dem unbedingten Werthe gleich gesetzt ward; so begegnet uns der

*) Wie viele Worte zur Bezeichnung Einer und derselben Sache — hier in subjektiver, wie dort (§. 1.) in objektiver Hinsicht —! So zeuget auch hier die Vielheit im Ausdrucke für die Wichtigkeit der Sache.



letztere auch hier, in der subjektiven Hinsicht, und zwar im Vergleiche mit dem bedingten Werthe, wie solcher einem menschlichen Wesen vermöge seiner übrigen Kräfte, Fähigkeiten und Fertigkeiten zukommt, indem selbiges zugleich als gebildet von der verständigen, ästhetischen und physischen Seite betrachtet wird:

1) Der Würdige oder Sittliche, nach jener Bestimmung, hat a) absoluten Werth als Glied der Menschheit; und b) er hat den absoluten Werth als menschliches Individuum. Ihm eignet also der unbedingte in doppelter Hinsicht. Sein relativer Werth mag dabei größer oder geringer, in der Art des Bedingten, seyn: in jedem Falle wird selbiger, so wie er mit dem ersteren übereinstimmt, oder an denselben sich anschließt, im Fortgange wachsen, zunehmen u. s. w. — Und:

2) Der Unwürdige oder Unsittliche hat zwar a) als Glied der Menschheit, da solches im Menschen niemals aufhört oder aufgehoben wird, absoluten Werth; aber b) als Subjekt oder menschliches Individuum hat er absoluten Unwerth: und wir sehen, daß und wie nur jene Unterscheidung in Absicht des Menschen dem Widerspruche vorbeugt, welcher sonst hier eintreten muß. — Der Unsittliche hat also nur in Einer Hinsicht absoluten Werth: er hat einen als Mensch, und keinen als dieser Mensch. Und wenn er in ersterer Hinsicht über dem Thiere erscheint, so ste-

het er in letzterer unter demselben. Auf Seite des bedingten Werths aber steht er mit demselben auf Einer Linie, so daß er bloß dem Grade nach davon sich unterscheiden kann. Auch mag er auf dieser Seite, so wie der bedingte Werth in die Zeit fällt, dem Würdigen gleich seyn: er mag diesen daran übertreffen, oder von ihm übertroffen werden. Aber gewiß wird sein bedingter Werth nicht steigen, nicht fortschreiten mit der Zeit; denn im eigentlichen Reiche der Menschheit beharret nichts, was nicht am Centro des Unbedingten (Absoluten und hiemit des Sittlichen) befestigt ist. Treffend sind in diesem Betracht die Worte »bedingt« und »relativ«. Ja dem idealischen Denker als solchem ist der bedingte Werth ohne den unbedingten nur scheinbar, wie glänzend auch derselbe in diesem Flusse der Zeit, d. h. in irgend einem Zeitpunkte, seyn mag. Denn so bildet die Idee wieder die universelle Ansicht, so stellet sie den Gesichtspunkt der Vollendung oder »Totalität« auf: was gewiß verschwinden wird, ist in den Augen jenes Denkers (des eigentlichen »Sehers, Propheten«) schon verschwunden.

Welch ein Axiom entsteht uns aus dieser Ansicht der Sache! Und wie fruchtbar müßte selbiges, recht erkannt, in der Anwendung seyn, z. B. bey der Frage nach eigentlicher »Brauchbarkeit« oder »Nützlichkeit« im Staatsdienste, ja bey



Würdigung jeder Thätigkeit, die vom Menschen ausgeht!

Mit der Würdigkeit nun tritt das Verdienst, so wie mit der Unwürdigkeit die Schuld, zusammen. Ersteres entsteht in dem Momente, wo der Mensch das sittliche Gesetz ursprünglich befolgt. Und selbiges hängt folglich, wie die Sittlichkeit, mit der sittlichen Triebfeder als solcher innerlich zusammen, und zwar 1) das beginnende, also geringere, Verdienst mit der Achtung, und 2) das größere, mit der Liebe: §. 21.

Daher »der Mann von Verdienste«, »der Verdiente« = dem Würdigen, und dann »Verdienstvollena. Zwar fällt hiebei ein Blick auf das Neufere. Allein, wo keine Spielerey mit dem Worte obwaltet; da ist immer das Empirische durch das Reine, das Materiale durch das Formale bestimmt. Mag also die Wissenschaft zwey Seiten des Verdienstes, die reine und empirische, die formale und materiale, unterscheiden: die erste ist doch immer die Eine entscheidende, so daß a) die erstere insofern, als das Verdienst von Innen ausgehet, ohne die letztere, aber b) diese ohne jene gar nicht seyn kann. Ja, wo es an der Form gebricht, wo der wahrhaft gute Wille mangelt: da ist überall, mithin auch im Staate, kein eigentliches oder wahres, »Verdienste«. Mag auch das Wort erschallen: die »Sache« fehlt, trotz jeder Fülle und jedem Auf-

wande von Talent, von Gewandtheit und (empirischer) Kenntniß. Das »Mißverdienst« ist vielmehr, nach der tieferen Ansicht, um so größer, je glänzender in solchem Falle die Erscheinung ist. Und vermöge des Fortschritts, da eben das Ewige in der Zeit sich entwickelt, äußert jenes Eine im Reiche der Menschheit seine Oberherrschaft (Souverainetät) auch durch die zerstörenden Folgen seines Gegentheils. Wie entspricht hier wiederum die Erfahrung, als Zeugin, dem Ausspruche jener Seherin, der Vernunft! Fest stehet die reine Ansicht auf ihrem Grunde, dem idealischen, was auch immer die (bloße) Empirie, die gemeine oder geschminkte, rohe oder verfeinerte, dagegen aussagen mag. Trotz jedem Scharfsinn, in ihrem Felde und bis zu einem gewissen Zeitpunkte, fehlt dieser Empirie nicht allein der Tiefsinn, sondern im Fortgange der Zeit auch die Konsequenz: selbst in das Gebiet des Denkens, der Logik, wie solche in die Wirklichkeit tritt, und mithin auch im Geschäftsleben vorkommt, dringet jene Zerstörung ein. — Dieser Gegenstand ist einer tiefen Beherzigung werth; denn er greift in das Herz der Menschheit, der Philosophie.

Aus demselben Grunde kann überall weder ein »angebournes Verdienst« noch eine »angeborne oder angeerbte Schuld« gesetzt werden. Der sogenannte Staat, wo noch das Eine, und die sogenannte Kirche, wo noch die andere vorkommt, sind insoweit noch von der Unwissenheit oder Barbarey selbst beherrscht. Nur kann freylich kein Institut, sofern



es menschlich ist, vollkommen gedacht werden. Aber die Vervollkommenung ist überall des Menschen Aufgabe. — Auch jener sogenannte juristische Begriff, vermöge dessen eine Schuld (culpa) ohne die Bosheit des Willens, d. i. ohne den eigentlich bösen oder unsittlichen Willen, Statt haben soll, ist verwerflich als ein Spiel der Empirie, wie sehr auch derselbe durch die Macht der Zeit und des Ansehens befestigt seyn mag.

Verdienst und Schuld sind demnach mit der Sittlichkeit und Unsittlichkeit oder, was hier gleichviel ist, mit der sittlichen und unsittlichen Triebfeder innerlich verbunden: und nur so weit sollte dieser Gegenstand hier, im 1ten Theil, zur Sprache kommen. Wie das »Verschuldete« dem »Verdienst« nach der berührten Reflexionsansicht entgegengesetzt, soll auch im nächsten Abschnitte gezeigt werden, zufolge unserer Ordnung.

Will man aber dem Menschen »kein Verdienst« selbst bey »allem Streben nach Sittlichkeit, obwohl im entgegengesetzten Falle die Schuld, zuschreiben; so waltet theils die Willkühr mit dem ersteren Worte, theils jene Idealität, welche ehem schon unter dem Namen Theologie gespielt hat. Allerdings

I. wenn die Idee einseitig vortritt, dann erscheint ja in der Möglichkeit zugleich und schlechthin die Wirklichkeit (§. 12.); und indem das Ideal zugleich hervorgehet, fällt natürlich auf den Geber jener Möglichkeit alles Verdienst zurück. Allein

II. wie erscheint die Sache, indem der Freyheitsbegriff zugleich — nicht aufhebend jene Gabe — eintritt, darstellend 1) den Menschen als moralisches Wesen, mithin auch als Subjekt im Unterschiede von dem Natur-Individuo, und 2) den guten, sittlichen Menschen im Vergleiche mit dem unsittlichen?? Merkwürdig genug, daß neuerlich, auf deutschem Boden, auch diese Idealistik wieder (in der bekannten, neuen Gestalt) als das Tiefste erglänzen sollte!

* * *

Und wie verträge sich wohl mit dieser Grundansicht vom Guten und Bösen die Lehre: I. der Mensch war gut; II. der Mensch ward böse; III. der Mensch soll wieder gut werden? *) Unter Nr. I. ist im besten Falle die Anlage zum Guten = Sittlichkeit mit dem Gutseyn vermischt, also eine Popularität, sonst aber — wenn ein Gut-gemacht-seyn, wie bey dem physischen Geschöpfe, angenommen wäre — der eigentliche Naturalismus; unter Nr. II. waltet ein Gesamtbegriff, der im Naturreiche allein gelten kann, z. B. von all' den Schafen, die von einem räudigen abstammen: also wieder die naturalistische An-

*) Uebrigens eine Nachbildung des Augustin'schen Wortes: „Homo institutus, homo destitutus, homo restitutus.“



sicht; soll aber »böse« oder »gefallen« im moralischen Sinne, der freylich vom Menschen in dessen Unterschiede vom Natur-Individuo allein gelten kann, genommen werden: so waltet da zugleich ein Verstoß, nicht allein gegen den ethischen Grundbegriff, sondern auch gegen ein Grundgesetz der Wissenschaftlichkeit, ja der gesunden Logik selbst, indem Einer, der selbstthätig gewesen ist, und Andere, die (in Bezug auf jenes Böse) nicht selbstthätig gewesen sind, mit Einem und demselben Worte bezeichnet werden; unter Nr. III. aber gehet, will oder kann man je folgerecht seyn, dieser Verstoß bis zum Widerspruche, ja bis zum Unsinne, indem man nicht mehr von dem redet, der gehandelt hat, sondern von einem Anderen, der wieder gut werden soll, nachdem er bisher noch weder gut noch böse gewesen ist, laut des einfachen und wohl objektiv gültigen Begriffs von der »Unschuld«. (S. 12.)

Noch mehr! Was folget, wenn da ebenfalls ein gemacht werden, wie dort, angenommen wird? Und noch zwey Fragen: 1) wie kann der Name »Mensch« dem Ersten, wie er geschaffen ward, und dem Andern, wie er jetzt geboren wird, zukommen, wenn ein Sachunterschied zwischen Beyden Statt findet? und 2) wie könnte noch von Gott, selbst im Gegensatz mit dem Gözen, die Rede seyn, wenn in Absicht der Anlage zur Sittlichkeit, wie solche von Beyden gefodert wird, dem Einen Mehr, und dem Andern Weniger gegeben wäre?

Fürwahr, diese neu-mystische Lehre (d. i. die alte, dogmatisirende Mystik in diesem neuen Gewande) verdiente keineswegs solche Auszeichnung, wäre sie nicht neuerlich so oft mit der Miene des Tiefsten aufgetreten, wegwerfend jede andere Lehre als Oberflächlichkeit. Und die Sache des Mystikers dieser Art wird um Nichts besser, wenn er sich, in seiner Rede vom »Urr-Bösen« auf ein Wort von Kant („malum radicale“) beruft. Genug davon!

Wir haben nun dasjenige untersucht, was dem Subjekte — der menschlichen Thätigkeit, wie diese nächst dem objektiven Grunde zuvörderst eintritt — angehört. In der Linie des Lebens, des Handelns, (aber nicht zunächst im Aeußeren), ist uns dieselbe erschienen. Noch ist also übrig, daß wir auch die Hervorbringung des menschlichen Subjekts als Denkers über das Sittliche untersuchen.



Vierter Abschnitt:

von

dem sittlichen Grundsatz.

§. 24.

Wie der sittliche Grundsatz entstehe, oder wie er durch die sittliche Triebfeder bedingt sey. — Unterschied zwischen Gesetz und Satz der Sittlichkeit.

Wenn die Sittlichkeit selbst, rein oder in der Tiefe des Geistes erfaßt, die erste Produktion des Menschen als Subjekts genannt werden darf; so heißt die sittliche Erkenntniß als solche, d. i. von jenem ursprünglichen Bewußtseyn (§. 14.) wohl unterschieden, füglich die andere, nämlich im gesetzten Falle.

Wird nun der »Satz« nicht bloß logisch erfaßt; so ist er selbst Erkenntniß in dem vollen Sinne dieses Wortes, also im Gebiete des Uebersinnlichen ein Begriff, welchem die Idee zum Grunde liegt, nur gesetzt oder ausgesprochen. So gilt auch hier, was oben (§. 3.) von der philosophischen Erkenntniß gesagt worden. Die Ordnung ist folgende:

I. Ankündigung des Absoluten, so wie dieselbe mit dem sittlichen Gesetze, unter Voraussetzung der sittlichen Anlage, verbunden ist;

II. Aufnahme desselben in die Maxime des Willens, wo eben die sittliche Triebfeder als solche eintritt; und

III. Auffassung desselben in die Form des Verstandes, wo nun dieser als Organ der Vernunft hinzukommt, da und wie ohne den Begriff schlechthin auch vom Göttlichen keine Rede, kein Wort möglich ist.

Also erst unter Nr. III. kann sich der sittliche oder ethische Satz einsinden! — Uebrigens sieht man leicht, wie die Aufnahme 2c. mit der Anerkennung des Guten, und die Auffassung 2c. mit der Erkenntniß desselben zusammenfällt. Und wenn dort, die Anerkennung, vorhin aber die Anstrengung des Göttlichen gesetzt wurde: so war es darum, weil jenes Wort in Bezug auf die Philosophie als Wissenschaft (da sich aus der Anerkennung die Erkenntniß entwickelt), dieses hingegen in Bezug auf das Leben oder Handeln passender schien, wie nämlich der Mensch dem Göttlichen nicht allein ursprünglich, sondern auch fortwährend huldigen, also dem Ideale sich immer mehr annähern soll: ist hier das Wort anstreben nicht treffend?

Der moralische Satz ist also eine Hervorbringung des Menschen, aber so wie er als Denker eintritt. Ja als wissenschaftliche Hervorbringung hängt derselbe zunächst von dem subjektiven Grunde und dadurch von dem objektiven ab. Daher auch die Setzung: 1) Moralgesetz, 2) Moralität, 3) Moralprincip (oder, wenn der Ausdruck erlaubt wäre,



Moralsag), — ganz Eines mit der obigen Darstellung.

Dieses vorausgesetzt, so können wir nun, das sittliche Gesetz mit dem sittlichen Satze vergleichend, sagen: das eine ist objektive, der andere aber subjektive Setzung. (§. 16.) Aber so dringt auch hier die metaphysische Bedeutung des Wortes »objektiv« vor. — Damit nun keine Verwirrung eintrete, damit besonders das Objektive mit dem Subjektiven (das Göttliche mit dem Menschlichen, in diesem Sinne und auf dieser Seite) nicht vermischt und verwechselt werde, müssen wir den Unterschied zwischen »Moralgesetz« und »Moralprincip« bestimmt auffassen, um so mehr, da noch jüngsthin eine solche Vermischung und Verwechselung in wissenschaftlichen Schriften, neben manchem sonst Trefflichen, vorgekommen ist.

1) Das Moralgesetz ist ein Ewiges, Unveränderliches, Heiliges u. s. w., mag es dann nach dem Freiheitsbegriffe in der sittlichen Anlage, im Menschen als Gliede u. s. w., oder nach der Idee als das Absolute = Gott erscheinen: §. 16. Das Moralprincip oder, wenn das Wort erlaubt ist, der Moralsatz ist dagegen ein Entstandenes, durch menschliche Thätigkeit, wie solche in die Zeit fällt, Hervorgebrachtes; und wenn nichts Menschliches dieser Art vollkommen ist: so kann auch diesem Gr-

zeugnisse des Menschen die Vollkommenheit nicht schlechthin beygelegt werden, sey auch dasselbe, in jener Ordnung, der ächte oder eigentliche Satz der Moralität. — Und:

2) Das Gesetz der Sittlichkeit verhält sich, wenn das Obige gilt, zum Satze derselben wie der Gegenstand zu dessen Vorstellung, wie die Sache zum Wort oder zu dem ihr entsprechenden Ausdruck. Denn eben der richtige Ausdruck oder, wenn man will, die richtige Aussprechung des sittlichen Gesetzes ist der wahre Satz der Sittlichkeit: und auf dem Standpunkte der Logik (in Ansehung der Sätze, die man daraus ableiten mag) heißt dann selbiger Grundsatz oder Princip, in diesem Sinne.

Noch mehr dürfte der Unterschied zwischen Beyden ins Licht treten, wenn wir, folgend dem Freyheitsbegriffe, zugleich die bekannte Unterscheidung in Absicht des Menschen anwenden:

a) das sittliche Gesetz gehet aus der reinen, d. h. allgemeinen Menschheit hervor; und es kann schlechthin kein Produkt des Menschen genannt werden, da oder wenn bey diesem Worte nothwendig der Mensch als Subjekt in Betrachtung kommt. Aber

b) der sittliche Satz gehet aus der individuellen oder subjektiven Menschheit hervor: er ist ein Produkt des Menschen, obwohl erst auf der Linie des Denkens (Nachdenkens etc.), und folglich von zwey höheren Gründen abhängig.



Indessen hebt auch diese Ansicht jene idealische Bestimmung nicht auf, vermöge welcher die Philosophie selbst, mithin jeder wahrhaft philosophische Satz, als Gabe der Gottheit, als Licht von Oben u. s. f. erfaßt werden kann. Denn was in dieser Hinsicht von der ersten Produktion des Menschen gesagt ist, gilt auch von der andern: (Erläut. e. H. der Ph. S. 300—301.) Nur dürfen wir hiebei, etwa sprechend von der ewigen oder göttlichen Erkenntniß, weder die zeitliche noch die ethische Ansicht des Menschen aus dem Auge lassen. Denn der menschliche Verstand steht sowohl unter dem Einflusse der Natur als unter jenem der Freiheit: durch beyde ist er, indem ein Satz gebildet oder gemacht werden soll, bestimmbar.

Anmerkl. „Die positiven Gesetze“ — sind eigentlich nur Sätze, da und sofern sie von Menschen ausgehen: sie heißen nur Gesetze in Bezug auf den „Unterthan“ oder „Untergebenen“, nach der Analogie mit jenem Einen Gesetze in Beziehung auf den Menschen als Subjekt. Denn metaphysisch (nicht bloß logisch) betrachtet, ist der Mensch in dieser Rücksicht so recht *ens rationale subiectum*.

§. 25.

Der wahre und der falsche Grundsatz in Absicht auf das Sittliche. — Würdigung des sogenannten formalen Sittenprincips im Vergleiche mit dem religiösen. Hiebey: über eine neu-mystische Erscheinung. — Zwey Formeln.

Wem das Uebersinnliche (§. 1.) wahrhaft gilt; dem ist der wahre Grundsatz derjenige, welcher dieses Höhere als das erste Reale und somit als den Einen Zweck ausspricht; und folglich derjenige falsch, welcher das Niedere, Sinnliche, wie es auch geschminkt oder gesteigert sey, als eigentlichen Zweck des Menschen aufstellt. (§. 18.)

Nach dem letzteren Grundsatz tritt der Verstand als die höchste Kraft des Geistes, vielleicht mit dem Namen Vernunft ausgezeichnet, recht eigentlich in den Dienst der herrschenden Sinnlichkeit, in der weiteren Bedeutung dieses Worts. Daher die »Klugheitsregeln« oder, wenn man will, das »Gesetz der Klugheit«. Denn die bloße Klugheit kommt hier in Betracht: und diese verbindet sich dann mit der Sinnlichkeit. Hier nun findet eine große Verschiedenheit Statt; denn vom Aeußeren, vom Zufalle, vom Wechsel der Dinge u. ist diese sogenannte Regel stets abhängig. Dagegen treten in dem Gesetze, worauf der erstere Satz hinweist, die Merkmale des Allgemeinen, Festen, Unveränderlichen u. s. w. auf. Aber solche Hin- oder Nach-



weisung der Wissenschaft setzt immer die ursprüngliche Anerkennung des Höhern voraus: wo diese fehlt, findet jene keinen Zutritt. Aller »Beweis« im Gebiete der Philosophie ist ja nur Entwicklung des schon Anerkannten, jedoch zum Behufe der bestimmten und deutlichen Erkenntniß so gültig als unentbehrlich. —

Wie hingegen der Verstand, selbst indem er als Organ der Vernunft eintritt, zugleich unter dem Einflusse des Aeußeren, der Lehrer, Bücher u. dgl. steht: so kann daher eine Verstimmlung, eine Verleitung desselben in Bezug auf das Sittliche kommen. Daher eine mehr oder minder empirische Gestaltung der Ansicht desselben. Eine solche Empirie kann sich um so leichter von Außen einbilden, weil das Sittliche so mächtig in das Sinnliche eingreift. Auf die Folgen wird sonach der Geist, der denkende, hingerichtet. — Wo indessen eine solche Verleitung bloß von Außen herkommt, da äußert sich gewiß zugleich ein besserer Sinn, zumal im Felde der Anwendung: wie reinigte Epikur seine »Vollust« — *ἡδονή* —, und wie preiset Cicero die bessern Anhänger desselben, gebühret gleich dem Epikurismus, d. i. jener Lehre in ihrer Konsequenz, kein Preis! Selbst bey Helvetius lesen wir, trotz seiner Lehre vom Eigennuz, anderswo diese und jene Stelle, wo er die Aufopferung des eigenen Vortheils schön und groß findet.

In Kant's Schule (wir kennen den Werth seiner Moral) trat das »formale« Princip dem »materialen« oder das »reine« dem »empirischen«, wie das wahre dem falschen, entgegen, zufolge der gedachten Unterscheidung: Form und Materie. (§. 23.) Daher die reine Sittenlehre, — der »Purismus«: ein Ehrenname im Munde des Freundes, ein Schimpfname in jenem des späteren Gegners! — Der Selbstsucht, welche das Materiale als Zweck behandelt, stellt der Kantische Grundsatz entgegen a) eine Maxime, die im Reiche vernünftiger Wesen für Alle gültig ist, und b) die Forderung, daß die Menschheit, mithin auch der Mitmensch, als Zweck, nicht als Mittel, behandelt werde. So trat hier das Eine Absolute 1) negativ auf, aber gültig in diesem Gegensatze; und so ging dasselbe 2) auch positiv hervor: aber von dieser Seite hat die Kantische Ansicht nur für die Linie der Reflexion, nicht für jene der Handlung als solche, Gültigkeit, wie nämlich dort »das Göttliche in uns« hervorgeht. Sonst würde ja die Menschheit an die Stelle der Gottheit gesetzt: §. 14. (Denn dieser Punkt ist von der größten Wichtigkeit).

Auch hier ist also die Aehnlichkeit der Kantischen Moral mit der Stoischen auffallend, trotz jenem: „*naturae convenienter vivere*“. Wie der Stoicismus dem Epikurismus, so stehet der ethische Kantianismus dem Sensualismus der neueren Zeit entgegen. Insofern dürfte Kants Ethik wohl

der erneuerte, aber zugleich wissenschaftlich erweir-
 terte, Stoicismus heißen. Auch der kategorische
 Imperativ tritt, so betrachtet, in ein schöneres
 Licht. Selbst Herder bemerkte: »es ist kein ander-
 rer Weg, wir müssen zu dem Alten: »Du sollst!
 zurückkehren«. Indem aber Kant von dem Uebersin-
 nigen, von der »Materie« absah, nachdem er in dem
 Uebersinnlichen nicht das erste Reale bestimmt erfaßt
 hatte, blieb ihm natürlich nur die Form, die Hand-
 lungsweise. Im Gegensatz mit dem Materiellen,
 wie solches dem Thiere am Menschen zusagt, mochte
 nun sein Formelles wohl auf die Vernunft zurück-
 führen, ja mit dem Uebersinnlichen Eins werden.
 Aber was konnte es wohl als bloße Handlungs-
 weise, als Form des Willens seyn? Da entwi-
 ckelte sich nun bey Kant und zumal bey so manchem
 Kantianer ein »Formalismus«, der nothwendig,
 wenn die Konsequenz nicht mangelte, entweder zum
 baaren Nihilismus oder zu der besagten Vergötter-
 ung der Menschheit und hiemit des Menschen sich
 gestaltete. Aber mit dem logischen Formalismus
 soll derselbe nicht verwechselt werden, wie jüngsthin
 selbst in einer vielgelesenen Lit. Zeit.

Auf dieser Seite nun dürften wir mit Schleier-
 macher der Kantischen Moral jenes Platonische
 »Werde Gott ähnlich«, so wie jenes Christliche
 »Liebe Gott«! muthig entgegenstellen. Wie könnte
 an dem Absoluten, welches dem Handelnden ange-

kündigt ist, eine Beschränktheit erscheinen? (§. 14.) Hier also, in Bezug auf das Leben, trete die Idee als solche, wie durch sie eben die religiöse Ansicht bestimmt wird, überall vor: aber ja nicht losgerissen von der ethischen, von dem Begriffe der Freiheit, wie nach selbigem a) das sittliche Gesetz und hiemit besonders das Gewissen als Stimme der Vernunft im Menschen erscheint; und wie b) ohne das Göttliche im Menschen als Gliede der Menschheit, da eben das Sittliche vermöge der besagten Richtung des menschlichen Individuums als das Eine, was absoluten Werth hat, hervorgehet, — schlechthin keine Wissenschaft von Gott, und kein Leitstern im Leben gegen die Schwärmercy, Phantasterey, ja selbst gegen den gröbsten Irrthum überall möglich ist. Das Weitere hierüber ist eine Hauptaufgabe der Religionsphilosophie, zumal gegen ein neues Spiel der Zeit mit dem »Heiligen«.

Nein, die Mystik als solche gewährt, tretend an die Stelle der Ethik, kein Heil, hebe sie dann die sittliche Triebfeder in Bezug auf die Handlung, oder das ethische Kriterion für die Lehre von Gott auf (übrigens ihrem Wahren im Gegensatze mit der Sophistik, und ihrem Wohlthätigen auf dem Kulturwege im Gegensatze mit dem bloßen, kalten Verstandeswesen, der Scholastik zc., stets unbeschadet!). Und man dürfte fragen: soll denn, nachdem man das »Moralische« einseitig ergriffen, nun das »Religiöse« eben so erfasset, oder dieses schlechthin über



jenes gesetzt werden? Nein, gleichwie das Moralische und Religiöse ursprünglich Eines sind, so kann auch keine Entgegensetzung zwischen dem ethischen und religiösen Princip der Sittlichkeit Statt finden. Sondern das Wahre Princip ist nothwendig Beides: religiös und moralisch; und immer tritt die eine oder die andere Seite besonders hervor, je nachdem man dasselbe nach der Idee oder dem Begriffe der Freyheit auffaßt. Also nur dahin muß immer, in diesem Felde der Wissenschaft, unser Bestreben gehen, daß weder die eine noch der andere einseitig vortrete! Und eine solche Verbindung beyder Gesichtspunkte hindert nicht, daß man die Moral- und Religionsphilosophie als zwey Wissenschaften behandle; denn was in jeder vornehmlich zur Sprache kommt, entscheidet. Eine »Trennung« im strengen Sinne hat nicht einmal zwischen Philosophie und Empirie (empirischer Wissenschaft) Statt: wie könnten zwey philosophische Wissenschaften, zumal solche Zweige Eines Stamms, in diesem Sinne von einander getrennt werden? Was da eine gewisse Logik fordert, ist wohl gegen die Vermischung gültig: aber man gebe Acht, daß dieselbe, sprechend für »die Trennung der Wissenschaften«, nicht der Metaphysik vorgreife! —

Auch in Platons Darstellungen, vorzüglich da, wo er die Tugend in dieser und jener Gestalt gegen die Sophistik vertheidigt, gehet offenbar auch der Freyheitsbegriff besonders hervor: daher sein Gutes (*αγαθόν*) in dieser Gestaltung; daher sein

Gegensatz des Guten mit dem Angenehmen, und besonders jener bekannte Ausspruch: »das Gute ist nicht deswegen gut, weil die Götter es lieben, sondern die Götter lieben es, weil es gut ist.« Denn ganz einstimmig hiermit — in Bezug auf den Punkt, worauf es hier ankommt — ist das neuere Wort: »Eine Handlung ist nicht gut, weil Gott sie belohnt; sondern Gott belohnt sie, weil sie gut ist«. Aber was sagen nun eigentlich diese Worte? Oder wie müssen selbige genommen werden, wenn nicht auf der anderen Seite ein Irrthum sich einfinden soll?

I. Diese Aussprüche deuten, meines Erachtens, dahin: »das Göttliche« und hiemit das Gute ist für den Menschen, in Ansehung seiner (absolut) höheren Anlage, kein Aeußeres, kein Fremdes. So entscheidet der Freyheitsbegriff, der ethische Gesichtspunkt als solcher, zumal gegen eine sogenannte Theologie, welche das besagte, wissenschaftliche Kriterion des wahrhaft Göttlichen, Uebernatürlichen aufhebt. Allein

II. wenn einer jener Sätze schlechthin aufgestellt, also die Idee, wie solche auf das Absolute hinweist, nicht nur vorausgesetzt, sondern ganz aus dem Auge verloren wird: dann erscheint das sogenannte Gute über Gott, ja Gott ihm, gleich dem „Iato“, unterworfen; und was muß erfolgen, wenn gleichwohl das Gute in der Menschheit, so wie diese der bloßen Natur entgegensteht, erblickt oder gesetzt wird? — Uebrigens verträgt sich mit der



ethischen Ansicht wohl jenes Idealische: »Niemand ist gut, als Gott«, nämlich absolut oder, was hier Eines ist, vollkommen gut. (Man vergl. das hier Gesagte mit §. 4.)

Wollte nun eine neue Theologie, selbst mit dem Anspruche auf die tiefste Philosophie, das Moralprincip aufstellen: »Ordne die Sinnlichkeit der Vernunft, und die Vernunft Gott unter«; oder: »Unterwirf den Körper dem Geiste, und den Geist Gott!«; so wäre da wohl, kennt man anders das alte, sinnige Wort, ein Nachklang oder eine Nachbildung von: „Res tibi, te Deo!“ (subjice). Dieses ist ein praktisches Wort, wohl gützig und schätzbar an seinem Orte, in seinem Verstande. Dasselbe gilt eigentlich dem Subjekte, wie sich der Mensch Gott »kindlich« unterwerfen soll. So enthält es das Wahre des Stoischen Sages: „sibi res, non se subdicere rebus“, ohne die Begünstigung des Stolzes, die sich mit diesem Sage wenigstens verbinden kann. Aber es betrifft nicht die Unterordnung, welche dem Sinnlichen, in seinem Verhältnisse zum Ueber sinnlichen, allein gilt. Welch ein Mißgriff daher, wenn das praktische Wort für einen wissenschaftlichen Satz genommen, und so als Moralprincip aufgestellt würde! Nur so viel:

I. Verhält sich denn die Vernunft zu Gott, wie die Sinnlichkeit zur Vernunft? — Wenn aber nicht dasselbe Sachverhältniß Statt

findet, so kann ja dasselbe Wort (»ordne unter«) nicht gebraucht werden! Und:

II. Ordnet denn irgend Einer, welcher die Sinnlichkeit der Vernunft wirklich oder wahrhaft unterordnet, dieselbe nur der beschränkten oder menschlichen Vernunft unter? Huldigt der wahrhaft Gutshandelnde nur diesem »Höheren« oder »Göttlichen«? — So wichtig ist jene Bestimmung: §. 14. u. w.

Die Einrede aber: »Soll man nicht die endliche Vernunft der unendlichen (die beschränkte der unbeschränkten) unterordnen?« ist nichts weiter als ein dialektisches Blendwerk, so wie da Logik und Grammatik zusammenspielen. Denn das Beschränkte als solches ist ein — Nichts.

Nur das Bedingte kann angefaßt und (dem Unbedingten überhaupt) untergeordnet werden. Und das Hauptgebrechen, was jenem sogenannten Princip zum Grunde liegt, ist meines Erachtens wieder die aus Mangel an wissenschaftlicher Tiefe obwaltende Nicht-Unterscheidung 1) des Uebersinnlichen und Sinnlichen, wie es da ursprünglich nur zweierley Sachen gibt, und 2) des Menschen als Gliedes der Menschheit, d. h. da nach seiner übersinnlichen Anlage, und als Subjekts oder menschlichen Individuums. Wenn dieses erkennt oder anerkennt, daß, was den Menschen jener Anlage zufolge vom bloßen Naturdinge wesentlich (also der Sache nach) unterscheidet, im eigentlichen und strengsten Sinne Göttliches, zugleich aber Beschränktes und Gabe sey:



wird dann das Göttliche dem Göttlichen unterworfen? Und welche Sprache!

In einem Systeme der Moral, heiße dann solche theologisch oder philosophisch, kann also jenes Princip keineswegs auftreten. Für die Religionslehre aber, die sich an jene nur anschließen kann, ist das Ergebnis noch trauriger. Denn so wie dort, nach Nr. I., kraft der Folgerichtigkeit das Göttliche im Menschen aufgehoben wird: so entschwindet auch jedes mögliche Kennzeichen in Ab-
sicht auf Gott, selbst um Gott vom Gözen jeder Art mit objektiver Gültigkeit und Gewißheit zu unterscheiden; ja so ist, kraft derselben, nicht allein der Schwärmerey, sondern dem Gözenthume selbst das Thor aufgethan. (Die besagte Hauptaufgabe der Religionsphilosophie!) Ein Treffliches, was von der praktischen Seite hinzukäme, könnte höchstens die glückliche Folgewidrigkeit begünstigen. Aber Wissenschaftlichkeit wäre dadurch nicht gegeben, noch dem Schaden bey Andern, zumal den jugendlichen Nachsprechern, vorgebeugt: und weit könnte dieser Schaden mittelbar greifen!

Wenn übrigens das Unhaltbare jenes sogenannten Moralprincips schon ausführlich dargelegt worden wäre, und der Mann, welcher dasselbe aufstellen konnte, in irgend einer neuen Schrift bloß dasselbe (nur etwa mit einer Abänderung im Ausdruck) wiederbrächte, und ein besonderes Gewicht darauf legte, ohne jede Rücksicht auf das Gesagte dagegen, ja ungeachtet ihm solches sehr nahe von

der Vorsehung selbst gelegt worden wäre: was sollte man, bey allem Bestreben, gerecht zu seyn, dann urtheilen von diesem Mystiker (wie fein und verdient er auch übrigens seyn möchte)? — Solche Gefahr findet sich bey dieser Mystik, solche Zaubermacht liegt in ihrem Dogmatisiren!

Noch fraget vielleicht Jemand, wie denn das Moralprincip des Verfassers eigentlich laute? Denn es soll ja, nach hergebrachter Weise, jede neue Darstellung dieser Wissenschaft durch ein eigenes Princip der Sittlichkeit, oder — durch eine neue Formel sich auszeichnen. Zuvörderst möchten wir nun mit gutem Grunde erinnern: nach unserer Ansicht der Sache ist jede Formel gültig, welche den besagten Gegensatz des Höheren mit dem Niederen ausspricht. Bloß mehr oder weniger treffend kann, wo das Eine Höhere als Zweck dargestellt wird, diese oder jene Formel seyn. Und dann möchte aus der gegebenen Darstellung leicht so viel erhellen, daß und wie man besonders in Ansehung dieses Gegenstandes Idee und Begriff sowohl unterscheiden als verbinden könne und müsse:

A. Wenn die Idee vortritt, wenn sie die Ansicht vorherrschend bestimmt; so erscheint die Beziehung des Menschen auf das Höhere κατ' ἐξοχην. So gehet besonders die ursprüngliche Abhängigkeit

des Menschen, als solche hervor. Und darnach ergibt sich die Formel:

1. Laß den Einen guten Geist in dir und durch dich handeln!

B. Wenn aber, obwohl auf die Idee gebauet, oder dieselbe voraussetzend, der Begriff der Freiheit als solcher vortritt; wenn er auf gleiche Weise die Ansicht und hiemit den Ausdruck bestimmt: dann erscheint die Aufforderung zur Selbstthätigkeit; und da ergibt sich zunächst nicht jenes »Laß . . . handeln!« sondern das »Handle!« — ein Aufruf, welcher den ganzen Kreis der Menschheit durchschallet:

Handle vernünftig, handle deiner angeborenen Würde gemäß! u. s. w.

So dringet hier das Subjekt vor, während dort das Objektive, wovon die Selbstthätigkeit in dieser Richtung abhängt, dem auffassenden Geiste sich besonders darstellt. Nun erhellet aber schon aus dem Obigen, daß und wie die eine Ansicht mit der anderen verknüpft werden muß, wenn nicht das stoische oder das mystische Extrem eintreten soll. (S. 20. u. w.) Auch ist jedesmal, indem diese oder jene Formel gültig eintritt, die andere, sofern sie gültig ist, vorausgesetzt. *)

*) Was die neueste Idealistik uns lehren anbot, ist bloß die alte Mystik, die Einseitigkeit, welche nur das „non resistere“ (Spiritui . . .), das „Ruh'n in Gott“ u. empfahl, — Quietismus.

Wie aber das Moralsprincip Ausdruck des Moralgesetzes = Gewissen ist; so wird dieses durch jenes auch so, wie es nach der Handlung eintritt, ausgesprochen.

§. 26.

Wie mit dem sittlichen Grundsatz die Zurechnung verbunden sey: Belohnung und Strafe.

Sobald ein menschliches Wesen zu der sittlichen Erkenntniß als solcher gelangt, so entstehet ihm auch die Reflexion, welche das Gute und Böse, im Kreise der subjektiven Menschheit, unterscheidet. Daher das Urtheil, wodurch einem menschlichen Subjekte (irgend einem) Würdigkeit oder Unwürdigkeit, also Werth oder Unwerth und zwar der unbedingte (§. 25.) — zugeschrieben wird. Entweder das Verdienst oder die Schuld (§. 25.) kommt so nach dem Handelnden zu. Und es ist der sittlich Denkende, Reflektirende, welcher also entscheidet, sey es dann über sich selbst, als Handelnden, oder über einen Andern. Denn allerdings können die Handlung und das Urtheil darüber in Einem Subjekte zusammentreffen.

Dieses Urtheil nun ist die sittliche Zurechnung. Es kann überall Keiner als Handelnd gesetzt werden, ohne daß man ihm entweder Gutes oder Böses, in jenem strengen Sinne des Wortes, zuspreche. Und wenn bey einer That die Frage ist, ob man sie dem Menschen, von welchem die Er-



schinnung ausging, zurechnen könne: so fraget sich eigentlich nur, ob selbige wirklich eine That, also zuvörderst eine Handlung, keine bloße Wirkung sey. (§. 15.) Wo steht der Unglückliche, welchem das Bewußtseyn des Göttlichen versagt ist, unter dem Gesetze der Zurechnung? — Uebrigens heißt diese Zurechnung (*imputatio*) »moralisch« im Gegensatz der »juridischen«, wie solche, den Willen sowohl als das Gewissen oder jenes Bewußtseyn voraussetzend, nur das Äußere in Betrachtung zieht: §. 18. u. w. Soweit setzt das Rechtliche immer das Sittliche voraus: wie könnte folglich das »Rechtsgesetz« von dem »Sittengesetze« schlechthin unabhängig seyn? — Auch müssen wir das Gewissen selbst, wie es nach der guten oder bösen Handlung richtend eintritt, von der Zurechnung wohl unterscheiden. Jenes ist auch da kein Produkt des Menschen als Subjekts, wie mächtig auch selbiges im Menschen als Erscheinungswesen hervorgehe: so äußert sich hier jenes Objektive, jene göttliche Macht; und noch dem Leben als solchem gehört jede Erscheinung dieser Art zu. Die Zurechnung hingegen ist eine Hervorbringung des Subjekts, und gehört als Urtheil oder sittliche Reflexion der Wissenschaft an. Daher ist hier die Frage nach dem wahren Urtheile und hiemit nach dem richtigen Begriffe von Belohnung und Strafe.

Dem auf diesem Standpunkte findet nun die berührte Reflexionsansicht (§. 23.) Statt: der Gute, welcher mit dem Würdigen Eins war, heißt nun

auch des Wohlseyns, der Ehre ic. würdig oder werth. Zur idealischen Bestimmung kommt hier die Ansicht, welche aus dem Begriffe in Verbindung mit der sinnlichen Wahrnehmung hervorgeht. Auch so erscheint das Niedere dem Höheren untergeordnet. Und wenn 1) vorhin — S. 18. — das Wohlseyn als Mittel des Gutseyns vorkam; so stellet sich 2) nun das erstere als Folge des letzteren dar. Aber vom bloßen Wohlseyn ist dann hier nicht die Rede. Und gleichwie a) dort das Gute als Zweck erschien, so zeigt sich b) hier das Gutseyn als Grund oder Bedingung.

Das aber, worauf der sittlich Handelnde als solcher sein Augenmerk richtet, sind Zweck und Mittel: die Folge sowohl als der Grund ist nur für den sittlich Reflektirenden als solchen Gegenstand. Denn er findet, auf solche Art urtheilend, nur denjenigen des Wohlseyns ic. würdig, welchen er als gut — als einen Würdigen nach der Idee — schon erkannt hat. Also die Sittlichkeit und folglich die sittliche Triebfeder ist bereits vorausgesetzt, wo von dem Wohlseyn als Folge wirklich gesprochen wird. Und nach dieser Ansicht kommt das Recht schon im Gebiete der Ethik zur Sprache: »Es ist recht, daß dem Guten, Rechtschaffenen, Wohl werde«; oder in jenem Urtheile über den Bösen, Lasterhaften: »es geschieht ihm Recht«, wo nämlich ein Würdiger dasselbe bey einem härteren Schlage, der so eben den Unfühllichen traf, kräftig ausspricht. Auch diese Reflexionsprache ist gültig, entsprechend



dem Wesen der Menschheit; denn es ist hier nicht die bloße Reflexion!

Also gibt es im Reiche der Menschheit ein Wohl, welches durch das Gute, und ein Uebel, welches durch das Böse (§. 23.) bedingt oder begründet ist. Und treffend sind, bey solcher Hinsicht auf das Subjekt, zwey Worte, während die lateinische und griechische Sprache nur Eines für jede Seite darbieten. — So erscheinen Belohnung u. Strafe, nach der ethischen Ansicht. Denn wohl ist von dieser die juridische zu unterscheiden. Zwar kommen beyde darin zusammen, daß überall ein Wohl- und ein Uebelseyn gesetzt werden. Allein nach der letzteren sind nicht das Gut- und Böseseyn (Moralität und Immoralität) Grund oder Bedingung; sondern die äußere Gesetzmäßigkeit und Gesetzwidrigkeit (Legalität und Illegalität). Und man weiß, wie solche Gesetzmäßigkeit, im Kreise der Gegenwart, Statt finden kann: §. 22. Hier nun, nach der juridischen Ansicht, kann allerdings gedacht und gesagt werden: daß

Jemand um der Belohnung willen oder aus Furcht der Strafe handle, also die Belohnung oder den Lohn zur Triebfeder seiner That mache.

Und es ist bekannt, wie populär diese Redensart wurde. Leider! ging sie sogar in das Gebiet der Morawissenschaft ein, ja sie wurde in selbigem herrschend. Allein der ethischen, also der philosophischen Ansicht zufolge

kann gar nicht um der Belohnung willen gehandelt werden; denn

A. dem Unfittlichen oder, was hier eben so viel ausagt, dem Eigennützigen (Selbstlinge, Lüstlinge) steht das bloße Wohlseyn vor dem Auge: damit fällt ja selbst das durch jene Gesetzmäßigkeit bedingte in Eins zusammen; indem eben auch hiebey der Blick einzig auf das Aeußere gerichtet wird; aber

B. die Belohnung nach unserm Begriffe ist gar kein Wohl dieser Art: es ist, in Ansehung seines Grundes, von jenem nicht etwa nur dem Grade, sondern dem Wesen (der Art) nach verschieden. Darum kann

a) der Handelnde als solcher dasselbe gar nicht beabsichtigen; denn handelt er gut, so ist seine Absicht auf jenes Eine gerichtet: handelt er aber böse, dann schwebt ihm allerdings ein Wohlseyn, nur nicht die Belohnung, vor; und

b) nur der sittlich Nachdenkende als solcher kann sich diese vorstellen, so daß kein Widerspruch eintritt, oder die Folge mit dem Zwecke verwechselt wird. Denn so bald man diese Folge dem Handelnden als Gegenstand vorsetzt, so verschwindet sie, so tritt das Wohlseyn als Zweck ein: und dann ist der wesentliche Unterschied zwischen dem Guten und Bösen selbst aufgehoben.

Unstreitig liegt hier ein sehr schwieriger Punkt, ja einer der schwierigsten Punkte aller Philosophie. Wie sehr hat in einer früheren Zeit die Lehre von



der »reinen Liebe gegen Gott«, wie sehr in der späteren Zeit das Princip der »reinen Sittlichkeit« oder »reinsittlichen Triebfeder« alle denkenden Köpfe beschäftigt!

Die Unterscheidung zwischen der ethischen und juridischen Ansicht von Belohnung dürfte wohl, recht erfaßt, ein neues Licht über diesen Gegenstand verbreiten. Wenn die Belohnung nach der ersteren Ansicht das durch Gutsseyn begründete Wohlsseyn, und folglich die Strafe das durch Bösesseyn begründete Uebelsseyn*) ist; so kommt der Gedanke an diese eben so wenig, als die Vorstellung von jener, in die Seele des Unsittlichen: ihm schwebet das bloße, gemeine oder gesteigerte, Wohlsseyn vor, oder: ihn treibet, in dieser oder jener Gestalt, die Selbstsucht, wie solche aus der Selbstheit erwächst, wenn sie dem Einen Höheren nicht untergeordnet wird. So treten vor Allem Belohnung und Strafe in ein schöneres Licht. Nicht einmal »die Furcht der Strafe« wird so dem Unsittlichen zugestanden. Und jener Ausdruck: »um der Belohnung willen«, enthält da einen Widerspruch, sey er auch seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden geltend.

Aber darauf kommt es besonders an, daß der gemachte Unterschied zwischen der Linie des Gan-

*) Man sieht, wie da mit jenem Scholastischen: „das moralisch Gute und physisch Gute“ u. c., gespielt werden könnte.

delns, und der Linie des (reflexen, aber freyen) Denkens einleuchte. Was kommt in der einen, und was in der anderen vor? Oder: was gehört der ersteren, und was der letzteren an? Noch einmal; als sittlich handelnd bezweckt oder beabsichtigt der Mensch nur Eines; dieß Eine, wie es dann auch genannt werde, ist sein Zweck. (§. 18.) Aber als sittlich reflektirend, also nachdenkend über den Zusammenhang der Dinge im Menschenreich, über das Verhältniß zwischen Verdienst und Schicksal fodert er das Wohlfeyn nach Maßgabe des Gutseyns. Er fodert es nicht für sich, nicht in seinem Namen, sondern im Namen der Vernunft, der Menschheit, der Gottheit. Es darf also nicht gesagt werden, daß er nach Wohlfeyn verlange. Denn auf solche Art spricht er allein jenes Urtheil der Würdigkeit aus: »belohnungswürdige« oder ic. Vor seinen Augen steht das Wohlfeyn, so betrachtet, stets unter der Bedingung des Gutseyns. Also dieses stellet sich ihm zuerst dar! Und macht er auf sich, als Mitglied eines Ganzen in dieser sittlichen Ordnung, eine Anwendung des Urtheils, welches da über Wohl- und Uebelseyn ergeht: so muß er sich, wie jeden Anderen, dem er das erstere zuspricht, als gut, als sittlich oder würdig voraussetzen. Diese Vorstellung spricht also keineswegs den sinnlichen Trieb an. Wohl aber entspricht sie, mittelbar, der sittlichen Triebfeder. Denn auch in dieser Macht spiegelt sich die Würde des Sittlichen.



Und wie dieses vom Religiösen nicht trennbar ist; so erscheint, was nicht des Menschen Zweck ist, und nicht sein Werk seyn kann, als Sache der heiligen Allmacht. Unzertrennlich davon, gehet die Tugend selbst hervor als die allwaltende Gerechtigkeit. Der Blick in das Universum zeigt auf das Eine, dem in jeder Hinsicht die Oberherrschaft gebührt u. s. w. Wie also diese Reflexion von der sittlichen Triebfeder ausgeht, so wirkt sie belebend auf dieselbe zurück.

Wie könnte nun hier von einer »Erübung der reinen, sittlichen Triebfeder« (S. 21.) die Rede seyn? Und wer möchte solche Vorstellung von Belohnung und Strafe aus dem Gebiete der Ethik, der »reinen Morale«, ausschließen? — Dagegen dürfte hier zugleich das Wahre des Stoicismus und Epikurismus, im vergleichenden Gegensatze beyder mit einander, erhellen. Und nur so, denke ich, ist es möglich, mit einem Worte, das bekanntlich in der deutschen Philosophie eine große Rolle gespielt hat, einen bestimmten Sinn zu verbinden.

S. 27.

Glückseligkeit; die eigentliche Lehre davon. — Kritischer Blick auf frühere Ansichten.

Wir unterscheiden mit gutem Grunde, wenn

„Glückseligkeitslehre“ hieß bekanntlich in der Leibnizisch-Wolfschen Periode die Moralphilos. selbst.

das Obige gilt zwey Arten von Wohlfeyn, Vergnügen, Lust u. s. w.:

1) das eine ist Jedem zugänglich, dem bösen Menschen wie dem guten, dem unsittlichen sowohl als dem sittlichen. — Dieses Wohlfeyn ist, wie bekannt, zum Mittel der Sittlichkeit bestimmt: und es wird ein solches bey dem Letztern, bey dem Ersteren aber ein Hinderniß derselben. Mit andern Worten: Jener gebraucht es gut, Dieser hingegen mißbraucht es. — Aber

2) das andere Wohl kommt nur dem Guten zu; denn es ist Folge der Sittlichkeit. Wer den Sinnlichgestimmten antreiben oder aufmuntern wollte, nach diesem Wohl zu streben: der würde sicherlich jedes Wort verlieren; er würde von demselben nicht einmal verstanden werden. Immer würde dieser wiederum das bloße Wohl anstreben, wenn auch seine Phantasie dasselbe in einen andern Ort des Universums verlegte, und dabey vom »Himmels«, von »himmlischen Schätzen, Freuden« ic. spräche. Nicht das Wort, nicht der Name kann hier in Betracht kommen. Es ist unmöglich, nach dem sittlichen oder himmlischen Wohl zu »trachten«. Verloren ist also vor dem Unsittlichen jede Rede, welche ihn z. B. »die Freuden der Tugend« vorstellt, »oder ihn auffodert, auch einmal »zu schmecken, wie süß der Herr ist«. Wollte es derselbe auch einmal versuchen: »der Herr« würde ihm sehr bitter schmecken! Oder vielmehr: nicht der Herr in



diesem Sinne, nicht das Ideal, sondern nur das Idol träte ihm stets wiederum vor das Geistesauge; und nur die erschlichene, erheuchelte oder gerade in dieser Zeit stattfindende Ruhe seines Gemüths würde, indem das Gewissen erwachte, gestört und aufgehoben durch die religiösen, sittlichen Worte, die sein Ohr oder sein Auge trafen.

Daher dann auch die Unterscheidung: »das sinnliche und sittliche Vergnügen«, und selbst: »die physische und moralische Lust.«

Begegnen uns nun im Reiche der Menschheit zwey Arten des Wohlfeyns; oder ist das letztere von dem ersteren reell („realiter“) verschieden, wenn der Grund oder die Quelle, nicht eben der Sitz oder die Stätte, des Angenehmen, des Wohlfeyns ic. betrachtet wird: so bedürfen wir zur Bezeichnung dessen, welches nur dem Guten zugänglich ist, also die Sittlichkeit oder Güte des Willens immerhin voraussetzt, auch ein ausgezeichnetes Wort. Welches ist hier treffend? »Die Freude« erschien zeitlich im Gefolge der »Tugend.« Daher auch jenes schöne Wort des Dichters: »Freude, schöner Götterfunken« ic., so wie dasselbe hinwieder zur Verbreitung dieses Sinns nicht wenig bestrug. Daher die alte Unterscheidung »sittliche und sinnliche Freude« schon etwas fremd klingen möchte. Aber in »den Freuden« schlägt noch die sinnliche Bedeutung vor. — Ueberdies soll das gefoderte Wort einen Zustand des Geistes oder Gemüths anzeigen. Denn wie das Gutseyn, so kann auch das Wohlfeyn als fortwäh-

rend gedacht werden. Aber ausgehend vom ersteren, während dessen Gegentheil auf der anderen Seite erscheint, nehmen wir zuerst die Psyche in ihrer Thätigkeit wahr, und zwar entweder mit dem Göttlichen vereint, dem Einem huldigend u. s. w., oder von dem Göttlichen getrennt, abgefallen, der Selbstheit oder dem Zuge der Lust gegen die Stimme der Vernunft hingegeben.

Je nachdem nun die Thätigkeit beschaffen ist, so entsteht im Menschen die Einheit oder die Entzweiung mit sich selbst. Denn wie das menschliche Individuum von dem Gliede der Menschheit nicht trennbar ist, so findet sich dann auch das Gewissen von dem »menschlichen« Selbst unzertrennlich, stets aus der allgemeinen Menschheit hervorgehend u.: §. 14. Aber sonach haben wir ein doppeltes Selbst. — Und überdieß fließt diese psychische Thätigkeit auf die Stimmung der Physis ein, anregend, belebend, oder im Gegentheile hemmend, störend u. s. f. Daher

I. im ersten Falle »die Seelenruhe, die Selbstzufriedenheit, das erfreuende oder beseligende Gewissen«, indem nun die Vernunft auch richtend eintritt, das schöne, erhebende Bewußtseyn einer guten Handlung, mit Einem Worte: die »Seligkeit«, *) nach solcher Ableitung von der »Seelen«; und

*) Oder Seligkeit? — Lehrb. d. h. Seelenk.



II. im andern Falle »die Unruhe des Geistes, die innere Zwietracht, die Unzufriedenheit mit sich selbst, der Unfriede des Herzens, der Vorwurf des Gewissens, kurz: die Unseligkeit, in diesem Sinne, ward letzteres Wort gleich weniger herrschend.

Selbst jenes populäre: »der Gewissensbiß« (*remorsus conscientiae*), ist in dieser Hinsicht so gütig als kräftig. Und der besagte Einfluß der Psyche auf die Physis, erhellt besonders aus den Worten: »Mißbehagen, gänzliche Verstimmung« u. dgl. So wie im ersten Falle: »Nun war ihm ganz wohl um das Herz, nun fühlte er sich ganz selig« u. dgl. Ja, auch das Populäre: »ihm war durch und durch wohl«, ist hier bedeutend. Und wenn uns vorhin die Freude nächst der Tugend erschien; so bietet sich hier auch die Wonne, wie die Seligkeit nächst der Sittlichkeit, dar. — Uebrigens entspricht das menschliche »Selbst« 1) in der »Einheit mit sich selbst« dem Gliede der Menschheit, und 2) in der »Unzufriedenheit mit sich selbst« dem menschlichen Individuo, und zwar wie dieses von dem Göttlichen getrennt ist. Denn in der Selbstverläugnung (§. 21.) ist das subjektive oder individuelle Selbst mit dem Göttlichen oder Absoluten vereinigt, und das objektive oder reine Selbst vorausgesetzt, also jenes auch mit diesem Eins, — das Verläugnende. Will man aber auch das Verläugnende ein Selbst nennen; so kommt eine empirische Bedeutung hinzu, indem auch das Niedere zum Menschen als Erscheinungswesen gerechnet wird. Immer sehen wir zugleich

den wesentlichen Unterschied des Menschen von dem bloßen Naturdinge. Wohl hat man auch von einer Thierseele gesprochen: aber wo hat man davon eine Seligkeit abgeleitet, oder eine solche dem bloßen Thiere zugeschrieben? — Der Mißbrauch aber, welchen der feinere Lustling von dem Worte »selig« sowohl als von den Worten »göttlich und himmlisch« macht, verdient keine weitere Bemerkung.

Das sittlich bedingte Wohlsseyn ist also zuvörderst Seligkeit. Und wer diese bloß negativ, als Entfernung jener Unzufriedenheit, bestimmen wollte; der ginge, meines Ermessens, nicht tief genug ein, der faßte wenigstens dieselbe nicht ganz auf. Wie positiv erscheint selbige auch im einzelnen, besondern Falle, wie äußert sich besonders hier das Positive, z. B. wo man eine schöne, edle Handlung vernimmt, hört oder liest: ausgehend vom Centro des Geistes, fährt das Entzücken wie ein elektrischer Funke durch das Physische selbst hin! Aber auch diese Freude (Erfreung) setzt die sittliche Stimmung des Gemüths schon voraus. Denn der Un-sittliche oder Sinnlichgestimmte, wer also nicht bloß schwach oder unvollkommen, sondern eigentlich böse ist, — hat für dieses Gefühl und für diese Empfindung gar keine Empfänglichkeit. Darum bleibt er kalt bey solcher Mittheilung. Oder wenn ein Wort davon sein Inneres trifft, so wird er dadurch bloß beunruhigt; denn das Gewissen erwacht. . . . Daher kommt eben der Zweifel, den er so gern gegen die geschichtliche Wahrheit der Hand-



lung erregen, und der Schatten oder Spott, den er auf die letztere selbst, wenn die Thatsache unlängbar ist, werfen möchte, nur bemüht, entweder die reine (d. i. die sittliche) Triebfeder als solche wegzulängnen, nach Helvetius und de la Rochefaucault, oder dem Edeln, der einer solchen That fähig war, das Brandmahl des Schwärmers oder Phantasten aufzudrücken. —

Auch in dieser Hinsicht auf das Wohlseyn zeigt sich eine schöne Seite des Stoicismus; denn so weit ist es gegründet, jenes stoische Axiom: „Non nisi sapiens beatus.“ Besonders im Vergleiche mit dem, welcher im Besitze des bloßen, wenn auch sehr großen, Wohls sich befindet, erscheint der Weise (der Gute oder Würdige) selig. Sein Wohlstand ist gegründet! Wie schwankt, wie verschwindet hingegen jenes scheinbare Wohl über kurz oder lange, da und wie eben das Göttliche seine Macht, seine Oberherrschaft selbst durch die zerrüttenden Folgen des Gegentheils äußert und behauptet!! —

Aber genügt das Wohlseyn, welches dergestalt aus dem Inneren quillt, jener Forderung der Vernunft: »Wohl dem Guten?« Der Mensch ist endliches Vernunftwesen, eingeflochten in diesen Lauf der Natur; gibt es hier kein Mißverhältniß? Gefest, ein Adler liege im Kerker, in einem Jammerzustande, welchen die Phantasie, leider! nach geschichtlichen Datis schrecklich genug ausmahlen kann; wer könnte hiebey den Gedanken ertragen:

1) das ist recht, oder: dem geschieht Recht;
 2) die sittliche Kraft, welche da im Kampfe mit den Anwandlungen zur Traurigkeit, Melancholie etc. aufgewendet, und die physische, welche in diesem Kampfe verzehrt wird, konnte und sollte nicht im freyen Kreise der Menschheit zur Veredelung des Ganzen wirken; oder 3) es soll für die durch ein schreckliches Leiden geprüfte und verstärkte Kraft kein solcher Wirkungskreis folgen, ja 4) diesem Edeln wird keineswegs das Gegentheil von dem, was ihn jetzt martert, zukommen, — kein Wohl von Außen nach dem Maße seiner Würdigkeit?

Allerdings gewährt die Tugend öfters auch äußeres Wohl, Ehre, Ansehen, Zutrauen, größern Wirkungskreis u. dgl.; allein wie oft zieht sie, selbst in jedem möglichen Bunde mit der Klugheit, ihren Freunden das Gegentheil zu, wie oft erregt oder veranlaßt sie ihnen Spott, Hohn, Druck, mit Einem Worte Verfolgung! — Diese Thatsache ist ja, nach aller Erfahrung im Reiche der Menschheit, so bekannt, daß sie in der Ethik sowohl als in der Historie besonders hervorsteht. Man sehe z. B. Chr. J. Krau's philos. Schriften, S. 264. Allerdings mag die Tugend im Kampfe mit der Widerwärtigkeit besonders erglänzen: das schönste Schauspiel für jeden reinen, theilnehmenden Geist! Und der Stoicismus zeigt hier unstreitig seine schönste und erhabenste Seite, zumal im Vergleiche mit der schmelzenden oder wimmernden (sogenannten) Glück-



seligkeitslehre. Allein wer gönnt oder wünscht nicht der kämpfenden Tugend, nachdem und weil sie gesiegt hat, ein besseres Loos, zumal bey einem Seitenblick auf den äußern, vielleicht glänzenden, Wohlstand, in dem sich eben das Laster oder ein feiner Schurke befindet?! »Aber dieses Wohl dauert nicht.« Freylich! Allein dieser Trostgedanke leitet ja unseren Blick eben auf ein Wohlsseyn, welches dauert, so wie eben nur der Sittliche auch des äußeren Wohls werth oder würdig ist.

Worin auch der Ersatz oder das Wohl von dieser Seite in einer anderen Region des Universums bestehe: genug, der endliche Geist ist nimmermehr ganz unabhängig vom Außern; und die sittliche Weltordnung fodert, daß auch in dieser Hinsicht das Niedere dem Höheren untergeordnet, also das Wohlsseyn überhaupt nur mit dem Gutsseyn, als dessen Folge und dann als bleibender Zustand, verbunden sey. Und wem dringet nicht vielmehr der Blick auf einen edeln Dulder, oder die Nachricht von einem besondern, zerschmetternden, Schlage der Natur jenen Gedanken an die heilige Allmacht innig auf? Wahrlich, wenn der stürzende Berg, oder das wogende, überslutende Meer Hunderte und Tausende in Ein Schicksal verwickelt: dann verhüllt keine Wolke der Zweifelsey und des Scholasticismus den menschlichen Sinn, die schöne Inkonsequenz oder — den Rohsinn, ja die Brutalität in solchem Gegensatze mit der Humanität.

Wer könnte nun die Seligkeit dergestalt steigern, daß er durch die Senfter der unterliegenden Tugend, der sterbenden Unschuld, und durch die Jubeltöne des siegenden Lasters nicht weiter gestört würde? Nur der kalte, einseitige Theorist! Oder bestimmter: kam die verflünstelte Theorie nur von Außen; so wird der logische oder poetische Sprecher im Zeitpunkte des Handelns, in jedem besondern Falle, der ihm einen Mitmenschen in solchem Zustande zeigt, derselben ganz vergessen: ging aber dieselbe aus seinem Innern hervor, dann mag er freylich ihr treu (konsequent) bleiben.

Gewiß verdient auch dieser Gegenstand eine besondere Auszeichnung. Denn erst spielte so mancher Kantianer, nachdem er »die reine Sittlichkeit« aufgestellt hatte, selbst wieder empirisch mit dem Worte »Glückseligkeit«, z. B.: »Mache dich durch Sittlichkeit der Glückseligkeit würdig!« Abgesehen von dem Pleonastischen in diesem Satze; so fällt hier die Sittlichkeit offenbar zum Mittel herab; und der gepriesene Purismus löst sich, vermöge der Konsequenz, selbst in den Epikurismus auf. Aber dann erhielt die Uebertreibung des Stoicismus auf dieser Seite einen neuen Stützpunkt, und zwar durch ein System, das sonst mit demselben so wenig verwandt ist: der Idealist erklärte jedes Uebel und hiemit jedes Mißverhältniß zwischen Verdienst und Schicksal für »bloß scheinbar«, gerade wie der Stoiker jede physische Unordnung, jeden Schlag des Schicksals u. s. w.



schlechthin für kein Uebel erklärt hatte. (Natürlich, weil bey ihm das Ethische von dem Religiösen getrennt war!) Ja, wie Dieser seinem Weisen das volle Wohlscheyn, selbst im glühenden Ochsen eines Phalaris, zusprach; so behauptete Jener: »der wahre Idealist lebt schon jetzt im Himmel; für ihn gibt es keinen Miston, keine Unordnung: er braucht kein Jenseits« u. s. w. Allerdings,

1) vermöge der Idee, wenn sie den Gesichtspunkt der Vollendung bildet, verschwindet jedes Uebel — aber nicht ohne die Eine heilige Allmacht! —; denn so erscheint nur das Absolute, jedes Andere bestimmend: allein

2) wollte man dabey die Beobachtung, wie solche das Uebel wirklich findet, aufheben, also die zeitliche Denkweise, wie diese nächst der ewigen im Reiche der Menschen gültig ist, verwerfen; dann müßte wahrlich ein Paradoxon, ja ein Unsinn hervorkommen, der dem Aeußersten, was die Stoa auf dieser Seite hervorbrachte, wenigstens gleich käme. Und wie könnte dabey der schöne Ernst der Theilnahme, der Hülfe u. s. w. Statt finden? —

Mächtig kontrastirt diese idealistische Ansicht mit den lauschallenden Klagen aller Zeiten und Völker über das Glück der Lasterhaften und das bittere Loos so vieler Guten, Edeln. Daher selbst die Klage, die innige, herzerreißende, des edleren Dichters. Hierauf, daß Uebel sind, daß in diesem Kreise der Menschheit oft eine große, physische Unordnung, Zerrüttung u. w. waltet, beruht ja das

schönere Integresse der Tragödie, und selbst des Romans im guten Sinne des Worts, sofern darin gleicher Stoff behandelt wird. Und wie zerbrachen die ernstern, philosophischen Denker sich den Kopf seit Jahrtausenden über »die Uebel in der Welt«! *)

Mit Recht fodern wir also, die Würdigkeit vor-
ausgesetzt, zum vollständigen Wohlsseyn eines endlichen Vernunftwesens nachst dem innern auch das äußere Wohl, heiße nun letzteres »Glück« oder nicht. Aber »ein höheres, ein schöneres, würdiges, edles Glück« findet sich bereits im Sprachgebrauche gebildeter Deutschen. — Auch dieses Wohlsseyn ist dann sittlich bedingt; und indem es an jenes sich anschließet, wird es mit selbigem zur Einheit verbunden. So erscheint immer die Folge der Sittlichkeit. Allein da letztere zugleich Fortbildung ist; so wird allerdings, indem der Sittliche dann auch über seinen Zustand nachdenket, dieses Wohl zugleich ein Mittel der (weitem) Sittlichkeit. Dankbar macht er auch davon einen sittlichen Gebrauch. Betrachten wir indeß selbiges zunächst als Folge, so unterscheiden wir nothwendig die zwey Theile:

1) den inneren, welcher unmittelbar, mit und in dem Bewußtseyn der guten Handlung, eintritt — wo allerdings, da nach unserer Ansicht die Menschheit stets im realen Verbande mit Gott er-

*) Man erinnere sich einer kraftvollen Stelle im 6ten B. d. Anal. des Tacitus! Sein Schluß ist: „Creberima et tristia in bonos, et laeta apud deteriores esse.“



faßt werden muß, auch das erhebende Gefühl der Einheit mit Gott von jenem erfreuenden Bewußtseyn überhaupt und insbesondere von dem Gefühle der Einheit mit sich selbst nicht trennbar ist, — und

2) den äußeren Theil, welcher nur mittelbar eintreten kann, und nur über kurz oder lang nothwendig eintritt, nämlich im Universum, so wie das eigentliche Reich der Menschheit mit selbigem zusammenhängt. Nothwendig stellt sich hier zugleich der Gedanke an die Unsterblichkeit dar, und zwar nicht zunächst wegen des Wohlseyns. Aber wie das Gutseyn einem Subjekte, einer Person ic. einwohnet; so kann auch die »Belohnung« nur diesem Guten, diesem Edeln zugedacht werden: die menschliche Individualität wird ja nicht zunächst durch die körperliche Gestalt bestimmt. — Nimmermehr kann also die Moral, soll sie anders auch von der Belohnung, Vergeltung u. s. f. sprechen, ihren Kreis schließen ohne die Linie der »Religion«. Und auch so bewährt sich unsere Ansicht von der inneren Einheit des Moralischen und Religiösen: §. 4.

Welches Wort soll nunmehr, wenn die Sache entschieden ist, zur Bezeichnung des sittlich bedingten Wohls in seiner Vollständigkeit gebraucht werden? Wer gerade von dem grammatischen Gesichtspunkte ausgehet, und etwa auf der einen Seite die »Gottseligkeit, Leutseligkeit«, auf der andern aber die »Feindseligkeit, Armseligkeit« u. s. w. im Auge hat: dem möchte allerdings das Wort »Glück-

seligkeits keineswegs zusagen. Denn so verschwindet selbst die Seligkeit in jener Bedeutung; und jeder Zustand der Seele kann mit diesem Worte bezeichnet werden. Glückseligkeit wäre also da nur der Zustand des Glückseligseyns. Und wie müßte die Sache vollends demjenigen vorkommen, welcher die Glückseligkeit vom »Glücksfals« (?) ableiten wollte? —

Wenn jedoch 1) kein anderes Wort für jenes Bedürfnis zu finden ist; und wenn 2) der Sprachgebrauch der Besten, und zwar seit längerer Zeit, dem Worte »Glückseligkeit« bereits eine andere, eine schönere Bedeutung ausgedrückt hat; sollte es dann nicht gebraucht werden müssen? Man kennt z. B. »die menschliche Glückseligkeit, die häusliche Glückseligkeit, die Glückseligkeit der Staaten« u. s. w. Ueberall ist hier die Sittlichkeit als Grundlage oder Bedingung vorausgesetzt. Eben im Sprachgebrauche der Besseren kann ja die Metaphysik über die Logik, wie diese in der Grammatik waltet, obliegen. Und hat nicht eben das »Glück« durch seine Verbindung mit der »Seligkeit«, indem solche von der Seele in jenem höheren Sinn abgeleitet ward, diese schönere Bedeutung und dann selbst jene auszeichnenden Beyworte erhalten? Daher auch das »Familien-Glück, das höhere, schönere« u. s. w.

Hierzu kommt Folgendes. Der Gottheit legen wir das Prädikat selig bey, obwohl mit dem Merkmale der Vollendung; das Thier kann auch glücklich heißen, oder heißt im bekannten Falle wirklich



so: der Mensch nun, da er zwischen Gott und dem Thiere in der Mitte steht, ein Göttliches und ein Thierisches in sich verbindend, erscheint im gefesteten Falle selig und glücklich oder, mit Einem Worte, glücklich selig. Durch das Selige ist hier das Glückliche bestimmt, so wie Beides durch das Sittliche bedingt ist. Und diese Ansicht bestehet; obgleich die Sittlichkeit und Seligkeit des Menschen, in jenem Falle, niemals unbeschränkt heißen kann. Aber so erscheint sie doch eigentlich, wahrhaft und dann stets vollkommener: und so nimmt auch das Glück an dem Lichte des Höheren Theil. Daher auch das menschliche, wie das höhere Glück, von dem bloßen oder blinden, welches bald an die Tugend bald an das Laster sich anschließt, scharf unterschieden! — Zwar begegnet uns hier in dem Worte Glückseligkeit zugleich ein Mangel, eine Unbequemlichkeit; denn was der philosophische Denker zuerst setzt, wird da zuletzt ausgesprochen. Das Wort ist, sehen wir, nach der pädagogischen Denkweise gebildet, wie so manche andere Denkweise, z. B. Leib und Seele. Allein der höhere, metaphysische Geist kann auch ingeheim siegen: wer, dem eben die Seele nicht bloß eine Steigerung des Physischen ist, setzt nicht gleichwohl selbige obenan, also zuerst im Geiste, in seinem Innersten, trotz jener Setzung im Worte? Und sollte der metaphysische Sinn nicht auf gleiche Weise den Umstand, daß in der Glückseligkeit die beyden Worte zu Einem verbunden sind, überwinden können? So müßte

man sich freylich, wie die Natur auch mechanisch der Vernunft dienen kann, zugleich daran gewöhnen, dasjenige zuerst aufzufassen, was zuletzt ausgesprochen wird, oder so dem äußeren Sinne bezeugnet (und umgekehrt). Dann erst mag gesagt werden: die Glückseligkeit besteht aus 2 Theilen, der Seligkeit und dem Glück. Also

1) der erste und schönste Bestandtheil der Glückseligkeit ist jenes innere Wohlseyn, d. h. die Seligkeit; und

2) der andere Bestandtheil derselben, welcher jedoch stets in Verbindung mit dem ersten aufgefaßt werden muß, ist jenes äußere Wohlseyn, das dem Guten gebührt, das ihm aber nur von einem Andern, sey dieser auch ein Mensch als Organ der belohnenden Gottheit, zukommen kann, — das Glück, wenn der Sinn des Wortes von jeder Gemeinheit wohl gereinigt ist.

* * *

Mit der Belohnung fällt demnach die Glückseligkeit in Eins zusammen, wenn auch jene im Universum betrachtet, oder im ganzen Umfange des Wortes aufgefaßt wird. Immer zeigt sich dann ein Wohlseyn, welches 1) derjenige, dem es zukommt, nicht beabsichtigt hat, und welches 2), so weit es von der Natur oder von Außen abhängt, nicht innerhalb der Grenzen seiner Macht lag. Von einem »Streben nach Glückseligkeit« kann also gar keine Rede seyn. Im Gegentheile entsteht uns hier das Axiom:



Die Glückseligkeit wird nur gefunden, nicht gesucht; bestimmter: die Glückseligkeit ergibt sich nur dem, der kein Wohl beabsichtigt, indem oder während seine Absicht, sein Auge praktisch auf das Eine, was Zweck ist, gerichtet war, da eben die Achtung oder Liebe ihn wahrhaft beseelte (bestimmte) u. s. w. — §. 14. u. 18. —

Diese Glückseligkeit, d. i. das sittlich bedingte Wohlsseyn in seiner Vollständigkeit, entspricht der sittlichen Weltordnung, und gehört folglich dem »moralischen Universum« an. Eine Bestimmung nach Zeit und Raum, oder ein Mehr und Weniger in diesem Laufe der Zeit, darf uns hier nicht aufhalten. Nur darauf bestehen wir:

1) der bloß physische Genuß, so reich oder gesteigert er auch seyn mag, soll nimmer Glückseligkeit genannt werden; denn es fehlet ja die Seligkeit: folglich gibt es auch keine »physische Glückseligkeit«, die man etwa jenem Lustlinge zusprechen dürfte; und

2) sagt hingegen Jemand: »Nur die Tugend macht glücklich«; so erscheinet uns auch da, bey einem Blick in das Universum, das Glück durch die Seligkeit bestimmt, so wie bedingt durch die Sittlichkeit. Und dieses Glück steht wieder entgegen dem bloßen oder blinden, wie der Selbstling (Glücksjäger, Glücksritter) auf selbiges ausgeht, oder — wie es ihm zufällt. Denn flüchtig und scheinbar heißt das letztere mit Recht, da im

eigentlichen Reiche der Menschheit kein Physisches ohne die Grundlage und Haltung des Moralischen dauert.

Noch entsteht die Frage: ob wir, mit Kant, die Sittlichkeit und Glückseligkeit miteinander vereint das »vollendete« oder »vollständige Gut« nennen sollen. Schon oben ist uns das unbedingt Gute und bedingt Gute vorgekommen, = Zweck und Mittel; aber selbst das Uebel, das Unglück u. s. w. ist uns dort als ein bedingt Gutes erschienen, nämlich als Gegenstand der sittlichen Thätigkeit des Menschen, welchen es trifft. Das vollständige Gut hingegen wäre = Zweck und Folge, so wie der Grund mit dem Zwecke hier zusammenfällt. Und so findet sich hier wieder eine weitere Lehre von dem »Guten«. (§. 18.) Das Uebel selbst erscheint da, mittelbar, verwandelt in das Wohl, ja selbst das Unglück in das Glück. Der Begriff von beyden erhält daher, im Reiche der Menschheit, eine ganz eigene Bestimmung. Sogar populär ward selbige: a) »Sein Glück wurde sein Unglück«, weil es ihm — dem Unsittlichen im gesetzten Falle — ein Hinderniß der Sittlichkeit ward; und b) »Sein Unglück wurde sein Glück«, weil ihm, dem Guten, selbiges zum Mittel der Sittlichkeit diene.

Also in dem Wohlfeyn, welches eine Folge des Gutseyns in jener Weltordnung ist, zeigt sich das Gute allbestimmend, allumfassend. Theilt man aber nun das vollständige Gut in die Sittlichkeit



und Glückseligkeit ein; so fodere man ja nicht, wie ein Kantianer, daß der Mensch, der handelnde, nach dem vollständigen Gut verlange, oder wie ein Anderer in seinem »konkreten Princip der Sittlichkeit« (?), daß er sich beyde, Sittlichkeit und Glückseligkeit, als Zweck vorsehe! — Jene Aussage des Kantianismus, daß »man wohl auch nach Glückseligkeit streben dürfe, aber unbeschadet der Sittlichkeit«, betrifft nur die sogenannte »physische Glückseligkeit«: und wohl genügt diese Negative nicht, wenn alles Physische, wie es vor der Handlung und in der Macht des Handelnden ist, dem Moralischen als Mittel dienen soll. — Nein, das oberste oder höchste Gut und hiemit der Eine objektive Zweck ist immer die »Sittlichkeit«, aber nicht getrennt vom Sittlichen und damit vom Göttlichen in dem eminenten Sinne des Worts. (§. 8.) Darum sind auch jene Redensarten: »nach Tugend, nach Sittlichkeit, nach sittlicher Bildung u. streben«, im Grunde nur populär, also im Gebiete der Wissenschaft nicht zu dulden, wenn nicht gerade von der sittlichen Richtung physischer Kräfte, von deren Bildung zur Vernunft, die Rede ist. Denn sonst begünstigen diese Ausdrücke leicht entweder den Stoicismus, wie er auf eine Vergötterung des Menschen hingehet, oder die Moralistik, welche mit leeren Formeln spielt.

Da wir nun, zurückgehend auf die Idee, alle Sittlichkeit als Annäherung zum Ideale, mithin als stete Fortbildung auf diesem Wege begreifen; so

mögen wir auch, mit Joh. Müller, eine »ewig fortgehende Glückseligkeit« im Geiste (aber wahrhaft) sehen. Diese wächst in gleichem Verhältnisse mit jener, nämlich im Universum, oder im Reiche der Menschheit, wie solches die Zukunft mit der Gegenwart verbindet, scharf unterschieden von dem Reiche der (bloßen) Natur in jeder Gestaltung. So erglänzen Tugend und Glückseligkeit im Reiche Gottes oder — im Himmelreich. Aber so ist uns der Himmel zuvörderst, nach einem schönen Worte von Garve, der ungestörte und erweiterte Wirkungskreis der Tugend. Daher auch das »Reich der Wahrheit und Tugend«; denn als Einheit, zufolge jener Ansicht des Wahren und Guten im Absoluten oder Göttlichen als Mittelpunkte, treten so Wahrheit und Tugend auch in der populären Darstellung auf: zwey himmlische Schwestern! Wenn aber gleich die Eittlichkeit Grund, und die Glückseligkeit Folge ist, also diese erst nach jener begriffen wird: so kann letztere dennoch, eben im Universum, eine unzertrennliche Gefährtin der ersteren heißen, und dann nach Maßgabe des Kenßern auch besonders hervortreten, zumal bey dem verwundenden Anblicke des Mitmenschen, des Guten aber Unglücklichen. So gültig als schön ist hier jenes freundliche Wort: »im besseren Lande!« Ging selbiges auch in die Sprache des Volkes selbst ein: sein Grund liegt darum nicht weniger tief. — Wie übrigens die Unglückseligkeit mit der Strafe, nach dieser universellen



Ansicht, zusammenhänge, mag sich aus dem Gesagten von selbst ergeben.

Werfen wir jetzt einen kritischen Blick auf ältere Schulanhsichten zurück, so erscheint zuerst die Glückseligkeit als Uebersetzung der *eudaimonia* des Aristoteles: diese hing mit der Selbstthätigkeit des Menschen zusammen. Und in der Leibnizisch-Wolfschen Schule ging dieselbe weiter, wohl unterschieden vom bloßen, physischen Wohlfeyn, hervor (abgesehen hier von Anderem!).

Bei Kant ist dieselbe wohl auch ein bloß Physisches: »die möglich größte Summe angenehmer Empfindungen«, und heißt dergestalt selbst »ein Ideal der Einbildungskraft«. Welch ein Ideal, das auch dem Lüstlinge vorschweben kann!*) Dann aber folgt auch »die moralische, wie die physische Glückseligkeit«; und indem Jemand »der Glückseligkeit würdige« wird, erscheint offenbar bloß die erstere. Soweit ist hier eine Fortbildung, die an jene in Betreff der Vernunft (§. 17.) erinnern dürfte. Kants negative Bestimmung in Absicht der Seligkeit, die Ausschließung der Gewissensvorwürfe, ist übrigens wohl nicht genügend.

Fichte war unter den Neueren der Erste, welcher die »Glückseligkeit« verwarf; denn, sagte er,

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 40.

es gibt keine vom Glück gegebene Seligkeit. Gegen diese grammatische Erklärung gilt wohl das oben Bemerkte nicht minder, als gegen jene Ableitung von einem sogenannten (mir wenigstens bisher ganz unbekannten) Glücksal, wenn auch nach der Analogie mit Schicksal, Trübsal u. s. w. Wenn aber schon eine ältere Mystik der Glückseligkeit die Gottseligkeit entgegensetzte, und dieser Gegensatz auch, unter den bekannten Umständen, in der neueren Zeit wiederkam; so war und ist der Fragepunkt verrückt; denn was bedeutet nun einmal das letztere Wort? Offenbar ist, wenn kein mystisches Spiel damit getrieben wird, die Gottseligkeit mit der Sittlichkeit im Grunde ganz Eins.

Ein Späterer, Idealistiker oder wie man ihn nennen will, beschuldigte Kant der Inkonsequenz, des Widerspruchs, indem er die Glückseligkeit erst ausgeschlossen, und dann hinzugenommen hätte. Es wurde nicht bemerkt, wie Kant die physische als Zweck ausschloß, und die moralische als Folge hinzunahm. Es wurde insbesondere nicht ergründet, wie Letztere nicht dem sittlich Handelnden, sondern nur dem sittlich Nachdenkenden (Nichtenden oder richterlich Verfahrennden) vorkomme. Und wenn der berühmte Kommentator *) der Identitätslehre »die

*) Nur mit Rücksicht auf die Lehre, nicht an sich, erhält derselbe noch eine Erwähnung. Bey schönen Gaben war derselbe (er lebt nicht mehr) um so mehr zu be-



Kantische Tugend« gar »eine Heuchlerin« schalt; so verrieth dieser Ausspruch eben so viel Unwissenheit als Ungerechtigkeit. — Sagt man übrigens: »Sittlichkeit und Seligkeit, Tugend und Glückseligkeit sind an sich (!) Eines oder identisch«; so findet sich freylich für den, welcher diese Worte nachsprechen mag, keine Schwierigkeit mehr: aber dann (bey solcher Einheit) ist auch alle Wissenschaft aufgehoben. Denn ohne die Unterscheidung, und zwar eine objektiv-gültige, ist überall keine Sachwissenschaft. Jedoch wenn mit schönem Ernste hinzugefügt wird: »Denn die Lieder, welche in der Gegenwart vorkommen, sind bloß scheinbar«; so wollen wir daran wohl ein Wahres erkennen: aus dem Standpunkte der Idee, wie solche die universelle Ansicht der Dinge bildet, erscheint jedes Mißverhältniß zwischen Verdienst und Schicksal schon aufgehoben. So schwingt sich der idealische Denker (Seher, Prophet) über Zeit und Raum hinweg; und die Zukunft verschmilzt vor seinem Auge mit der Gegenwart. Allein wenn diese idealische Ansicht die Beobachtung, wie solche mit dem Begriffe der Freyheit in Bezug auf den wirklichen Menschen verknüpft ist, ganz verdrängt: dann führet sie nicht bloß zu einem Stoischen Pa-

dauren, daß ihn seine Zeit in dieses idealistische Gewirre hineingeführt hatte.

radoxon, sondern zur baaren Narrheit, wo nicht zu einer Gefühllosigkeit, die mit der Unmenschlichkeit Gines ist.

In mehr als Einem neuen Lehrbuche der Moralphilosophie, und zwar nicht aus dieser Schule, zeigt sich eine Scheu vor der »Glückseligkeit«. Aber so ist dann auch von jenen schreckenden Mifstönen zwischen Verdienst und Schicksal *) oder, wie ein trefflicher Schriftsteller sagt, von »diesen Grausamkeiten der Gegenwart« keine Erwähnung, wenigstens keine besondere, auszeichnende. Und von der Belohnung = Ersatz, Vergeltung u. s. f. kann daher keine Rede seyn. Allein was erfolgt dann im besten Falle? 1) Der Stoicismus auf dieser Seite: die bekannte Uebertreibung tritt ein, oder es bleibt eine Lücke; und 2) ein schönes Band, welches die Moral mit der Religion verknüpft, wird, wenn nicht aufgelöst, so dennoch gar nicht hervorgehoben. Denn wie mangelhaft auch die Kantische Vorstellung von dem »Exekutor des Moralgesetzes« (Gott, in Absicht auf die Glückseligkeit) seyn mag: eine schöne und tiefe Wahrheit soll doch hierin nicht verkannt werden.

Etwas ganz Anderes ist es, wenn ein Fenelon dem Eudämonismus oder vielmehr Sensualismus in der theologischen Gestalt sich widersetzt. Seine Lehre

*) „Wohloverhalten und Wohlbefinden“, wenn das Wohl nicht dort (§. 21.) dem Guten gegenüber stände.



von der »reinen Liebe Gottes« *), die so weit gehet, daß sie die eigene Seligkeit dahin gibt, hat — ungeachtet ihrer Einseitigkeit und Uebertreibung — etwas sehr Treffendes gegen den Eigennutz, der nach »himmlischen Gütern, himmlischen Freuden« trachtet, und davon schwagt, während eine rohe, demselben dienstbare Phantasie bloß die irdischen steigert, und in eine andere Region übersetzt. So wird der christliche Himmel in den türkischen verwandelt, d. h. es wird mit jenem Worte bloß gespielt, aber zu großem Gewinnste des Pfaffenthums (im wohlbekannten Unterschiede von Kirche und Geistlichkeit!). Und wie empörend, wenn dieser Eigennutz selbst in Gebeten, wohl eingefaßt mit heiligen oder christlichen Namen, auftritt! —

Die Beyworte »ewige Seligkeit, himmlische Seligkeit« ändern nichts in der Sache. Und was sollen wir denken von einer Lehre, die sich »Theologie« nannte, und 1) einer Sittlichkeit (!), die nicht zur Seligkeit oder zum Heile führt, und eine Sittlichkeit, welche dazu führet, annahm; 2) auch eine Seligkeit vor der Selbstthätigkeit, folglich ohne die Sittlichkeit, also die Folge ohne den Grund setzte, obwohl ganz konsequent, nachdem sie eine Unsittlichkeit, oder ein »moralisch (!)

*) Was Leibnitz darüber bemerkt, dürfte mehr ein logisches Gebilde, als treffend heißen. (M. f. Bauffet's „Histoire de Fenelon“, Tom. II., p. 555.)

Böses« ohne die Selbstthätigkeit gesetzt hatte, und 3) sogar vom Zufalle die Seligkeit oder das Seligwerden, wenigstens negativ, abhängig machte, indem, was dem Einen ohne sein Verdienst zugekommen, und dem Andern ohne seine Schuld nicht zugekommen, dergestalt entscheiden sollte? Diese Irrlehren betrafen, wie man sieht, das Höchste der Menschheit. Wie verderblich mußten selbige, praktisch geworden und weit umher verbreitet, auf die sittliche Kultur der Völker einwirken!

Auch war es ein besonderer Mißgriff, als man ein praktisches apostolisches Wort (»hier die Aussaat, dort die Aernste«) wie ein Theorem aufsaßte, und den Satz darauf baute: »Heilig hier, selig dort!« Wie viel ließe sich dagegen, auf der einen und der anderen Seite, erinnern (abgesehen indeß von dem Worte heilig an diesem Orte)! — Jenes Christliche: »Es kommt eine Zeit, wo Niemand mehr wirken kann«, verstattet und verlangt eine ganz andere Auslegung, zumal in Verbindung mit den Aussprüchen: 1) »Wer in Wenigem treu war, wird über Vieles gesetzt werden«, und: 2) »Mein Vater wirkt allezeit«. Was folget da in Bezug auf ein Wesen, das sein Ebenbild ist? — Nein, auch das bloße, ewige Reden von der »Ruhe«, wenn auch von der »ewigen« (= Unthätigkeit und bloßem Genuß) kann dem sittlichen Zwecke der Menschheit keineswegs zusagen: es begünstigt vielmehr den Eigennuß und hiermit die Unsittlichkeit, so wie es kraft der Folgerichtigkeit dem Sensualis-



mus, ja selbst dem Epikurismus, vollkommen zugesagt.

Die Worte »Gott« und »Himmel« gewähren nichts Besseres, wenn, unter dem einen ein Göze, unter dem anderen aber höchstens der sogenannte türkische Himmel erscheint, und zwar nicht allein kraft der Folgerichtigkeit, sondern auch nach so manchem lautsprechenden Zeugnisse der Wirklichkeit.

Sagt aber ein Kantianer: »Der sich selber sittlich machende Mensch wird von Gott selig oder glückselig gemacht«; so möchten wohl zwey Forderungen des Einen Moralgesetzes auftreten: jeder Mensch werde gut! und: Jedem, der gut geworden, soll das dem Grade seiner Würdigkeit angemessene Wohlseyn zukommen! Dürfen wir sagen, die erste Forderung ergehe an den Menschen, die zweyte aber an Gott als Richter, als Vollstrecker des Gesetzes auf der zweyten Seite des vollständigen Guts? Recht verstanden, mag auch diese Rede (zum Behufe der wissenschaftlichen Erklärung) wohl Statt finden. Aber was liegt vor Allem jener Selbstthätigkeit des Menschen zum Grunde, und zwar fortwährend sowohl als ursprünglich?! — §. 12. — Sagt hingegen ein Anderer: »Der sich selbst Sittlichmachende wird von Gott heilig gemacht«; so ist diese Erklärung um so denkwürdiger, wenn sie von einem sonst trefflichen Denker herrührt. Die erste Hälfte dieses Ausspruchs dürfte indessen hier desto mehr auffallen, weil das »Sittliche« dem »Heiligen« gegenüber

kehrt. Um so weniger mag der Blick auf jenes Erste, jene Gabe von Oben, zurückfallen: wie leicht kann sonach der Ausdruck ein frommes Gemüth beleidigen, oder, auf der anderen Seite, den sogenannten Tugendstolz begünstigen! Und mit welchem Rechte wird an die Stelle des »Seligmachers Belohners« u. dgl. der »Heiligmachers« gesetzt?, Abgesehen hier (wie gesagt) davon, was die Religionsphilosophie zu erweisen hat, daß die Wissenschaft nur Gott das Heilige oder die Heiligkeit zuspreche; so dürfte man fragen: wie ist denn eine dem Menschen gemachte oder gegebene Heiligkeit denkbar? Denn die oben (§. 12.) gedachte idealische Ansicht und Bestimmung der Sache ist ja hier nicht anwendbar. Auch wird ja der Heiligmacher dort keineswegs in dem alten, praktischen und frommen Sinne genommen. Dieser, so weit er gültig ist, weist auf jene Ansicht zurück. findet sich aber dort, wie der Fall ohne Zweifel ist, eine Nachbildung der Kantischen Lehre von »Gottes Gnade« als Ergänzerin: so fragen wir nach dieser als steter Grundlage und so als Vorarbeiterin, wenn auch sodann zugleich als Begleiterin, einer menschlichen Thätigkeit. — Uebrigens ist wohl die Heiligkeit, wosfern sie kein Physisches seyn soll, ein Moralisches. Denn es gibt kein Drittes. (§. 1.) Und ein übertragenes Moralisches, so im Menschen als Subjekte sich einfindend, ist nach dem ethischen Grundbegriffe schlechterdings nicht denkbar, weder



unmittelbar von Gott, noch auf irgend eine andere Weise. Auch entstehet noch die Frage: ist dieses gemachte Heilige kein Gutseyn? Wenn aber dieß, so führt uns der Kritiker (Kantianer) selbst zu jenem ausgezeichneten Mystiker zurück: §. 23. Also wie soll ein Gutseyn ohne die Selbstthätigkeit dessen, welchem es zukommt, gedacht werden? Und kommt zu diesem Heiligen kein Seliges hinzu? Wie soll aber eine Seligkeit oder Glückseligkeit als Folge auf diesem Grunde je denkbar seyn?

Von zwey andern neuen Versuchen (obwohl auch sonst trefflicher Männer), 1) das Selige über das Absolute, und 2) dasselbe an die Stelle des Sittlichen zu setzen, sey hier keine weitere Rede. Sind doch diese Besonderheiten von ihren Urhebern selbst, wie es scheint, bereits aufgegeben!

Nach diesen kritischen Bemerkungen mag füglich ein Princip, welches die Glückseligkeit aussprach, und zu seiner Zeit eine große Rolle auf deutschem Boden spielte, gewürdigt oder noch besonders ausgezeichnet werden. Jedoch eine kurze Erörterung dürfte nunmehr genügen. Und damit soll eine besondere Hinsicht auf solche Moralprincipien, die zwar als oberster Satz nicht annehmlich sind, aber auf einem untergeordneten Standpunkte Gültigkeit haben, sich verbinden.

S. 28.

Ueber das sogenannte Princip der Glückseligkeit insbesondere. — Hinweisungen auf andere Grundsätze der Sittlichkeit.

Wie dieses Princip ehemals gegolten, wie es auch im weitem Kulturkreise hervorgegangen, und wie lange es mit dem Kantischen im Kampfe gelegen, erhellet aus gar vielen Schriften, die zu jener Zeit erschienen sind. Man sehe z. B. Garve's Uebersicht der Moralprincipien, vor seiner Uebersetzung der Ethik des Aristoteles, und zugleich mit einer im edelsten Tone gefaßten Zueignung an jenen Kritiker abgedruckt. In der Leibnizisch-Wolffischen Schule ging, wie bekannt, das Princip der Glückseligkeit so glänzend und rüstig hervor. Das andere, welches Princip der Vollkommenheit hieß, war demselben im Ganzen stets untergeordnet, indem eigentlich die Glückseligkeit als Zweck aufgestellt wurde. So herrschet dieselbe auch in der berührten Erklärung von Leibniz über Fenelons Ansicht von der Liebe und Seligkeit.

Mit dem feinern, französischen Sensualismus, ja selbst mit dem Epikurismus, auf der einen Seite dem Anschein oder dem Ausdrucke nach verwandt, trat dieses deutsche Princip zugleich im schroffen Gegensatz mit demselben auf. Auf ein Höheres, als bloße Lust, wies dasselbe hin. Denn obwohl auch mancher sogenannte Eudämonist in seiner weitem Darstellung mit dem Helvetius und Epikur beynähe



wörtlich zusammentraf: so setzten doch andere, ja die meisten Anhänger des Eudämonismus die Glückseligkeit dem bloßen, physischen Vergnügen scharf entgegen. Auf gleiche Art wurde »die höhere, moralische Glückseligkeit« der niedern, physischen entgegengesetzt. Und eben aus diesem Gegensatz, aus dem Nachdrucke, der auf das Beywort »moralisch« gelegt wurde, erhellet, daß man unter diesem eigentlich den Grund und hiemit den Zweck gedacht, in der Auffassung aber, im sprachlichen Vorstellen die Folge mit dem Grunde zusammengenommen (zusammengefaßt), und dann natürlich Letztere durch das Hauptwort ausgedrückt hatte. In der logischen Ordnung ist ja das Letzte — Zweck. Und in der Leibnizisch-Wolffischen Schule drang ja der logische Gesichtspunkt vor.

Um so leichter konnte diese Konkretion in die Heim eintreten. Also gerade aus jener scharfen Entgegensetzung (Kontrastirung) erhellet »der bessere Sinn«, den Fichte an diesen Glückseligkeitslehrern, im Vergleiche mit ihren Worten, pries, gerade wie Cicero von den bessern Anhängern des Epikur sagte: „Qui dum alii homines videantur dicere melius quam facere, sic hi mihi videntur facere melius quam dicere.“

Denn wie im Lebenskreise, so äußert sich der bessere Geist auch im Ganzen einer Schrift, wenn auch bloß nebenher, wo das richtigere Gefühl jenem Begriffe einen Vorsprung abgewinnt. Im Angewandten wurde dann auch, z. B. in Garve's

Darstellungen, das eigene Wohl ganz aus den Augen gesetzt. Auch wurde von diesen deutschen Philosophen die Uneigennützigkeit, die edle Selbstaufopferung, das schöne oder edle Sichselbstvergessen u. s. w. keineswegs aufgehoben oder weggeworfen, wie dort im Systeme des französischen Sensualismus. Uebrigens kommt solche Erklärung allerdings auch jenen Theologen, welche die himmlische Seligkeit oder Glückseligkeit der irdischen scharf entgegensezten, wohl zu Statten. Nur dringet sich hier und dort die Frage hinzu: Aber was kann und muß nachfolgen, wo der ächte Geist — in des Gemüthes Tiefe — sich findet und besteht? wird nicht der Geist auch jenen Buchstaben verbessern, jenen Begriff — immer mehr — berichtigen?! Wir sehen wieder das Grundgesetz der Bildung, dem auch die Philosophie sich nimmer entziehen kann.

Mangelhaft, ja kraft der Folgerichtigkeit ganz irrig, bleibt das sogenannte Princip der Glückseligkeit, als wissenschaftlicher Satz, doch immerhin. So erscheint mir die Sache bey jeder neuen Untersuchung. Eben weil die logische Ansicht wiederum vordrang, wurde vom Denker als solchem die Folge mit dem Grunde als Zweck verwechselt. Und so fiel man denkend in die Naturordnung hinab, — nicht erfassend die moralische Weltordnung! Man hatte nicht ergründet, »daß die Folge der Sittlichkeit in der Linie des Handelns gar nicht vorkomme, daß sie nur dem sittlich Nachdenkenden — Reflekti-



renden — als Gegenstand vorliegen^{*)}, daß aber von diesem, indem er sie Folge nennt, die Sittlichkeit schon vorausgesetzt, und somit die Glückseligkeit von ihm nur demjenigen, welcher auf das Sittliche nach jener idealischen Bestimmung (§. 2.) sein Augenmerk praktisch hingerichtet hat, — zugesprochen werde, sey es dann ein Anderer, ein Mitmensch, oder er selbst. Immer ist Einer, der schon (sittlich oder gut) gehandelt hat, gedacht, also der Würdige als solcher, welcher dann auch der Belohnung würdig heißt, vorausgesetzt. — Daß übrigens auch der Unwürdige (§. 23.) »würdig«, nämlich der Strafe u. s. w., genannt wird, und der, welcher kein Verdienst besitzt, sondern Strafe verschuldet hat, eben dieselbe auch »verdient« haben muß, sind Besonderheiten, die, als Anomalien oder, wenn man will, als Widersprüche nur unsere Sprache treffen. Jedoch fallen sie nicht auf die lateinische zurück? —

Noch mag bemerkt werden, wie der bekannte und sagenannte »logische Enthusiasmus« auch in

^{*)} Diese Unterscheidung ward von keinem der würdigen Prüfer, welche der gegenwärtige Versuch gefunden hat, in der ersten und zweyten Auflage bestritten, aber auch von keinem bemerkt oder ausgezeichnet. Dem Verf. scheint jedoch selbige, auch bey dieser neuen Bearbeitung, das einzige wissenschaftliche Mittel, dem heillosen Wort- und Sachstreite, der über einem ethischen Hauptpunkte waltet, abzuhelpen.

der Vertheidigung des Princip's der Glückseligkeit auftrat: man schalt, z. B. in der Allgem. D. Bibl., denjenigen, welcher im Momente der Handlung auf diese Folge nicht hinaussehen würde, »eine undenkende Maschine.« Aber sinket dann nicht die Sittlichkeit oder, was hier Eines ist, die Tugend zum Mittel herab? Freylich ein Mittel, und zwar das einzige, das rechte — zur Glückseligkeit ist ja die Tugend genannt worden. Wenn aber das Physische den Werth und Charakter des Mittels hat (§. 18.): wie ließe sich dann der wesentliche Unterschied zwischen dem Moralischen und Physischen noch behaupten, möchte man auch immerhin sagen, die Sittlichkeit sey der nächste Weg, oder die Tugend das nächste Mittel zur Glückseligkeit? — Genug daon, obwohl ein Princip, welches bereits eine so glänzende Rolle gespielt, und selbst Männer wie Garve, Feder, Zollikofer, Spalding u. A. gewonnen hat, früher oder später auch wieder kommen möchte! Denn jene Scheu vor dem Worte »Glückseligkeit« kann, da wir kein anderes haben, nicht immerhin dauern. Also, scheint es, müssen wir insbesondere und zuvörderst das Wahre dieses Princip's, wie es nun einmal im Ganzen vorliegt, selbst erfassen und hervorheben. Um so weniger kann das Irrige täuschen.



Nun mag füglich eine kurze Würdigung solcher Moralprincipien, die nicht ganz ungütig sind, folgen, — als Hinweisung auf den Ort, wo sie gelten oder eintreten mögen.

I. Des Aristotelische Princip des Mittelmaßes (»nicht zu viel, nicht zu wenig!«) fällt erst in das äußere Leben der Menschheit, — betrifft, soweit es gütig ist, nur die »Materie« oder das Physische, welches da moralisch zu bearbeiten (behandeln) ist, nicht die »Form« oder die Absicht und hiemit das Gute an sich. Denn des Guten kann Niemand zu viel thun, wohl aber »dem Guten«, wenn hier das bekannte, populäre Wort, d. i. diese Redensweise, wohl erlaubt ist. (§. 19. u. 18). Also dieses Princip kann erst im zweyten Theil seine Gültigkeit zeigen. Und wir sehen, wie jener alte Meister, indem er den Willen empirisch auffaßte, und sonach den Verstand ihm vorsezte, zu diesem Grundsatz kommen mußte.

II. Das intellektuelle Princip der Engländer Wollaston und Clarke, indem Ersterer »die gute Handlung als den Ausdruck eines wahren Satzes«, und Letzterer die »Schicklichkeit der Dinges« aufstellt, — dürfte wohl auf das Gute gedeutet werden, wie es zum Wahren im Gegensatz mit dem Mißgriffe, dem Irrthum im Lebenskreise, sich herausbilden soll. Und solche Würdigung gebührt auch dieser und jener deutschen Nachbildung desselben. Wird aber das Princip als oberster Satz aufgestellt; wird die »Wahrheit«, wie solche er-

kannt werden soll und folglich die Sache des Verstandes ist, obenan gesetzt, und die Sittlichkeit davon abhängig gemacht: dann verschwindet der »unverschuldete Irrthum«, dann verschwindet selbst die »Redlichkeit«, wie solche bey dem Irrthume noch Statt finden konnte, ja selbst das Bekannte, Allgemeingeltende: »Irrren ist menschlich« (*Errare humanum est*); und dahin ist der schöne Trost, der sonst von »der guten Absicht, dem Gutmeynen« (aber im vollen Ernste) hergenommen wurde, nachdem ein Mißgriff gemacht, oder eine Irrung dieser Art vorgegangen war! So führet der Intellektualismus hier, in Absicht des Lebens, zu einem besondern Rigorismus, wie dort in Absicht der Wissenschaft zu einer Art von Hyperdogmatismus.*)

III. Mit diesem Principle können wir das ästhetische, das ein Deutscher (übrigens auch ein scharfsinniger Mann) neuerlich aufstellte, süklich verbinden. Denn wie jenes in Bezug auf die Herausbildung des Guten zum Wahren, so erscheint dieses in Absicht auf die Fortbildung des Guten zum Schönen in demselben Kreise wohl gültig. Auch ist, bey einer idealischen Stimmung des Gemüths, vorausgesetzt die innere, ursprüngliche Einheit des Guten mit dem Schönen, wie mit dem Wahren. (S. 2.) So wurde die Ethik selbst in das Land der Aesthetik versetzt! Wenn aber das Aesthetische schlechthin aufgeführt, und das Moralische davon

*) Grundz. d. allgem. Philos. S. 220. u. w.



abhängig gemacht wird; dann ergibt sich hier auch eine eigene, fast wunderliche Art von Rigorismus: der Mensch von einem rohen, falschen oder ungebildeten Geschmack und — der unsittliche Mensch sind dann Eines! Also das Gültige dieses Grundsatzes fällt auch, wie jenes, in den zweyten Theil; und dahin müssen wir folglich, was jedes Weitere betrifft, verweisen. Wie man aber an dem Einen Aesthetischen zwey Seiten unterscheiden müsse, ist schon anderswo*) gezeigt worden.

IV. Das Leibnizisch-Wolffsche Princip der Vollkommenheit oder, wenn man lieber will, Bervollkommnung („*perfice te ipsum*“!) geht auf die Ausbildung, so wie diese alles Bedingte als Mittel zu dem Einen Zwecke, welcher = dem Unbedingten ist, betrifft. (§. 18.) So erscheint dasselbe gültig. Aber so bezieht sich dasselbe auf die Pflicht der Selbstliebe. (Denn die Selbstsucht, der Eigennutz u. s. w. soll nicht mehr, wenn auch nach Kant, »Selbstliebe« genannt werden: wohin zeigt die Liebe? — §. 21.) Wird hingegen dieses Princip als oberster Satz aufgestellt; dann spielt bloß die bekannte, logische Allgemeinheit. Und dasselbe dreht sich im Kreise umher, sobald eine nähere Bestimmung auftreten soll: das Sittliche wird aus dem Vollkommenen, und — dieses aus jenem erklärt, sobald die Frage ent-

*) Daselbst. S. 271.; und Lehrb. d. h. Seelenk. S. 316.

steht, was den aber wahrhaft vollkommen sey? Auch ist es, zur Ehre des deutschen Genius, merkwürdig, daß man zwar, wie den Verstand vor dem Willen, so die intellektuelle Vollkommenheit vor der moralischen auführte, in der Anwendung aber dennoch Erstere der Letzteren unterordnete. — Nimmt man hingegen, ausdrücklich oder ingeheim, die Vollkommenheit = Gott, sey es dann mit Rücksicht auf ein Platonisches Wort oder auf einen bekannten christlichen Ausspruch: so mag sich allerdings viel Schönes und Treffliches, in praktischer Hinsicht, aus diesem Princip der Vollkommenheit entwickeln lassen, wie z. B. in Reinhard's Systeme der christlichen Moral. Allein in der Wissenschaft entsteht die Vorfrage: muß nicht das Wesen der Gottheit, im Gegensatz mit dem Gözen jeder Art, durch die Heiligkeit und somit durch das sittliche Merkmal bestimmt werden? Eine Frage, die freylich erst in der Religionsphilosophie die genügende Antwort erhalten kann. So viel aber ist bereits klar: darf die Vollkommenheit, als Eigenschaft oder Beschaffenheit eines Dinges genommen, auch dem Menschen beygelegt werden; dann haben wir, wie Sache und Form (§. 1.), so eine reale und formale Vollkommenheit: und erstere zerfällt hier in die moralische und physische (§. 1. u. 2.); die formale aber hat, gleich dieser, nur bedingten Werth (§. 10. u. 11.); und folglich sind diese beyden nur Mittel im Vergleiche mit jener. Wie gäbe



es ohne solche Unterscheidungen Sachkenntniß sowohl als wissenschaftliche Bestimmtheit? — Und:

V. Das Princip der Sympathie und des Wohlwollens von dem Schottländer Adam Smith u. A. geht auf die Nächstenliebe, wie jenes auf die Selbstliebe: auf die Nächstenliebe im Gegensatze mit der Selbstsucht! Wenn aber die Sympathie, d. i. der sympathetische Trieb als solcher, ja das Wohlwollen selbst erst einer sittlichen Ordnung und Leitung bedarf: was folget dann? — So untergeordnet erscheint dieses Princip auch in der Pflichtenlehre. Die Sympathie selbst kann zuvörderst nur als Anlage der schöpferischen Weisheit auf die Nächstenliebe, in jenem Gegensatze, bezogen werden, gerade wie der Selbsterhaltungstrieb, im reinen und weiteren Sinne, auf die Selbstliebe. Aber ein »herrlicher, ein göttlicher Egoismus« soll nicht mehr, wie von einer neueren Idealistik, aufgeführt werden. Denn das Wort »Egoismus« hat längst seine Bedeutung: Selbstsucht, Eigennüchtheit in diesem bestimmten Sinne, gehe sie dann als Stolz oder Wollust hervor. Welche Sprachverwirrung müßte entstehen, wäre irgend einem Späteren, der Einfluß gewonnen, solche Abweichung erlaubt!

So weisen alle diese Grundsätze, indem sie nur eine untergeordnete Stelle einnehmen, hin auf den zweiten Theil unserer Darstellung. Aber dasjenige, welches Hutcheson aufgestellt hat, weist auf die sittliche Anlage, als eine eigene

selbstständige zurück. Denn so möchte ich deuten, was er annimmt, »einen eigenen moralischen Sinn, ein Vermögen, Recht und Unrecht, das Sittlich-Gute und Böse unmittelbar zu empfinden, und von jenem auf eine angenehme (!), von diesem auf eine mißfällige Weise afficirt zu werden.« Nur wäre dann das Objektive mit dem Subjektiven verwechselt oder doch vermischt. Denn 1) wer, welches Subjekt hat diesen Sinn? (§. 10.) und 2) wodurch ist die »Lust« am Guten, die Freude oder das Wohlgefallen am Sittlich-Schönen, an einer edeln That u. s. w. zunächst bedingt? (§. 27.)

Noch mögen hier zwey ausgezeichnete Denker aus jemem Lande genannt werden: Ferguson, wie bey ihm das Gute in Bezug auf die menschliche Natur nach der reinern Ansicht der Stoa hervorging, und Shaftesburi, wie bey diesem das Schöne in derselben Bedeutung hervorglänzte. Mit dem Ersteren hat uns Garve, mit dem Letzteren Herder näher bekannt gemacht. In den »Sämmtlichen Werken« desselben (Bd. 9. S. 181 — 189. »zur Geschichte und Philosophie«) finden sich bey dieser Gelegenheit treffliche und treffende Worte nicht nur über den kategorischen Imperativ, sondern auch über das Moralprincip als solches und im Allgemeinen. Ist aber das Kantische Princip wohl ganz erkannt, — gewürdigt? Und ist nicht in dieser Rede von allen »ersten Grundsätzen der Sittlichkeit« der praktische Gesichtspunkt so hervorgeho-



ben *), daß die eigentliche Bestimmung des Moralprincips, d. i. eines wissenschaftlichen Satzes, bey diesem Blick auf das Leben nicht wohl erhellen kann? So groß ist die Gefahr, die wissenschaftliche Moral mit der praktischen zu vermischen und zu verwechseln! (§. 2. u. 5.) Daher fordert wohl dieser Punkt hier, in Absicht auf den Grundsatz der Sittlichkeit, noch eine besondere Auszeichnung.

§. 29.

Wozu das sittliche Princip eigentlich bestimmt sey. — Wahrer Grundsatz und gute Grundsätze: wie darin die Ansicht mit der Absicht zusammentreffe. — Uebergang zum zweyten Theile.

Wer das sittliche Princip nur oder zuerst als Princip, d. i. logisch oder als logisches, auffaßt: der fodert natürlich, daß selbiges an die Spitze der Ethik gestellt, und alles Andere davon abgeleitet werde. Denn so erscheint es ihm als oberster Satz. Aber ein Solcher hat nicht ergründet, wie auch der Moralphilosoph von der Idee ausgehe: §. 1., und wie viele Untersuchungen vorhergehen müssen, damit das Entstehen der sittlichen Erkenntniß, als

*) Z. B.: „Wähle man sich eine Formel, und bringe die ander zu sich herüber, nur wende man die Formel auch an: denn das bloße Sehen der Henne thut nichts.“

der zweyten Hervorbringung des Subjekts, begreiflich sey. Ja ein Solcher begreift nicht, wie irgend eine Formel dieser Art, z. B. »Handle vernünftig«, so Vieles, was erst bekannt und folglich untersucht seyn muß, voraussetzt: was heißt denn vernünftig? was heißt handeln? woher die Kraft dazu? u. s. w.

Spricht man aber von abgeleiteten Sätzen; so betreffen diese nur die Anwendung auf den sinnlichen Stoff, damit das Reine über dem Empirischen nicht aus dem Auge verloren, sondern auch bey jedem Besondern, Einzelnen festgehalten werde. Das Moralprincip als solches, d. i. als moralischer Satz, spricht zuerst bloß den übersinnlichen Charakter des Sittlichen aus, im Gegensatze mit jeder Ansicht und Behauptung, wodurch selbiger aufgehoben wird. So hat dasselbe keine praktische Richtung (Tendenz), d. h. es gehört der wissenschaftlichen, nicht der praktischen, Moral zu, trotz den Formeln: »Handle« ic., huldige dem absolut Höheren! u. s. w. Denn hier ist der sittliche Satz nur Ausdruck des sittlichen Gesetzes: diesem gehört jene Sprache, jene Aufforderung an; und solche ergeht ja an den Menschen, wie er zum Handeln bestimmt ist: sie gehört also eigentlich dem Leben an, während der gedachte Satz, auf Erkenntniß der Wahrheit als solche (obwohl in Ansehung des Sittlichen) ausgehend, zunächst bloß in der Wissenschaft vorkommt.



Schreibt man jene Sprache dem Moralprincip als solchem zu; dann wird um so leichter die wissenschaftliche Moral mit der praktischen vermischt und verwechselt. (§. 5.) Und leicht entstehet dann, indem zugleich die Wissenschaft als Produkt der denkenden Menschheit hervorgehoben wird, ein noch schlimmerer Mißgriff:

1) man stellte das Moralprincip so vor, als könnte und müßte es die Stelle des Gewissens selbst vertreten, wie nämlich letzteres mit dem Moralgesetze, in dieser Hinsicht, zusammenfällt: §. 14. Wenigstens bey den Denkendern, Gebildetern, sollte der Satz dergestalt wirken, als ob nun ein Solcher das Gesetz erst machen, für jeden besondern Fall sich dasselbe erst bilden müßte! So ward z. B. in der Kantischen Periode, jenes idealische: »Liebe Gott!« u. dem »Volke« überlassen; denn für den Gebildeten galt, wenn er handeln sollte, das Gesetz: »Handle nach einer Maxime, von der du wollen kannst, daß sie in einem Reiche vernünftiger Wesen Gesetz werde«! Diesem sollte er (schlechthin oder allein) folgen, dieses auf jeden vorkommenden Fall anwenden u. s. w. Also schwand jene innere, höhere Macht aus dem Auge! Man hatte vergessen oder nicht ergründet, daß und wie a) das Gewissen fortdaure, b) keine menschliche Hervorbringung dasselbe ersetzen könne, und c) der Satz, wenn er gültig ist, darauf ruhe, aber d) nicht unmittelbar: §. 24.

— Und:

2) man stellte das Moralprincip so vor, als könnte und müßte selbiges die Stelle der sittlichen Triebfeder selbst vertreten, wie nämlich diese nicht zuerst als ein Menschliches oder bloß Menschliches erfaßt werden darf: §. 20. Da sollte sich der Mensch eine »Vorstellung« machen: und dieser Vorstellung wurde nun die Kraft beigelegt, ihn zu bewegen, zu beleben, zu bestimmen. Gegen diesen sogenannten »praktischen Intellektualismus« ist es wohl gültig, jenes strafende Wort von Claudius: »Fussalbe, Mann von Synope!« — Selbst die sogenannte »Vorstellung des Moralgesetzes« ging von dem Moralprincip aus, wie dieses den Ort des Gewissens eingenommen hatte. Nicht einmal das Gefühl konnte neben oder vor solcher Macht des Denkens Platz finden; höchstens durfte sich dasselbe an die Vorstellung anschließen. — Wohl kommen bey Kant, selbst in dieser Hinsicht, Funken des Tiefere vor. Allein wer darf läugnen, daß auch bey ihm der Freyheitsbegriff einseitig (stoisch, wenn gleich modificirt) vordrang? Und wer kann übersehen, wie auch in Kants Darstellungen, besonders aber in seiner Schule, der Intellektualismus, welcher, ausgegangen vom Aristoteles, in der Leibnizisch-Wolfschen Schule vornehmlich ausgebildet ward, noch immer mächtig nachklang oder nachwirkte, trotz dem Besseren, was auch, zumal vergleichungsweise, sich einfand? Wie im Menschen (als Gliede der Menschheit) das Absolute zuerst,



ja (wenn gleich nur in der Ethik) schlechtthin erblickt wurde; so fiel nun der Gesetzgebende mit dem Handelnden in Eins zusammen, um so mehr, da man das menschliche Subjekt vom Gliede der Menschheit nicht bestimmt unterschieden hatte. Und im Gesetzgebenden trat nun der »Vorstellende«, also der Denkende, auf: der Satz wurde mit dem Gesetze vermischt, verwechselt *), indem das Subjekt in der logischen Bedeutung (§. 24. u. a.) vordrang; und selbst die »Form« in jenem tieferen Sinne (§. 25.) entchwand. Ja wenigstens so weit drängte selbst der Formalismus, welcher = dem Intellektualismus im Systeme jener Deutschen geherrscht hatte, sich wiederum vor. Daher so manches theoretische Spiel mit »praktischen Begriffen« in der Schule des Kantianismus! —

»Gutes und Böses« fallen als solche in die Sphäre des Lebens: zu dem ersten, wie es da idealisch erfaßt ist, fodert das Gewissen auf, indem es vor dem anderen warnet, es verbietet u. s. w. Ist aber von dem Wahren und Irrigen (Wahrheit und Irrthum) in Ansehung des Guten die Rede; dann tritt die Wissenschaft und hiemit das Moralprincip ein. Und nicht allein dem Sensualismus, sondern auch dem Skepticismus, wie zumal dieser

*) Man sehe z. B. Pörsche's „Einleitung in die Moral“ S. 93. u. w., od „Schmid's Moralphilosophie“ S. 412. u. w. (unbeschadet jedem Bessern!).

im Gebiete der Moral mit ästhetischen Floskeln spielen kann, tritt dasselbe entgegen. Dieser Ekticismus ging neuerlich mit der Miene des Genialischen auf deutschem Boden, von mehr als Einer Seite, hervor, aufhebend die Allgemeingültigkeit des sittlichen Gesetzes der Menschheit. Und wie weit ging die Unkenntniß, indem die sittliche Gesetzgebung mit der Wissenschaft, mit den Begriffen als solchen, zusammengestellt, und der Begriff überdies, ja zugleich, von der »Idee und (?) ihrem Wesen« losgerissen ward! Weiß denn der bloße Verstand oder Begriff etwas vom Sittlichen? (§. 1. u. 2.)

Ist einmal das Gesetz mit dem Sake auf solche Weise verwechselt: dann wendet man um so leichter auf das reine, sittliche Gesetz an, was nur von irgend einem positiven, das man etwa »Vorschrift« nennt, gelten mag. Von letzterem nur kann z. B. gesagt werden: »der Mensch heiligt das Gesetz, nicht dieses jenen!« So wie nun der »weise, der große oder königliche Mensch« nicht bloß über ein solches Gesetz, sofern darin eine Beschränkung oder gar ein Ungültiges obwaltet, sondern über das Moralgesetz selbst erhoben wird: so tritt die Gesetzlosigkeit ein; denn dieses Gesetz ist das Eine, welches überall keine Ausnahme, »Exception« oder »Dispensation«, verstattet.

Was den Mißgriff begünstigte, ja die Verirrung nicht wenig beförderte, ist die gedachte Ver-



mischung des Aesthetischen mit dem Ethischen *): »Gleichwie das Genie seine Produktionen nicht eben nach der Regel bildet; sondern durch selbige die Regel Andern gibt: so handelt auch ein großer, königlicher Mensch, d. h. irgend ein Ausgezeichneter, nicht nach der gemeinen Sittenregel, sondern durch seine Handlungen gibt er Andern die Regel, — ein Muster, zu dem sie hinauftaunen, und, so weit sie können, sich erschwingen mögen« u. dgl. Nun mag ein Ausgezeichneter dieser Art über das Gesetz der Sittlichkeit in jeder Gestalt, über alle Gesetze der Gerechtigkeit, der Menschlichkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit weggleiten oder wegtreten: er stehet, zufolge dieser Theorie, da als »Heros der Menschheit«, als ein Musterbild, zu dem jeder Andere, billigend und bewundernd, sein Auge emporrichten (?) soll! Aber wie ganz anders entscheidet der Genius der Menschheit als Geist der Geschichte, wie verschwindet jedes Blendwerk dieser Art vor ihrem Richterstuhle!! —

Selbst bey dem genialischen Schriftsteller, den jeder würdige Deutsche mit Innigkeit hochschätzt,

*) Achtung jedem Verdienste Jacobi's! Aber es ist unläugbar, daß seine philosophischen Romane zu dieser Vermischung beygetragen, so wie er unstreitig auch die schönere oder bessere Seite der gedachten neuen Schule — vielleicht mehr als irgend ein Anderer — vorbereitet hat.

ist mir folgende Stelle aufgestoßen: »Es gibt eben sowohl sittliche Geniezüge, die darum nicht in Regeln und von Regeln zu fassen, also nicht voraus zu bestimmen sind, — als ästhetische; beyde indeß ändern allein die Welt, und wehren der fortlaufenden Verflachung. Was große Menschen in der Begeisterung thun, worin ihnen ihr (?) ganzes Wesen, die höhere (!) Menschheit neu erhöht und verklärt, sich spiegelt, so wie dem tiefer gestellten Menschen in seiner Begeisterung (!) seine dunkle Menschheit (?) erglänzt, — das ist Recht und Regel für sie und ihre Nebenfürsten, aber nicht für ihre Unterthanen; daher kommt ihre scheinbare (?) Regelmäßigkeit für die Tiefe (!). Die Sonnen (!) stehen und ziehen überall am Himmel, aber die Wandel-erden sind auf ihren Thierkreis (??) eingeschränkt, und an Eine Sonne gebunden. Es muß, setzt' ich hinzu, etwas Höheres zu suchen geben, als bloß Recht, d. h. nicht Unrecht thun, worauf doch die folgerechte Sittenlehre sich eingränzt (??); aber dieß Höhere ist in einer Unendlichkeit von Reizen so wenig durch das Sitten-Linéal auszumessen oder gerade zu richten, als die raphaelischen und die lebendigen Figuren durch mathematische.« Wohl ist, denke ich, das Letztere treffend gegen eine sogenannte Moral, welche das Höhere, was nicht des Menschen Werk ist, und dann in ihm, dem Handelnden, den Geist oder das Leben in jenem tieferen Sinne nicht voraussetzt, son-

dem unmittelbar in das Aeußere eingreifend, nach ihrer Norm Alles zu modeln und kasuistisch zu bestimmen strebt. Allein erfassen wir den Sinn, welchen die Worte da im Ganzen, zumal bey solcher Kraft und Entschiedenheit, darbieten: wie willkommen scheint dann eine solche Darstellung der Sache dem feineren Empirismus und der spielenden Starkgeisterey im Gebiete der Ethik! Ja, wie bestände wohl, wenn diese Ansicht gültig wäre, das Eine allumfassende Band der Menschheit, die Eine höhere Anlage, diese gemeinschaftliche Würde und Bestimmung (§. 16.), und die, eben daher objektiv begründete, Unterscheidbarkeit des Guten und Bösen, des Rechten und Unrechten, des Edeln und Uedeln, . . . ? — Da gäbe es denn für die sogenannten moralischen Genie's (§. 10.) eine ganz eigene Moral, oder — gar keine! Und der Skepticismus könnte wohl gar die Frage aufwerfen: »ob nicht, was uns gut, schön, edel, mit Einem Worte Tugend heißt, in den Augen höherer Geister (und zumal der Gottheit!) etwas ganz Anderes seyn möchte?« Jedoch, diese Worte sind nicht von demselben Schriftsteller: und wie schön, wie rein erglänzt der sittliche Geist in seiner späteren Schrift »Dämmerungen für Deutschland«! —

In einem neuen Lehrbuche der Moralphilosophie begegnet mir eben Folgendes: »Die theoretische Vernunft beschäftigt sich mit einer Naturgesetzgebung, sey diese Natur (!) nun eine sinnliche oder übersinnliche (?); die praktische Vernunft —

mit einer Selbstgesetzgebung«. Abgesehen hier von dem, was gegen das Schulgebilde »theoretische und praktische Vernunft« (wenn da keine versteckte Metapher seyn soll) vorhin schon — §. 17. — erinnert worden: was ist da wieder eine »Selbstgesetzgebung«, die nicht von der übersinnlichen Natur des Menschen, so wie sich diese zur sittlichen gestaltet, abgeleitet wird? (§. 8. u. 16.) Wie übrigens dort das logische Gespenst »Natur überhaupt« *) waltet, ist solche Rede ganz verwerflich; und jene Metapher gilt selbst nur in Bezug auf das äußere Leben. Denn nur in dieser Hinsicht erscheint das Denkende, Erkennende, vor dem Handelnden. — Ist aber einmal die Gesetzgebung mit der Selbstthätigkeit verwechselt, so mag auch der »Grundsatz« an die Stelle derselben treten, zumal »durch das freie Princip ***) des Willens beseelt.« Welch ein Gemisch von Poesie und Scholastik! Wie könnte, wenn solche halbe Metaphern in einem »wissenschaftlichen« Werke vorherrschten, die Wissenschaftlichkeit, d. h. hier die Gründlichkeit sowohl als die Bestimmtheit, Statt finden, möchte auch Mehreres, was in einer praktischen Darstellung trefflich heißen müßte, zugleich vorkommen?! — Die erste Thätigkeit des Subjekts, soll ja dem moralischen Gesetze entsprechen, setzt also offenbar diese

22 *

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 201. u. 129.

**) ? — Das. S. 160. u. w.



Gesetzgebung voraus! Und der Grundsatz als solcher ist ja nur »Produkt« der zweyten Thätigkeit desselben, und folglich ein Subjektives. Aber kein Wunder, wenn, nach jener Verwechslung eines Objektiven *) in seiner Entwicklung mit dem Subjektiven, der Grundsatz endlich selbst an die Stelle dieses Objektiven gesetzt wird: nicht diese Sache, das übersinnliche oder metaphysische Objekt, soll erst in und dann außer dem Menschen (als Subjekt) verwirklicht werden; sondern »die Grundsätze« selbst — um zugleich wieder eine Figur anzubringen — »suchen sich in einer Außenwelt durch Handeln zu realisiren« obwohl nach jener Beseelung. Freylich hat der sittliche Grundsatz auch eine ganz eigene Beziehung auf das Handeln: aber wie?

* * *

Nach dem Gesagten steht das »wahre Moralsprincip« dem »falschen« in jeder Gestalt entgegen.

*) Wie dort, S. 239., eines Subjektiven mit dem Objektiven — der Gesinnung mit dem Gesetze. — Solche Gefahr waltet da ob, auf der einen und auf der andern Seite! Eben daher so mancher Widerstreit schon in früherer Zeit über »Gnade« und »Freyheit.« Die Verwechslung aber der Selbstgesetzgebung mit der Selbstthätigkeit kam wohl zunächst daher, weil man das reine und individuelle Selbst nicht unterschieden hatte.

Und so hat dasselbe zugleich, wie alle Philosophie als Wissenschaft, eine Beziehung auf das Leben, aber als Princip nur eine negative: es gewährt eine Schutzwehr oder einen Leitstern gegen jedes Blendwerk, welches die Sinnlichkeit auf Kosten der Vernunft begünstigen möchte. (§. 9.) Insofern ist dann jede Formel, wenn nur jener Gegensatz des Höhern mit dem Niedern (§. 25.) ausgesprochen wird, gültig und geschickt, nämlich mehr oder weniger! Also

1) das Positive im Kreise des Lebens ist immerhin der gedachte, praktische Blick: die Aufmerksamkeit oder Achtsamkeit auf die innere Stimme, den innern Gesetzgeber, Richter...; und

2) nur da, wo ein falsches Princip in diesen Kreis täuschend, verleitend, verführend... eintreten möchte, geht das wahre Moralprincip in selbstgen ein, jenem kräftig begegnend: so schön als nothwendig schließt dann der negative Pol an den positiven sich an! —

Wie aber mit dem sittlichen Grundsatz, also mit dem Grundbegriffe der Moralität, das sittliche Nachdenken verknüpft ist: so hat derselbe noch eine besondere und nähere Beziehung auf das Leben. Dieses Nachdenken geht vom Gewissen aus, obwohl nur mittelbar, d. i. vermittelt der sittlichen Triebfeder. Denn wo der Wille nicht bereits sittlich gekimmt ist, da findet sich dasselbe keineswegs ein:



der Verstand wird ja immer gebraucht, und dessen Gebrauch, dessen Anwendung ist gut oder böse, je nachdem der Wille, die Eine selbstthätige Kraft, beschaffen ist. (§. 15.) Also nimmermehr kann ohne die moralische Richtung des Lehrern die Anwendung des erstern auf das Moralische eintreten! — Wie nun das sittliche Nachdenken vom Gewissen (§. 14.) ausgeht: so gehet es auf dasselbe zurück, so verstärkt es, an dasselbe sich anschließend, die sittliche Triebfeder. Und hier ist es, wo die Ansicht mit der Absicht zusammentritt. Denn Leben und Wissenschaft wurden ja nur unterschieden, nicht getrennt. Daher nächst dem »wahren Grundsatz« »die guten Grundsätze«: offenbar begegnen sich in diesen das Leben und die Wissenschaft. Und wir sehen, wie letztere, so betrachtet, vom inneren Leben ausgeht, und auf das äußere einwirkt. (§. 5.)

Eben die guten Grundsätze haben zugleich eine Beziehung auf das Äußere, auf die sinnlichen Gegenstände, welche da zu behandeln oder sittlich zu bearbeiten sind. Hier nun geht der Verstand, da und sofern ohne denselben überall kein Begriff möglich ist, zugleich als Werkzeug der Vernunft hervor. Denn in der Wissenschaft als solcher kann er füglich nur Organ der Vernunft genannt werden. Und vorausgesetzt, was die Pädagogik an ihrem Orte aufweist; so begegnet uns nun der Mensch, wie ihm nach dem Gange der höheren Bildung, soll er anders zweckmäßig in das Äußere eingrei-

fen, der Grundbegriff der Sittlichkeit (mehr oder weniger ausgebildet) und die entsprechende Kenntniß von dem Verhältnisse des Innern zum Aeußern nicht fehlen darf. Der sittliche Grund, als führet uns also, nach solcher Ansicht von seinem Wesen und seiner Bestimmung, natürlich zu dem zweyten Theile unserer Darstellung.
