



DIE BEIDEN GRUNDPROBLEME DER ETHIK

behandelt in zwei akademischen

Preischriften von

Arthur Schopenhauer

- I. Ueber die Freiheit des menschlichen Willens,
gekrönt von der K. Norwegischen Societät der Wissenschaften, zu
Drontheim, am 26. Januar 1839
- II. Ueber das Fundament der Moral,
nicht gekrönt von der K. Dänischen Societät der Wissenschaften, zu
Kopenhagen, den 30. Januar 1840

Μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπεριχθῆναι.



Deutsche Buch-Gemeinschaft

Berlin

I n h a l t

	Seite
Vorrede zur ersten Auflage	7
Vorrede zur zweiten Auflage	39

Preischrift über die Freiheit des Willens

I. Begriffsbestimmungen	45
II. Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn	57
III. Der Wille vor dem Bewußtseyn anderer Dinge	71
IV. Vorgänger	113
V. Schluß und höhere Ansicht	143
Anhang, zur Ergänzung des ersten Abschnittes	153

Preischrift über die Grundlage der Moral

I. Einleitung

§ 1. Ueber das Problem	163
§ 2. Allgemeiner Rückblick	168

II. Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments

§ 3. Uebersicht	174
§ 4. Von der imperativen Form der Kantischen Ethik	177
§ 5. Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere	184
§ 6. Vom Fundament der Kantischen Ethik	187
Anmerkung	213
§ 7. Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik	217
§ 8. Von den abgeleiteten Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik	223
§ 9. Kants Lehre vom Gewissen	233

	Seite
§ 10. Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter. —	
Theorie der Freiheit	239
Anmerkung	243
§ 11. Die Fichte'sche Ethik als Vergrößerungsspiegel der Fehler der Kantischen	245

III. Begründung der Ethik

§ 12. Anforderungen	251
§ 13. Skeptische Ansicht	252
§ 14. Antimoralische Triebfedern	263
§ 15. Kriterium der Handlungen von moralischem Wert	271
§ 16. Aufstellung u. Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder	273
§ 17. Die Tugend der Gerechtigkeit	281
§ 18. Die Tugend der Menschenliebe	297
§ 19. Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral	302
§ 20. Vom ethischen Unterschiede der Charaktere	323

IV. Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens

§ 21. Verständigung über diese Zugabe	334
§ 22. Metaphysische Grundlage	338

Die von der Königl. Societät aufgestellte Frage lautet:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutsch: „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtseyn beweisen?“

I. B e g r i f f s b e s t i m m u n g e n

Bei einer so wichtigen, ernstern und schwierigen Frage, die im Wesentlichen mit einem Hauptproblem der gesamten Philosophie mittlerer und neuerer Zeit zusammenfällt, ist große Genauigkeit und daher eine Analyse der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1) Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein n e g a t i v e r. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden: dieses hingegen muß, als Kraft äüßend, ein Positives seyn. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend hat der Begriff drei sehr verschiedene Arten: physische, intellektuelle und moralische Freiheit.

a) P h y s i s c h e F r e i h e i t ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art. Daher sagen wir: freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemisch gebunden ist), freie Electricität, freier Lauf des Stroms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen gehemmt ist u. s. w. Selbst freie Wohnung, freie

Kost, freie Presse, postfreier Brief, bezeichnet die Abwesenheit der lästigen Bedingungen, welche, als Hindernisse des Genusses, solchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigsten aber ist in unserm Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigenthümliches ist, daß ihre Bewegungen von ihrem Willen ausgehen, willkürlich sind und demnach alsdann frei genannt werden, wann kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun diese Hindernisse sehr verschiedener Art seyn können, das durch sie Gehinderte aber stets der Wille ist; so faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der positiven Seite, und denkt dadurch Alles, was sich allein durch seinen Willen bewegt, oder allein aus seinem Willen handelt: welche Umwendung des Begriffs im Wesentlichen nichts ändert. Demnach werden, in dieser physischen Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menschen dann frei genannt, wann weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein physisches, materielles Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem Willen gemäß vor sich gehen.

Diese physische Bedeutung des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigste, in welcher er ebendeshalb auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen ist, sondern seine Realität stets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem Willen handelt, ist es, in dieser Bedeutung, frei: wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwan auf seinen Willen selbst Einfluß haben mag. Denn nur auf das Können, d. h. eben auf die Abwesenheit physischer Hindernisse seiner Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit, in dieser seiner ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher sagt man: frei ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde; frei ist der Mensch von Natur; nur der Freie ist glücklich. Auch ein Volk nennt man frei, und versteht darunter, daß es allein nach

motiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung ebenso hemmen und unmöglich machen könne, wie ein physisches Hinderniß? Die Antwort darauf konnte dem gesunden Verstande nicht schwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv so wirken könne, wie ein physisches Hinderniß; indem dieses leicht die menschlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt übersteige, hingegen ein Motiv nie an sich selbst unwiderstehlich seyn, nie eine unbedingte Gewalt haben, sondern immer noch möglicherweise durch ein stärkeres Gegenmotiv überwogen werden könne, wenn nur ein solches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Mensch durch dasselbe bestimmbar wäre; wie wir denn auch häufig sehen, daß sogar das gemeinlich stärkste aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z. B. beim Selbstmord und bei Aufopferung des Lebens für Andere, für Meinungen und für mancherlei Interessen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgesuchtesten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden sind von dem bloßen Gedanken, daß sonst das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und absoluten Zwang mit sich führen, so konnte ihnen doch ein subjektiver und relativer, nämlich für die Person des Betheiligten, zustehen; welches im Resultat das Selbe war. Daher blieb die Frage: ist der Wille selbst frei? — Hier war nun also der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das Können gedacht hatte, in Beziehung auf das Wollen gesetzt worden, und das Problem entstanden, ob denn das Wollen selbst frei wäre. Aber diese Verbindung mit dem Wollen einzugehen, zeigt, bei näherer Betrachtung, der ursprüngliche, rein empirische und daher populäre Begriff von Freiheit sich unfähig. Denn nach diesem bedeutet „frei“ — „dem eigenen Willen gemäß“: fragt man nun, ob der Wille selbst frei sei; so fragt man, ob der Wille sich selber gemäß sei: was sich zwar von selbst versteht, womit aber auch nichts gesagt ist. Dem empirischen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: „Frei bin ich,

wenn ich thun kann, was ich will“: und durch das „was ich will“ ist da schon die Freiheit entschieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des Wollens selbst fragen, würde demgemäß diese Frage sich so stellen: „Kannst du auch wollen, was du willst?“ — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, hinter ihm liegenden Wollen abhänge. Und gesetzt, diese Frage würde bejaht; so entstände alsbald die zweite: „kannst du auch wollen, was du wollen willst?“ und so würde er ins Unendliche höher hinaufgeschoben werden, indem wir immer ein Wollen von einem früheren, oder tiefer liegenden, abhängig dächten, und vergeblich strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein solches annehmen; so könnten wir ebenso gut das erste, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache „kannst du wollen?“ zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist was man wissen wollte, und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche, empirische, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modifiziren, daß man ihn abstrakter faßte. Dies geschah, indem man durch den Begriff der Freiheit nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller Nothwendigkeit dachte. Hierbei behält der Begriff den negativen Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt hatte. Zunächst wäre demnach der Begriff der Nothwendigkeit, als der jenem negativen Bedeutung gebende positive Begriff, zu erörtern.

Wir fragen also: was heißt nothwendig? Die gewöhnliche Erklärung, „nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich, oder was nicht anders seyn kann“, — ist eine bloße Worterklärung, eine Umschreibung des Begriffs, die unsere Einsicht nicht vermehrt. Als die Real-Erklärung aber stelle ich

diese auf: nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt: welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieser zureichende Grund ein logischer, oder ein mathematischer, oder ein physischer, genannt Ursache, ist, wird die Nothwendigkeit eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z. B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich sind), oder eine physische, reale (wie der Eintritt der Wirkung, sobald die Ursache da ist) seyn: immer aber hängt sie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig, und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde Wechselbegriffe sind, d. h. überall der eine an die Stelle des andern gesetzt werden kann.*) — Demnach wäre Abwesenheit der Nothwendigkeit identisch mit Abwesenheit eines bestimmenden zureichenden Grundes. Als das Gegentheil des Nothwendigen wird jedoch das Zufällige gedacht; was hie mit nicht streitet. Nämlich jedes Zufällige ist nur relativ ein solches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, ist jede Begebenheit nothwendig, in Bezug auf ihre Ursache: hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit sie etwan in Raum und Zeit zusammentrifft, ist sie zufällig. Nun müßte aber das Freie, da Abwesenheit der Nothwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige seyn, mithin definirt werden als das absolute Zufällige: ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbare ich nicht verbürge, der jedoch sonderbarer Weise mit dem der Freiheit zu-

*) Man findet die Erörterung des Begriffes der Nothwendigkeit in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 49.

sammentrifft. Jedenfalls bleibt das Freie das in keiner Beziehung Nothwendige, welches heißt von keinem Grunde Abhängige. Dieser Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menschen, würde besagen, daß ein individueller Wille in seinen Äußerungen (Willensakten) nicht durch Ursachen, oder zureichende Gründe überhaupt, bestimmt würde; da außerdem, weil die Folge aus einem gegebenen Grunde (welcher Art dieser auch sei) allemal nothwendig ist, seine Akte nicht frei, sondern nothwendig wären. Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen ist, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen. Denn dies „von selbst“ heißt, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, „ohne vorhergegangene Ursache“: dies aber ist identisch mit ohne „Nothwendigkeit“. So daß, wenn gleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anschein giebt, als wäre er ein positiver, bei näherer Betrachtung doch seine negative Natur wieder hervortritt. — Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch Gründe, — und da Jedes ein Anderes Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Real-Grund, d. i. Ursache, seyn muß, — ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne Äußerungen (Willensakte) als schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgiengen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, bestimmt zu seyn. Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unsers gesammten Erkenntnisvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem terminus technicus: er heißt liberum arbitrium indifferentiae. Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von Dem, was Willensfreiheit genannt wird; daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen: wie wenn von Gründen ge-

oder: wie wird der Mensch sich seines eigenen Selbsts unmittelbar bewußt? Antwort: durchaus als eines Wollenden. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseyns bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die unterschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehen; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art, festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeußerungen des Wollens beizuzählen; da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald leise Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelassenen, befriedigten, oder unbefriedigten eigenen Willens sind, und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten, und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten, in mannigfaltigen Wendungen, beziehen: sie sind also entschiedene Affektionen des selben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist.*) Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden,

*) Es ist sehr beachtenswert, daß schon der Kirchenvater Augustinus dies vollkommen erkannt hat, während so viele Neuere, mit ihrem angeblichen „Gefühlsvermögen“, es nicht einsehen. Nämlich de civit. Dei, Lib. XIV, c. 6, redet er von den affectionibus animi, welche er, im vorbergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und sagt: voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?

*Es ist also: 2. Willens, der Willens
etwas will und der Willens
sich zu scheuen.*

Wünschen kann er Entgegengesetztes^{*)}; aber Wollen nur Eines davon: und welches dieses sei, offenbart auch dem Selbstbewußtseyn allererst die That. Über die gesetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren, von entgegengesetzten Wünschen, der eine und nicht der andere zum Willensakt und That wird, kann eben deshalb das Selbstbewußtseyn nichts enthalten, da es das Resultat so ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengesetzte Wünsche mit ihren Motiven steigen vor ihm auf und nieder, abwechselnd und wiederholt: über jeden derselben sagt es aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensakt wird. Denn diese letztere rein subjektive Möglichkeit ist zwar zu jedem vorhanden und ist eben das „ich kann thun was ich will“. Aber diese subjektive Möglichkeit ist ganz hypothetisch: sie besagt bloß: „wenn ich dies will, kann ich es thun“. Allein die zum Wollen erforderliche Bestimmung liegt nicht darin; da das Selbstbewußtseyn bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen bestimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtseyn anderer Dinge, d. h. im Erkenntnißvermögen, liegen. Hingegen ist es die objektive Möglichkeit, die den Ausschlag giebt: diese aber liegt außerhalb des Selbstbewußtseyns, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Mensch als Objekt gehört, ist daher dem Selbstbewußtseyn fremd und gehört dem Bewußtseyn anderer Dinge an. Jene subjektive Möglichkeit ist gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt ist durch den Stahl, an welchem die objektive Möglichkeit haftet. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abschnitt, wo wir den Willen nicht mehr, wie hier, von Innen, sondern von Außen betrachten und also die objektive Möglichkeit des Willensaktes untersuchen werden: alsdann wird die Sache, nachdem sie so von zwei

^{*)} Siehe „Parerga“, Bd. 2, S. 327 der ersten (S. 339 der zweiten) Auflage.

verschiedenen Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beispiele erläutert werden.

Also das im Selbstbewußtseyn liegende Gefühl „ich kann thun was ich will“ begleitet uns beständig, besagt aber bloß, daß die Entschlüsse, oder entschiedenen Akte unsers Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unsers Innern entspringend, allemal gleich übergehen werden in die anschauliche Welt, da zu ihr unser Leib, wie alles Andere, gehört. Dies Bewußtseyn bildet die Brücke zwischen Innenwelt und Außenwelt, welche sonst durch eine bodenlose Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern bloße von uns in jedem Sinn unabhängige Anschauungen als Objekte, — in der erstern lauter erfolglose und bloß gefühlte Willensakte liegen würden. — Befragte man einen ganz unbefangenen Menschen; so würde er jenes unmittelbare Bewußtseyn, welches so häufig für das einer vermeinten Willensfreiheit gehalten wird, etwan so ausdrücken: „Ich kann thun was ich will: will ich links gehen, so gehe ich links: will ich rechts gehen, so gehe ich rechts. Das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin also frei.“ Diese Aussage ist allerdings vollkommen wahr und richtig: nur liegt bei ihr der Wille schon in der Voraussetzung: sie nimmt nämlich an, daß er sich schon entschieden habe: also kann über sein eigenes Freiseyn dadurch nichts ausgemacht werden. Denn sie redet keineswegs von der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes selbst, sondern nur von den Folgen dieses Aktes, sobald er eintritt, oder, genauer zu reden, von seiner unausbleiblichen Erscheinung als Leibesaktion. Das jener Aussage zum Grunde liegende Bewußtsein ist es aber ganz allein, was den Unbefangenen, d. h. den philosophisch rohen Menschen, der dabei jedoch in andern Fächern ein großer Gelehrter seyn kann, die Willensfreiheit für etwas so ganz unmittelbar Gewisses halten läßt, daß er sie als unzweifelhafte Wahrheit ausspricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philosophen zweifelten im Ernste daran, sondern in seinem Herzen meint, all das

Gerede darüber sei bloße Fectübung der Schuldialektik und im Grunde Spaaß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtseyn gegebene und allerdings wichtige Gewißheit stets so sehr zur Hand ist, und zudem weil der Mensch, als ein zunächst und wesentlich praktisches, nicht theoretisches Wesen, sich der aktiven Seite seiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirksamkeit, sehr viel deutlicher bewußt wird, als der passiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit; so hält es schwer, dem philosophisch rohen Menschen den eigentlichen Sinn unseres Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage sei jetzt nicht nach den Folgen, sondern nach den Gründen seines jedesmaligen Wollens; sein Thun zwar hänge ganz allein von jenem Wollen ab, jetzt aber verlange man zu wissen, wovon denn sein Wollen selbst abhängt, ob von gar nichts, oder von etwas? er könne allerdings das Eine thun, wenn er wolle, und ebenso gut das Andere thun, wenn er wolle: aber er solle jetzt sich besinnen, ob er denn auch das Eine wie das Andere zu wollen fähig sei. Stellt man nun, in dieser Absicht, dem Menschen die Frage etwan so: „Kannst du wirklich, von in dir aufgestiegenen entgegengesetzten Wünschen, dem Einen sowohl, als dem Andern Folge leisten? z. B. bei einer Wahl zwischen zwei einander ausschließenden Gegenständen des Besitzes ebenso gut den Einen, als den Andern vorziehen?“ Da wird er sagen: „Vielleicht kann mir die Wahl schwer fallen: immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das Andere wählen will, und von keiner andern Gewalt: da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinen Willen befolgen.“ — Sagt man nun: „Aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?“ so antwortet der Mensch aus dem Selbstbewußtseyn: „Von gar nichts als von mir! — Ich kann wollen was ich will: was ich will das will ich.“ — Und letzteres sagt er, ohne dabei

die Tautologie zu beabsichtigen, oder auch nur im innersten seines Bewußtseyns sich auf den Satz der Identität zu stützen, vermöge dessen allein das wahr ist. Sondern, hier aufs äußerste bedrängt, redet er von einem Wollen seines Wollens, welches ist, als ob er von einem Ich seines Ichs redete. Man hat ihn auf den Kern seines Selbstbewußtseyns zurückgetrieben, wo er sein Ich und seinen Willen als ununterscheidbar antrifft, aber nichts übrig bleibt, um beide zu beurtheilen. Ob, bei jener Wahl, sein Wollen selbst des Einen und nicht des Andern, da seine Person und Gegenstände der Wahl hier als gegeben angenommen sind, irgend möglicherweise auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt; oder ob, durch die eben angegebenen Data, dasselbe so notwendig festgestellt ist, wie daß im Triangel dem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt; das ist eine Frage, die dem natürlichen Selbstbewußtseyn so fern liegt, daß es nicht ein Mal zu ihrem Verständniß zu bringen ist, geschweige daß es die Antwort auf sie fertig, oder auch nur als unentwickelten Keim, in sich trüge und sie nur naiv von sich zu geben brauchte. — Angegebenermaßen wird also der unbefangene, aber philosophisch rohe Mensch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verstanden, herbeiführen muß, sich zu flüchten suchen hinter jene unmittelbare Gewißheit „was ich will kann ich thun, und ich will was ich will“, wie oben gesagt. Dies wird er immer von Neuem versuchen, unzählige Mal; so daß es schwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er immer zu entchlüpfen sucht, zum Stehen zu bringen. Und dies ist ihm nicht zu verargen: denn die Frage ist wirklich eine höchst bedenkliche. Sie greift mit forschender Hand in das allerinnerste Wesen des Menschen: sie will wissen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für alle Mal entschiedenes Wesen sei, welches, wie jedes Andere in der Natur, seine bestimmten, beharrlichen Eigenschaften habe, aus denen seine Reaktionen auf entstehenden äußern Anlaß nothwendig hervorgehen, die

demnach ihren von dieser Seite unabänderlichen Charakter tragen und folglich in dem, was an ihnen etwan modifizabel seyn mag, der Bestimmung durch die Anlässe von Außen gänzlich Preis gegeben sind; oder ob er allein eine Ausnahme von der ganzen Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieser so bedenklichen Frage zum Stehen zu bringen und ihm deutlich zu machen, daß hier nach dem Ursprung seiner Willensakte selbst, nach der etwanigen Regel, oder gänzlichen Regellosigkeit ihres Entstehens geforscht wird; so wird man entdecken, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn hierüber keine Auskunft enthält, indem der unbefangene Mensch hier selbst davon abgeht und seine Ratlosigkeit durch Nachsinnen und allerlei Erklärungsversuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, wie er sie an sich und Andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verstandsregeln zu nehmen versucht, dabei aber durch die Unsicherheit und das Schwanken seiner Erklärungen genugsam zeigt, daß sein unmittelbares Selbstbewußtseyn über die richtig verstandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die irrig verstandene sie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist: daher macht derselbe den Grund seines Bewußtseyns aus, als ein schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er selbst ist wie er will, und will wie er ist. Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte, als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein Anderer seyn könnte, als er selbst: und das weiß er nicht. Eben deshalb muß auch der Philosoph, der sich von Jenem bloß durch die Uebung unterscheidet, wenn er in dieser schwierigen Angelegenheit zur Klarheit kommen will, an seinen Verstand, der Erkenntnisse a priori liefert, an die solche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche sein und Anderer Thun, zur Auslegung und Kontrolle solcher Verstandeserkenntniß ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Instanz sich wenden, deren Entscheidung zwar nicht so leicht,

Ich kann thun was ich will und bin frei
dann dem Thun nichts entgegensteht.
Kann ich wollen was ich will? Habe ich?

68 2. von Wollen Freiheit des Willens 2. Willen nicht?

wendig bestimmt würde, sondern jetzt so und auch anders ausfallen könnte. Hierüber aber bleibt das Selbstbewußtseyn völlig stumm: denn die Sache liegt ganz außer seinem Bereich; da sie auf dem Kausalverhältniß zwischen der Außenwelt und dem Menschen beruht. Wenn man einen Menschen von gesundem Verstande, aber ohne philosophische Bildung fragt, worin denn die auf Aussage seines Selbstbewußtseyns so zuverlässig von ihm behauptete Willensfreiheit bestehe; so wird er antworten: „Darin, daß ich thun kann was ich will, sobald ich nicht physisch gehemmt bin.“ Also ist es immer das Verhältniß seines Thuns zu seinem Wollen, wovon er redet. Dies aber ist, wie im ersten Abschnitt gezeigt, noch bloß die physische Freiheit. Fragt man ihn weiter, ob er alsdann, im gegebenen Fall, sowohl eine Sache als ihr Gegentheil wollen könne; so wird er zwar im ersten Eifer es bejahen: sobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unsicherheit und Verwirrung gerathen und aus dieser sich am liebsten wieder hinter sein Thema „ich kann thun was ich will“ retten und daselbst gegen alle Gründe und alles Raisonement verschanzen. Die berichtigte Antwort auf sein Thema aber würde, wie ich im folgenden Abschnitt außer Zweifel zu setzen hoffe, lauten: „Du kannst thun was du willst: aber du kannst, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nichts Anderes, als dieses Eine.“

Durch die in diesem Abschnitte enthaltene Auseinandersetzung wäre nun eigentlich schon die Frage der königl. Societät und zwar verneinend beantwortet; wiewohl nur in der Hauptsache, indem auch diese Darlegung des Thatbestandes im Selbstbewußtseyn noch einige Vervollständigung im Nachfolgenden enthalten wird. Nun aber auch für diese unsere verneinende Antwort giebt es, in einem Fall, noch eine Kontrolle. Wenn wir nämlich uns jetzt mit der Frage an diejenige Behörde, zu welcher, als der allein kompetenten, wir im Vorhergehenden

verwiesen wurden, nämlich an den reinen Verstand, die über die Data desselben reflektierende Vernunft und die im Gefolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entscheidung siele etwan dahin aus, daß ein liberum arbitrium überhaupt nicht existire, sondern das Handeln des Menschen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall, als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge; so würde uns dieses noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbstbewußtseyn Data, aus denen das nachgefragte liberum arbitrium sich beweisen ließe, auch nicht ein Mal liegen können; wodurch, mittelst des Schlusses a non posse ad non esse, welcher der einzige mögliche Weg ist, negative Wahrheiten a priori festzustellen, unsere Entscheidung, zu der bisher dargelegten empirischen, noch eine rationelle Begründung erhalten würde, mithin alsdann doppelt sicher gestellt wäre. Denn ein entschiedener Widerspruch zwischen den unmittelbaren Aussagen des Selbstbewußtseyns und den Ergebnissen aus den Grundsätzen des reinen Verstandes, nebst ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich angenommen werden: ein solches lügenhaftes Selbstbewußtseyn kann das unserige nicht seyn. Wobei zu bemerken ist, daß selbst die von Kant über dieses Thema aufgestellte vergebliche Antinomie, auch bei ihm selbst, nicht etwan dadurch entstehen soll, daß Thesis und Antithesis von verschiedenen Erkenntnisquellen, die eine etwan von Aussagen des Selbstbewußtseyns, die andere von Vernunft und Erfahrung ausgienge; sondern Thesis und Antithesis vernünfteln beide aus angeblich objektiven Gründen; wobei aber die Thesis auf gar nichts, als auf der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfnis im Regressus irgend ein Mal stille zu stehen, fußt, die Antithesis hingegen alle objektiven Gründe wirklich für sich hat.

Diese demnach jetzt vorzunehmende indirekte, auf dem Felde des Erkenntnisvermögens und der ihm vorliegenden Außenwelt sich haltende Untersuchung wird aber zugleich viel Licht zurückwerfen auf die bis hieher vollzogene direkte und

III. Der Wille vor dem Bewußtseyn anderer Dinge

Wenn wir uns nun an das Erkenntnißvermögen mit unserm Probleme wenden; so wissen wir zum Voraus, daß, da dieses Vermögen wesentlich nach außen gerichtet ist, der Wille für dasselbe nicht ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung seyn kann, wie er dies für das, dennoch in unserer Sache inkompetent befundene Selbstbewußtseyn war; sondern, daß hier nur die mit einem Willen begabten Wesen betrachtet werden können, welche vor dem Erkenntnißvermögen als objektive und äußere Erscheinungen, d. i. als Gegenstände der Erfahrung, dastehen und nunmehr als solche zu untersuchen und zu beurtheilen sind, theils nach allgemeinen für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feststehenden, a priori gewissen Regeln, theils nach den Thatfachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Also nicht mehr, wie vorhin, mit dem Willen selbst, wie er nur dem innern Sinne offen liegt; sondern mit den vollenden, vom Willen bewegten Wesen, welche Gegenstände der äußern Sinne sind, haben wir es hier zu thun. Wenn wir nun auch dadurch in den Nachtheil versetzt sind, den eigentlichen Gegenstand unsers Forschens nur mittelbar und aus größerer Entfernung betrachten zu müssen; so wird derselbe überwogen durch den Vortheil, daß wir uns jetzt eines viel vollkommeneren Organons bei unserer Untersuchung bedienen können, als das dunkle, dumpfe, einseitige, direkte Selbstbewußtseyn, der sogenannte innere Sinn, war: nämlich des mit allen äußern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffassen ausgerüsteten Verstandes.

Als die allgemeinste und grundwesentliche Form dieses Verstandes finden wir das Gesetz der Kausalität, da sogar allein durch dessen Vermittelung die Anschauung der realen Außenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unsern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen sogleich und ganz unmittelbar als „Wirkungen“ auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren „Ursachen“, welche nunmehr, eben durch diesen Verstandesproceß, als Objekte im Raum sich darstellen^{*)}. Hieraus erhellt un widersprechlich, daß das Gesetz der Kausalität uns a priori, folglich als ein, hinsichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, nothwendiges bewußt ist; ohne daß wir des indirekten, schwierigen, ja, ungenügenden Beweises, den Kant für diese wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften. Das Gesetz der Kausalität steht a priori fest, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Außenwelt ohne Ausnahme unterworfen sind. Diese Ausnahmslosigkeit verdankt es eben seiner Apriorität. Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschließlich auf Veränderungen, und besagt, daß wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas, groß oder klein, viel oder wenig, sich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes sich verändert haben muß, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und so ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieser regressiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzusehen, oder auch nur als möglich zu denken, geschweige voraussetzen wäre. Denn die unermüdlich sich erneuernde Frage „was führte diese Veränderung herbei?“ gestattet dem Verstande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt; wie sehr er auch dabei

*) Die gründliche Ausführung dieser Lehre findet man in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 21.

Alle ihre Assimilation, Wachsthum, Hinstreben mit der Krone nach dem Lichte, mit den Wurzeln nach besserem Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. s. w. ist Veränderung auf Reize. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigenthümliche schnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher sie jedoch sensitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich sind dies hauptsächlich *Mimosa pudica*, *Hedysarum gyrans* und *Dionaea muscipula*. Das Bestimmte werden ausschließlich und ohne Ausnahme durch Reize ist der Charakter der Pflanze. Within ist Pflanze jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene Bewegungen und Veränderungen alle Mal und ausschließlich auf Reize erfolgen.

Die dritte Art der bewegenden Ursachen ist die, welche den Charakter der Thiere bezeichnet: es ist die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturwesen auf dem Punkt ein, wo das complicirtere und daher mannigfaltige Bedürfnisse habende Wesen, diese nicht mehr bloß auf Anlaß des Reizes befriedigen konnte, als welcher abgewartet werden muß; sondern es im Stande seyn mußte, die Mittel der Befriedigung zu wählen, zu ergreifen, ja, aufzusuchen. Deshalb tritt bei Wesen dieser Art an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für Reize und der Bewegung auf solche, die Empfänglichkeit für Motive, d. h. ein Vorstellungsvermögen, ein Intellekt, in unzähligen Abstufungen der Vollkommenheit, materiell sich darstellend als Nervensystem und Gehirn, und eben damit das Bewußtseyn. Daß dem thierischen Leben ein Pflanzenleben zur Basis dient, welches als solches eben nur auf Reize vor sich geht, ist bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Thier als Thier vollzieht, und welche eben deshalb von dem abhängen, was die Physiologie animalische Funktionen nennt, geschehen in Folge eines erkannten Objekts, also auf Motive. Demnach ist ein Thier jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur

nur, sofern der zu affizirende Körper für sie empfänglich ist. Ich sagte eben „des hier zu erregenden Willens“: denn, wie schon erwähnt, als das, was das Wort Wille bezeichnet, giebt sich hier dem Wesen selbst, innerlich und unmittelbar, Dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt, die geheime Springfeder der durch dasselbe hervorgerufenen Bewegung. Bei ausschließlich auf Reize sich bewegenden Körpern (Pflanzen) nennen wir jene beharrende, innere Bedingung Lebenskraft; — bei den bloß auf Ursachen im engsten Sinne sich bewegenden Körpern nennen wir sie Naturkraft, oder Qualität: immer wird sie von den Erklärungen als das Unerklärliche vorausgesetzt; weil hier im Innern der Wesen kein Selbstbewußtseyn ist, dem sie unmittelbar zugänglich wäre. Ob nun aber diese in solchen erkenntnißlosen, sogar leblosen Wesen liegende innere Bedingung ihrer Reaktion auf äußere Ursachen, wenn man, von der Erscheinung überhaupt abgehend, nach demjenigen forschen wollte, was Kant das Ding an sich nennt, etwan ihrem Wesen nach identisch wäre mit dem, was wir in uns den Willen nennen, wie ein Philosoph neuerer Zeit uns wirklich hat andemonstriren wollen, — dies lasse ich dahin gestellt, ohne jedoch dem gerade widersprechen zu wollen*).

Hingegen darf ich nicht den Unterschied unerörtert lassen, welchen, bei der Motivation, das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseyns vor dem thierischen herbeiführt. Dieses, welches eigentlich das Wort Bernunft bezeichnet, besteht darin, daß der Mensch nicht, wie das Thier, bloß der anschauenden Auffassung der Außenwelt fähig ist, sondern aus dieser Allgemein-Begriffe (notiones universales) zu abstrahiren vermag, welche er, um sie in seinem sinnlichen Bewußtseyn fixiren und festhalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Kombinationen vornimmt,

*) Es versteht sich, daß ich hier mich selbst meine und nur des erforderlichen Inloguitos wegen nicht in der ersten Person reden durfte.

größere Wahl, als dem Thiere möglich ist. Hiedurch ist er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier schlechthin unterworfen ist: er hingegen bestimmt sich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche seine Motive sind. Diese relative Freiheit ist es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verstehen. Dieselbe ist jedoch eine bloß relative, nämlich in Beziehung auf das anschaulich Gegenwärtige, und eine bloß komparative, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Durch sie ist ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben, oder auch nur verringert. Das abstrakte, in einem bloßen Gedanken bestehende Motiv ist eine äußere, den Willen bestimmende Ursache, so gut wie das anschauliche, in einem realen, gegenwärtigen Objekt bestehende: folglich ist es eine Ursache wie jede andere, ist sogar auch, wie die andern, stets ein Reales, Materielles, sofern es allemal zuletzt doch auf einem irgend wann und irgend wo erhaltenen Eindruck von außen beruht. Es hat bloß die Länge des Leitungsdrahtes voraus; wodurch ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die bloß anschaulichen Motive, an eine gewisse Nähe im Raum und in der Zeit gebunden ist; sondern durch die größte Entfernung, durch die längste Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann: welches eine Folge der Beschaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs ist, das zunächst seine Einwirkung erfährt und aufnimmt, nämlich des menschlichen Gehirns, oder der Vernunft. Dies hebt jedoch seine Ursächlichkeit und die mit ihr gesetzte Nothwendigkeit im Mindesten nicht auf. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und komparative Freiheit für

eine absolute, ein liberum arbitrium indifferentiae, halten. Die durch sie entstehende Deliberationsfähigkeit giebt in der That nichts Anderes, als den sehr oft peinlichen Konflikt der Motive, dem die Unentschlossenheit vorsitzt, und dessen Kampfsplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtseyn des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in die selbe Lage geräth, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt.

Überblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kausalität, in der sich Ursachen im engsten Sinne des Wortes, sodann Reize und endlich Motive, welche wieder in anschauliche und abstrakte zerfallen, deutlich von einander sondern; so werden wir bemerken, daß, indem wir die Reihe der Wesen in dieser Hinsicht von unten nach oben durchgehen, die Ursache und ihre Wirkung mehr und mehr aus einander treten, sich deutlicher sondern und heterogener werden, wobei die Ursache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Ursache und immer mehr in der Wirkung zu liegen scheint; durch welches Alles zusammengekommen der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verständlichkeit verliert. Nämlich alles eben Angeführte ist am wenigsten der Fall bei der mechanischen Kausalität, welche deshalb die faßlichste von allen ist: hieraus entsprang im vorigen Jahrhundert das falsche, in Frankreich sich noch erhaltende, neuerlich aber auch in Deutschland aufgekommene Bestreben, jede andere auf diese zurückzuführen und alle physikalischen und chemischen Vorgänge aus mechanischen Ursachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensproceß. Der stoßende Körper bewegt den ruhenden, und so viel Bewegung er mittheilt,

Dieses zusammengekommen also ist die Quelle der natürlichen Täuschung, aus welcher der Irrthum erwächst, in unserm Selbstbewußtseyn liege die Gewißheit einer Freiheit unsers Willens, in dem Sinne, daß er, allen Gesetzen des reinen Verstandes und der Natur zuwider, ein ohne zureichende Gründe sich Entscheidendes sei, dessen Entschlüsse, unter gegebenen Umständen, bei einem und demselben Menschen, so oder auch entgegengesetzt ausfallen könnten.

Um die Entstehung dieses für unser Thema so wichtigen Irrthums speciell und aufs deutlichste zu erläutern und dadurch die im vorigen Abschnitt angestellte Untersuchung des Selbstbewußtseyns zu ergänzen, wollen wir uns einen Menschen denken, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendet. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehen; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehn zu sehn; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau.“ Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verfochen und verschwinden (ja! bei 80 Grad Wärme); thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche.“ Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum Einen oder zum Andern eintreten; ebenso kann jener Mensch was er zu können wähnt, nicht anders, als unter der selben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber muß er

es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist. Sein Irrthum und überhaupt die Täuschung, welche aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtseyn hier entsteht, daß er jenes Alles jetzt gleich könne, beruht, genau betrachtet, darauf, daß seiner Phantasie nur ein Bild zur Zeit gegenwärtig seyn kann und für den Augenblick Alles Andere ausschließt. Stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen sich vor; so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen Willen, der dadurch sollicitirt wird: dies heißt, in der Kunstsprache, eine Velleitas. Nun meint er aber, er könne diese auch zu einer Voluntas erheben, d. h. die proponirte Handlung ausführen: allein dies ist Täuschung. Denn alsbald würde die Besonnenheit eintreten und die nach andern Seiten ziehenden, oder die entgegenstehenden Motive ihm in Erinnerung bringen: worauf er sehen würde, daß es nicht zur That kommt. Bei einem solchen successiven Vorstellen verschiedener einander ausschließender Motive, unter steter Begleitung des innern „ich kann thun was ich will“, dreht sich gleichsam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei unstätem Winde, sofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, successiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Mensch, er könne es wollen und also die Fahne auf diesem Punkte fixieren; welches bloße Täuschung ist. Denn sein „ich kann dies wollen“ ist in Wahrheit hypothetisch und führt den Beisatz mit sich „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte“: der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. — Kehren wir zu jenem aufgestellten, um 6 Uhr deliberirenden Menschen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm stehe, über ihn philosophire und seine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abstreite; so könnte es leicht geschehen, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und dessen Wirkung auf seinen Widerspruchsg Geist das ihn dazu nöthigende Motiv gewesen. Jedoch würde

dasselbe ihn nur zu einer oder der andern von den leichteren unter den oben angeführten Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehen; aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu schwach. — Ebenso irrig meint Mancher, indem er ein geladenes Pistol in der Hand hält, er könne sich damit erschießen. Dazu ist das Wenigste jenes mechanische Ausführungsmittel, die Hauptsache aber ein überaus starkes und daher seltenes Motiv, welches die ungeheuerere Kraft hat, die nöthig ist, um die Lust zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode zu überwiegen: erst nachdem ein solches eingetreten, kann er sich wirklich erschießen, und muß es; es sei denn, daß ein noch stärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein solches möglich ist, die That verhindere.

Ich kann thun was ich will: ich kann, wenn ich will, Alles was ich habe den Armen geben und dadurch selbst einer werden, — wenn ich will! — Aber ich vermag nicht, es zu wollen; weil die entgegenstehenden Motive viel zu viel Gewalt über mich haben, als daß ich es könnte. Hingegen wenn ich einen andern Charakter hätte, und zwar in dem Maasse, daß ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wollen können; dann aber würde ich auch nicht umhin können, es zu wollen, würde es also thun müssen. — Dies Alles besteht vollkommen wohl mit dem „ich kann thun was ich will“ des Selbstbewußtseyns, worin noch heut zu Tage einige gedankenlose Philosophaster die Freiheit des Willens zu sehen vermeynen, und sie demnach als eine gegebene Thatfache des Bewußtseyns geltend machen. Unter diesen zeichnet sich aus Hr. Cousin und verdient deshalb hier eine mention honorable, da er in seinem Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819, 20, et publié par Vacherot, 1841, lehrt, daß die Freiheit des Willens die zuverlässigste Thatfache des Bewußtseyns sei (Vol. 1, p. 19, 20), und Ranten tabelt, daß er dieselbe bloß aus dem Moralgesez bewiesen und als ein Postulat aufgestellt habe, da sie doch eine Thatfache sei:

Augenblick, wenn man sich nicht täuschen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturwesen, sich höher und höher steigend, complicirter werden, und ihre Empfänglichkeit, von der bloß mechanischen, zur chemischen, elektrischen, reizbaren, sensibeln, intellektuellen und endlich rationellen sich erhebt und verfeinert, auch die Natur der *e i n w i r k e n d e n U r s a c h e n* hiemit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Wesen, auf welche gewirkt werden soll, entsprechend ausfallen muß: daher dann auch die Ursachen immer weniger palpabel und materiell sich darstellen; so daß sie zuletzt nicht mehr dem Auge sichtbar, wohl aber dem Verstande erreichbar sind, der sie, im einzelnen Fall, mit unerschütterlicher Zuversicht voraussetzt und bei gehörigem Forschen auch entdeckt. Denn hier sind die wirkenden Ursachen gesteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigste von ihnen den Ausschlag giebt und den Menschen in Bewegung setzt; welches Alles in eben solcher Strenge des Kausalzusammenhanges vor sich geht, wie wenn rein mechanische Ursachen, in complicirter Verbindung, einander entgegen wirken und der berechnete Erfolg unfehlbar eintritt. Den Augenschein der Ursachlosigkeit, wegen Unsichtbarkeit der Ursache, haben die im Glase nach allen Richtungen umherhüpfenden elektrisirten Korffügelchen ebenso sehr wie die Bewegungen des Menschen: das Urtheil aber kommt nicht dem Auge zu, sondern dem Verstande.

Unter Voraussetzung der Willensfreiheit wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder, — eine Wirkung ohne Ursache. Und wenn man den Versuch wagt, ein solches *liberum arbitrium indifferentiae* sich vorstellig zu machen; so wird man bald inne werden, daß dabei recht eigentlich der Verstand stille steht; er hat keine Form so etwas zu denken. Denn der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Bestimmung und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander, ist die allgemeinste Form unsers Erkenntnißvermögens, die, nach Verschiedenheit der Objecte desselben, auch selbst ver-

schiedene Gestalten annimmt. Hier aber sollen wir etwas denken, das bestimmt, ohne bestimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das Andere, das ohne Nothigung, folglich ohne Grund, jetzt A wirkt, während es ebenso wohl B, oder C, oder D wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter den selben Umständen könnte, d. h. ohne daß jetzt in A etwas läge, was ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, also Kausalität) vor B, C, D ertheilte. Wir werden hier auf den gleich Anfangs aufgestellten Begriff des absolut Zufälligen zurückgeführt. Ich wiederhole es: dabei steht ganz eigentlich der Verstand stille, wenn man nur vermag ihn daran zu bringen.

Jetzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was überhaupt eine Ursache ist: die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht. Keineswegs bringt irgend eine Ursache in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht sie aus nichts. Vielmehr ist alle Mal etwas da, worauf sie wirkt, und sie veranlaßt bloß zu dieser Zeit, an diesem Ort und an diesem bestimmten Wesen eine Veränderung, welche stets der Natur des Wesens gemäß ist, zu der also die Kraft bereits in diesem Wesen liegen mußte. Within entspringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem innern und einem äußern: nämlich aus der ursprünglichen Kraft dessen, worauf gewirkt wird, und der bestimmenden Ursache, welche jene nöthigt sich jetzt hier zu äußern. Ursprüngliche Kraft setzt jede Kausalität und jede Erklärung aus ihr voraus: daher eben letztere nie Alles erklärt, sondern stets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies sehen wir in der gesammten Physik und Chemie: überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgesetzt, die sich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung, auf welche die ganze Erklärung besteht. Eine Naturkraft selbst ist keiner Erklärung unterworfen, sondern ist das Princip aller Erklärung. Ebenso ist sie selbst auch keiner Kausalität unterworfen; sondern sie ist gerade Das, was jeder Ursache die Kausalität, d. h. die Fähig-

licht Wachs weiß, aber Chlorsilber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Thon verhärtet. Deshalb kann man aus der Kenntniß des Motivs allein nicht die That vorhersagen, sondern muß hiezu auch den Charakter genau kennen.

2) Der Charakter des Menschen ist empirisch. Durch Erfahrung allein lernt man ihn kennen, nicht bloß an Andern, sondern auch an sich selbst. Daher wird man oft, wie über Andere, so auch über sich selbst enttäuscht, wenn man entdeckt, daß man diese oder jene Eigenschaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Muth, nicht in dem Grade besitzt, als man gütigst voraussetzte. Daher auch bleibt, bei einer vorliegenden schweren Wahl, unser eigener Entschluß, gleich einem fremden, uns selber so lange ein Geheimniß, bis jene entschieden ist: bald glauben wir, daß sie auf diese, bald daß sie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieses oder jenes Motiv dem Willen von der Erkenntniß näher vorgehalten wird und seine Kraft an ihm versucht, wobei denn jenes, „ich kann thun was ich will“, den Schein der Willensfreiheit hervorbringt. Endlich macht das stärkere Motiv seine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten. Daher endlich kann Keiner wissen, wie ein Anderer und auch nicht, wie er selbst in irgend einer bestimmten Lage handeln wird, ehe er darin gewesen: nur nach bestandener Probe ist er des Andern und erst dann auch seiner selbst gewiß. Dann aber ist er es: erprobte Freunde, geprüfte Diener sind sicher. Ueberhaupt behandeln wir einen uns genau bekannten Menschen, wie jede andere Sache, deren Eigenschaften wir bereits kennen gelernt haben, und sehen mit Zuversicht vorher, was von ihm zu erwarten steht und was nicht. Wer ein Mal etwas gethan, wird es, vorkommenden Falls, wieder thun, im Guten wie im Bösen. Darum wird, wer großer, außerordentlicher Hilfe bedarf, sich an Den wenden, der Proben des Edelmuthes abgelegt hat: und wer einen Mörder dingen will, wird sich unter den Leuten umsehen, die schon die Hände im Blute gehabt haben. Nach Herodot's Erzählung (VII, 164)

war Gelo von Syrakus in die Nothwendigkeit versetzt, eine sehr große Geldsumme einem Manne gänzlich anzuvertrauen, indem er sie ihm, unter freier Disposition darüber, ins Ausland mitgeben mußte: er erwählte dazu den Kadmos, als welcher einen Verweis seltener, ja unerhörter Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit abgelegt hatte. Sein Zutrauen bewährte sich vollkommen. — Gleichermaßen erwächst erst aus der Erfahrung und wenn die Gelegenheit kommt die Bekanntschaft mit uns selbst, auf welche das Selbstvertrauen, oder Mißtrauen, sich gründet. Je nachdem wir in einem Fall Besonnenheit, Muth, Redlichkeit, Verschwiegenheit, Feinheit, oder was sonst er heißen mochte, gezeigt haben, oder aber der Mangel an solchen Tugenden zu Tage gekommen ist, — sind wir, in Folge der mit uns gemachten Bekanntschaft, hinterher zufrieden mit uns selbst, oder das Gegentheil. Erst die genaue Kenntniß seines eigenen empirischen Charakters giebt dem Menschen Das, was man erworbenen Charakter nennt: derjenige besitzt ihn, der seine eigenen Eigenschaften, gute wie schlechte, genau kennt und dadurch sicher weiß, was er sich zutrauen und zumuthen darf, was aber nicht. Er spielt seine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge seines empirischen Charakters, nur naturalisirte, jetzt kunstgemäß und methodisch, mit Festigkeit und Anstand, ohne jemals, wie man sagt, aus dem Charakter zu fallen, was stets beweist, daß Einer, im einzelnen Fall, sich über sich selbst im Irrthum befand.

3) Der Charakter des Menschen ist konstant: er bleibt der selbe, das ganze Leben hindurch. Unter der veränderlichen Hülle seiner Jahre, seiner Verhältnisse, selbst seiner Kenntnisse und Ansichten, steckt, wie ein Krebs in seiner Schale, der identische und eigentliche Mensch, ganz unveränderlich und immer der selbe. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt sein Charakter die scheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Der Mensch ändert sich nie: wie er in einem Falle

gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen (zu denen jedoch auch die richtige Kenntniß dieser Umstände gehört) stets wieder handeln. Die Bestätigung dieser Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen: am frappantesten aber erhält man sie, wenn man einen Bekannten nach 20 bis 30 Jahren wiederfindet und ihn nun bald genau auf denselben Streichen betrifft, wie ehemals. — Zwar wird Mancher diese Wahrheit mit Worten leugnen: er selbst setzt sie jedoch bei seinem Handeln voraus, indem er Dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut, wohl aber sich auf Den verläßt, der sich früher redlich bewiesen. Denn auf jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menschenkenntniß und des festen Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Sogar wenn ein solches Zutrauen uns ein Mal getäuscht hat, sagen wir nie: „sein Charakter hat sich geändert“, sondern: „ich habe mich in ihm geirrt“. — Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moralischen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen suchen, dann aber unser Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv bestimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menschen inhärenten Faktor dieser That. — Auf der selben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre (nicht die ritterliche, oder Narren-Ehre), ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist, sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anbleibt, ihn, wie man sagt, brandmarkt. Daher das Sprichwort: „Wer Ein Mal stiehlt, ist sein Lebtag ein Dieb.“ — Auf ihr beruht es, daß, wenn bei wichtigen Staatshandeln, es ein Mal kommen kann, daß der Verrat gewollt, daher der Verräter gesucht, gebraucht und belohnt wird; dann, nach erreichtem Zweck, die Klugheit gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umstände veränderlich sind, sein Charakter aber unveränderlich. — Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatischen Dichters dieser ist, daß seine Charaktere nicht gehalten sind, d. h. nicht, gleich den von

großen Dichtern dargestellten, mit der Konstanz und strengen Konsequenz einer Naturkraft durchgeführt sind; wie ich dieses Letztere in einem ausführlichen Beispiele am Shakespeare nachgewiesen habe, in *Parerga*, Bd. 2, S. 118, S. 196 der ersten Auflage (2. Aufl. S. 119, S. 248). — Ja, auf der selben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewissens, sofern dieses oft noch im späten Alter die Unthaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rousseau, nach 40 Jahren, daß er die Magd Marion eines Diebstahls beschuldigt hatte, den er selbst begangen. Dies ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Charakter unverändert der selbe geblieben; da, im Gegentheil, die lächerlichsten Irrthümer, die größte Unwissenheit, die wunderlichsten Thorheiten unserer Jugend uns im Alter nicht beschämen: denn das hat sich geändert, die waren Sache der Erkenntniß, wir sind davon zurückgekommen, haben sie längst abgelegt, wie unsere Jugendkleider. — Auf der selben Wahrheit beruht es, daß ein Mensch, selbst bei der deutlichsten Erkenntniß, ja, Verabscheuung seiner moralischen Fehler und Gebrechen, ja, beim aufrichtigsten Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern trotz ernststen Vorsätzen und redlichem Versprechen, sich, bei erneuerter Gelegenheit, doch wieder auf den selben Pfaden wie zuvor, zu seiner eigenen Ueberraschung, betreffen läßt. Bloß seine Erkenntniß läßt sich berichtigen; daher er zu der Einsicht gelangen kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu seinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil, als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das Amerikanische Pönitenziarsystem: es unternimmt nicht, den Charakter, das Herz des Menschen zu bessern, wohl aber ihm den Kopf zurechtzusetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, denen er vermöge seines Charakters unwandelbar nachstrebt, auf dem bisher gegangenen Wege der Unredlichkeit weit schwerer und mit viel größeren Mühsälichkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Ehrlichkeit, Arbeit und Genügsamkeit. Ueberhaupt liegt allein in

der Erkenntniß die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung. Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit: aber sie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehen, als welche das Medium der Motive ist. Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet. So lange er diese nicht verstehen konnte, waren sie für seinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umständen, die Lage eines Menschen das zweite Mal doch in der That eine ganz andere seyn, als das erste: wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig zu begreifen; wodurch jetzt Motive auf ihn wirken, denen er früher unzugänglich war. In diesem Sinn sagten die Scholastiker sehr richtig: *causa finalis* (Zweck, Motiv) *mouet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*. Weiter aber, als auf die Berichtigung der Erkenntniß, erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge.

Die Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters finden wir als eine unzweifelhafte schon von Apulejus ausgesprochen, in seiner *Oratio de magia*, woselbst er, sich gegen die Beschuldigung der Zauberei vertheidigend, an seinen bekannten Charakter appellirt und sagt: *Certum indicem cujusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi*.

4) Der individuelle Charakter ist angeboren: er ist kein Werk der Kunst, oder der dem Zufall unterworfenen Umstände; sondern das Werk der Natur selbst. Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er künftig im Großen seyn wird. Daher legen, bei der allergeleichensten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs deutlichste an den Tag: es ist der selbe, den sie als Greise tragen werden. Er ist sogar, in seinen Grundzügen, erblich, aber nur vom Vater, die Intelligenz hingegen von der Mutter; worüber ich auf Kap. 43 des zweiten Bandes meines Hauptwerkes verweise.

Aus dieser Darlegung des Wesens des individuellen Charakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laster angeboren sind. Diese Wahrheit mag manchem Vorurtheil und mancher Nothenphilosophie, mit ihren sogenannten praktischen Interessen, d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beschränkten Kinderschulansichten, ungelegen kommen: sie war aber schon die Ueberzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Aristoteles (Eth. magna, I, 9) behauptete: οὐκ ἐφ' ἡμῶν γενέσθαι τὸ σπουδαίου εἶναι, ἢ φαύλου, κ. τ. λ. (in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse). Was Aristoteles hier dagegen erinnert, ist offenbar schlecht: auch theilt er selbst jene Meinung des Sokrates und spricht sie auf das deutlichste aus, in der Eth. Nicom., VI, 13: „Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡδῶν ὑπάρχειν φύσει πως, καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρείοι καὶ τὰλλα ἔχοντες εὐδὺς ἐκ γενετῆς.“ (Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperantiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur.) Und wenn man die sämtlichen Tugenden und Laster in dem Buche des Aristoteles de virtutibus et vitiis, wo sie zu kurzer Uebersicht zusammengestellt sind, überschaut; so wird man finden, daß sie sämtlich, an wirklichen Menschen, sich nur denken lassen als angeborene Eigen-

schaften, und nur als solche ächt wären: hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkürlich angenommen, würden sie eigentlich auf eine Art Verstellung hinauslaufen, unächt seyn, daher auch auf ihren Fortbestand und ihre Bewährung im Drange der Umstände dann durchaus nicht zu rechnen seyn würde. Und auch wenn man die beim Aristoteles und allen Alten fehlende Christliche Tugend der Liebe, caritas, hinzufügt; so verhält es sich mit ihr nicht anders. Wie sollte auch die unermüdlige Güte des einen Menschen und die unverbesserliche, tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerseits, und der des Caligula, Nero, Domitian andererseits, von außen angeflogen, das Werk zufälliger Umstände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung seyn! Hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. — Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kern des ganzen Menschen, der Keim aller seiner Tugenden und Laster. Diese dem unbefangenen Menschen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Patertulus geführt, als er (II, 35) über den Rato Folgendes niederschrieb: Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat*).

Woraus hingegen, unter der Annahme der Willensfreiheit, Tugend und Laster, oder überhaupt die Tatsache, daß zwei gleich erzogene Menschen, unter völlig gleichen Umständen und Anlässen, ganz verschieden, ja entgegengesetzt handeln, eigent-

*). Diese Stelle wird allmählig zu einem regulären Armaturstück im Zeughaufe der Deterministen, welche Ehre der gute alte Historiker, vor 1800 Jahren, sich gewiß nicht träumen ließ. Zuerst hatte sie Hobbes gelobt, nach ihm Priestley. Dann hat sie Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit, S. 478, in einer zu seinen Zwecken etwas verfälschten Uebersetzung wiedergegeben; weshalb er auch den Vellejus Patertulus nicht namentlich anführt, sondern, so klug wie vornehm, sagt „ein Alter“. Endlich habe auch ich nicht ermangeln wollen, sie beizubringen, da sie wirklich zur Sache ist.

lich entspringen soll, ist schlechterdings nicht abzusehen. Die thatsächliche, ursprüngliche Grundverschiedenheit der Charaktere ist unvereinbar mit der Annahme einer solchen Willensfreiheit, die darin besteht, daß jedem Menschen, in jeder Lage, entgegengesetzte Handlungen gleich möglich seyn sollen. Denn da muß sein Charakter von Hause aus eine tabula rasa seyn, wie nach Locke der Intellekt, und darf keine angeborene Neigung nach einer, oder der andern Seite haben; weil diese eben schon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiae denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann also, unter jener Annahme, der Grund der in Betrachtung genommenen Verschiedenheit der Handlungsweise verschiedener Menschen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven: denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln bestimmten, und die verlangte Freiheit gieng ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Ausweg übrig, den Ursprung jener thatsächlichen großen Verschiedenheit der Handlungsweisen in die Mitte zwischen Subjekt und Objekt zu verlegen, nämlich sie entstehen zu lassen aus der verschiedenen Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verschiedenen Menschen erkannt würde. Dann ließe aber Alles auf richtige, oder falsche Erkenntniß der vorliegenden Umstände zurück, wodurch der moralische Unterschied der Handlungsweisen zu einer bloßen Verschiedenheit der Richtigkeit des Urtheils umgestaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Versuchten nun die Anhänger der Willensfreiheit zuletzt noch sich aus jenem schlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß sie sagten: angeborene Verschiedenheit der Charaktere gebe es zwar nicht, aber es entstände eine dergleichen Verschiedenheit aus äußeren Umständen, Eindrücken, Erfahrungen, Beispiel, Lehren u. s. w.: und wenn auf diese Weise ein Mal der Charakter zu Stande gekommen wäre; so erklärte sich aus ihm nachher die Verschiedenheit des Handelns: so ist darauf zu sagen, erstlich, daß demnach der Charakter sich sehr spät ein-

stellen würde (während er thatsächlich schon in Kindern zu erkennen ist) und die meisten Menschen sterben würden, ehe sie einen Charakter erlangt hätten; zweitens aber, daß alle jene äußeren Umstände, deren Wert der Charakter seyn sollte, ganz außer unserer Macht liegen und vom Zufall (oder wenn man will, von der Vorsehung) so oder anders herbeigeführt würden: wenn nun also aus diesen der Charakter und aus diesem wieder die Verschiedenheit des Handelns entspränge; so würde alle moralische Verantwortlichkeit für diese letztere ganz und gar wegsallen, da sie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls oder der Vorsehung wäre. So sehen wir also, unter der Annahme der Willensfreiheit, den Ursprung der Verschiedenheit der Handlungsweisen, und damit der Tugend, oder des Lasters, nebst der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt schweben und nirgends ein Mäzchen finden, Wurzel darauf zu schlagen. Hieraus aber ergiebt sich, daß jene Annahme, so sehr sie auch, auf den ersten Blick, dem rohen Verstande zusagt, doch im Grunde ebenso sehr mit unsern moralischen Ueberzeugungen im Widerspruch steht, als, wie genugsam gezeigt, mit der obersten Grundregel unsers Verstandes.

Die Nothwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargegethan habe, die Motive, wie alle Ursachen überhaupt, wirken, ist keine voraussetzungslose. Jetzt haben wir ihre Voraussetzung, den Grund und Boden worauf sie fußt, kennen gelernt: es ist der angeborene, individuelle Charakter. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Produkt zweier Faktoren ist, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft und der diese Aeußerung hier hervorruhenden einzelnen Ursache; gerade so ist jede That eines Menschen das nothwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese Beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden. Auch würde jede That sich mit Sicherheit vorhersagen, ja, berechnen lassen;

wenn nicht theils der Charakter sehr schwer zu erforschen, theils auch das Motiv oft verborgen und stets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankensphäre des Menschen, Andern unzugänglich, liegen, bloßgestellt wäre. Durch den angeborenen Charakter des Menschen sind schon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachstrebt, im Wesentlichen bestimmt: die Mittel, welche er dazu ergreift, werden bestimmt theils durch die äußeren Umstände, theils durch seine Auffassung derselben, deren Richtigkeit wieder von seinem Verstande und dessen Bildung abhängt. Als Endresultat von dem Allen erfolgen nun seine einzelnen Thaten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu spielen hat. — Ebenso richtig daher, wie poetisch aufgefaßt, findet man das Resultat der hier dargelegten Lehre vom individuellen Charakter ausgesprochen in einer der schönsten Strophen Goethe's:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort geblieben,
Nach dem Gesez, wonach du angetreten.
So mußt du seyn, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sybellen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“

Jene Voraussetzung also, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen beruht, ist das innere Wesen jedes Dinges, sei dasselbe nun bloß eine in diesem sich äußernde allgemeine Naturkraft, oder sei es Lebenskraft, oder sei es Wille: immer wird jegliches Wesen, welcher Art es auch sei, auf Anlaß der einwirkenden Ursachen, seiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Dieses Gesez, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen sind, drückten die Scholastiker aus in der Formel *operari sequitur esse*. Demselben zufolge prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien, und der Mensch den Menschen durch die Proben, auf welche er ihn stellt. In allen Fällen werden die äußeren

Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen, was in dem Wesen steckt: denn dieses kann nicht anders reagiren, als nach dem wie es ist.

Hier ist daran zu erinnern, daß jede Existenzia eine Essentia voraussetzt: d. h. jedes Seiende muß eben auch *etwas* seyn, ein bestimmtes Wesen haben. Es kann nicht *da* seyn und dabei doch *nicht* seyn, nämlich so etwas wie das *Ens metaphysicum*, d. h. ein Ding welches *ist* und weiter nichts als *ist*, ohne alle Bestimmungen und Eigenschaften, und folglich ohne die aus diesen fließende entschiedene Wirkungsart: sondern so wenig eine Essentia ohne Existenzia eine Realität liefert (was Kant durch das bekannte Beispiel von hundert Thalern erläutert hat); ebenso wenig vermag Dies eine Existenzia ohne Essentia. Denn jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es *ist* was es *ist*, die es stets behauptet, deren Äußerungen von den Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden; während hingegen diese Natur selbst keineswegs das Werk jener Ursachen, noch durch dieselben modifizabel ist. Alles dieses aber gilt vom Menschen und seinem Willen ebenso sehr, wie von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er hat zur Existenzia eine Essentia, d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von Außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß der selbe Baum, der diesen Sommer Kirschchen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine Existenzia ohne Essentia; welches heißt, daß etwas *sei* und dabei doch *Nicht* *sei*, welches wiederum heißt, *nicht* *sei*, also ein Widerspruch ist.

Der Einsicht hierin, wie auch in die a priori gewisse und daher ausnahmslose Gültigkeit des Gesezes der Kausalität, ist es zuzuschreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten,

so verschieden auch ihre sonstigen Ansichten seyn mochten, darin übereinstimmten, daß sie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das liberum arbitrium verwarfen. Sogar haben sie, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und dem Scheine und Vorurtheil Preis gegebenen Menge dieser Wahrheit allezeit hartnäckig widerstrebte, sie auf die Spitze gestellt, um sie in den entschiedensten, ja, übermüthigsten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteste von diesen ist der Esel des Buridan, nach welchem man jedoch, seit ungefähr hundert Jahren, in den von Buridan noch vorhandenen Schriften vergeblich sucht. Ich selbst besitze eine augenscheinlich noch im fünfzehnten Jahrhundert gedruckte Ausgabe seiner Sophismata, ohne Druckort, noch Jahreszahl, noch Seitenzahl, in der ich oft vergeblich danach gesucht habe, obgleich fast auf jeder Seite Esel als Beispiele vorkommen. Bayle, dessen Artikel Buridan die Grundlage alles seitdem darüber Geschriebenen ist, sagt sehr unrichtig, daß man nur von dem einen Sophisma Buridans wisse; da ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte Bayle, da er die Sache so ausführlich behandelt, wissen sollen, was jedoch auch seitdem nicht bemerkt zu seyn scheint, daß jenes Beispiel, welches gewissermaßen zum Symbol oder Typus der großen hier von mir versuchten Wahrheit geworden ist, weit älter ist, als Buridan. Es findet sich im Dante, der das ganze Wissen seiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von Eseln, sondern von Menschen redet, mit folgenden Worten, welche das vierte Buch seines Paradiso eröffnen:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a' denti*).

*) Inter duos cibos aequè remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.

Menschen — angesehen, daß einerseits sein Charakter unveränderlich feststeht und andererseits die Umstände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinste herab von äußeren Ursachen, die stets mit strenger Nothwendigkeit eintreten, und deren aus lauter ebenso nothwendigen Gliedern bestehende Kette ins Unendliche hinaufläuft, nothwendig bestimmt wurden, — irgend worin, auch nur im Geringsten, in irgend einem Vorgang, einer Scene, anders ausfallen, als er ausgefallen ist? — Nein! ist die konsequente und richtige Antwort.

Die Folgerung aus beiden Sätzen ist: Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig. Quidquid fit necessario fit.

Wer bei diesen Sätzen erschrickt, hat noch Einiges zu lernen und Anderes zu verlernen: danach aber wird er erkennen, daß sie die ergiebigste Quelle des Trostes und der Beruhigung sind. — Unsere Thaten sind allerdings kein erster Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Daseyn gelangt: sondern durch das was wir thun, erfahren wir bloß was wir sind.

Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden beruht auch die bei den Alten so fest stehende Ansicht vom Fatum, der εἰσπρηγν, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, sogar auch der überall unverilgbare Glaube an Omina, weil eben selbst der kleinste Zufall nothwendig eintritt und alle Begebenheiten, so zu sagen, mit einander Tempo halten, mithin Alles in Allem wiederklingt. Endlich hängt sogar dies damit zusammen, daß, wer ohne die leiseste Absicht und ganz zufällig einen Andern verstümmelt oder getödtet hat, dieses Piaculum sein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld verwandt scheint, und auch von Andern, als persona piacularis (Unglücksmensch), eine eigene Art von Discredit erfährt. Ja sogar auf die Christliche Lehre von der Gnadenwahl ist die gefühlte

Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters und der Nothwendigkeit seiner Aeußerungen wohl nicht ohne Einfluß gewesen. — Endlich will ich noch folgende ganz beliebige Bemerkung hier nicht unterdrücken, die Jeder, je nachdem er über gewisse Dinge denkt, beliebig stehen oder fallen lassen mag. Wenn wir die strenge Nothwendigkeit alles Geschehenden, vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterschied verknüpfenden Kausalkette nicht annehmen, sondern diese letztere an unzähligen Stellen durch eine absolute Freiheit unterbrochen werden lassen; so wird alles Vorhersehen des Zukünftigen, im Traume, im hellsehenden Somnambulismus und im zweiten Gesicht (second sight), selbst objektiv, folglich absolut unmöglich, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicherweise vorhergesehen werden könnte: statt daß wir jetzt doch nur die subjektiven Bedingungen hiezu, also die subjektive Möglichkeit, bezweifeln. Und selbst dieser Zweifel kann bei den Wohlunterrichteten heut zu Tage nicht mehr Raum gewinnen, nachdem unzählige Zeugnisse, von glaubwürdigster Seite, jene Anticipationen der Zukunft festgestellt haben.

Ich füge noch ein Paar Betrachtungen als Korollarien zur festgestellten Lehre von der Nothwendigkeit alles Geschehenden hinzu.

Was würde aus dieser Welt werden, wenn nicht die Nothwendigkeit alle Dinge durchzöge und zusammenhielte, besonders aber der Zeugung der Individuen vorstände? Ein Monstrum, ein Schutthaufen, eine Frage ohne Sinn und Bedeutung, — nämlich das Werk des wahren und eigentlichen Zufalls. —

Wünschen, daß irgend ein Vorfall nicht geschehen wäre, ist eine thörichte Selbstqualerei: denn es heißt etwas absolut Unmögliches wünschen, und ist so unvernünftig, wie der Wunsch, daß die Sonne im Westen aufginge. Weil eben alles Geschehende, Großes wie Kleines, streng nothwendig

Setzt zu den Philosophen. Die Alten sind hier nicht ernstlich in Betracht zu ziehen, da ihre Philosophie, gleichsam noch im Stande der Unschuld, die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neuern Philosophie noch nicht zum deutlichen Bewußtseyn gebracht hatte, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt, oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich erschen aus des Aristoteles Ethica Nicom., III, c. 1—8, wo man finden wird, daß sein Denken darüber im Wesentlichen bloß die physische und intellektuelle Freiheit betrifft, daher er stets nur von ἐκούσιον και ἀκούσιον redet, willkürlich und frei als einerlei nehmend. Das sehr viel schwerere Problem der moralischen Freiheit hat sich ihm noch nicht dargestellt, obgleich allerdings bisweilen seine Gedanken bis dahin reichen, besonders Ethica Nicom., II, 2, und III, 7, wo er aber in den Fehler verfällt, den Charakter aus den Thaten abzuleiten, statt umgekehrt. Ebenso kritisiert er sehr fälschlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates: an andern Stellen aber hat er diese wieder zu der seinigen gemacht, z. B. Nicom., X, 10: τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει (quod igitur a natura tribuitur, id in nostra potestate non esse, sed, ab aliqua divina causa profectum, inesse in iis, qui revera sunt fortunati, perspicuum est). Mox: Δεῖ δὴ τὸ ἥθος προὑπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν και δυσχεραίνον το αἰσχρόν (Mores igitur ante quodammodo insint oportet, ad virtutem accommodati, qui honestum amplectantur, turpitudineque offendantur); welches mit der oben von mir beigebrachten Stelle stimmt, wie auch mit Eth. magna, I, 11. Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ και ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται (non enim ut quisque, voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit: melior quidem recte

erit). In gleichem Sinn behandelst Aristoteles die Frage nach der Willensfreiheit in der Ethica magna, I, 9—18, und Ethica Eudemia, II, 6—10, wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt: doch ist alles schwankend und oberflächlich. Es ist überall seine Methode, nicht direkt auf die Sachen einzugehen, analytisch verfahren; sondern, synthetisch, aus äußern Merkmalen Schlüsse zu ziehen: statt einzudringen, um zum Kern der Dinge zu gelangen, hält er sich an äußere Kennzeichen, sogar an Worte. Diese Methode führt leicht irre und, bei tiefern Problemen, nie zum Ziele. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und dem Willkürlichen, ἀναγκαιον και ἐκούσιον, stehen, wie vor einer Mauer: über diese hinaus aber liegt erst die Einsicht, daß das Willkürliche gerade als solches notwendig ist, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt so wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich ist, und welches Motiv eine Ursache ist, so gut wie die mechanische, von der es nur im Unwesentlichen sich unterscheidet; sagt er doch selbst (Eth. Eudem., II, 10): ἡ γὰρ οὐ ἐνεκα μὲν τῶν αἰτίων ἐστίν (nam id, cujus gratia, una e causarum numero est). Daher eben ist jener Gegensatz zwischen dem Willkürlichen und Nothwendigen ein grundfalscher; wenn es gleich vielen angebliden Philosophen noch heute ebenso geht wie dem Aristoteles.

Schon ziemlich deutlich legt das Problem der Willensfreiheit Cicero dar, im Buche de fato, c. 10 & c. 17. Der Gegenstand seiner Abhandlung führt allerdings sehr leicht und natürlich darauf hin. Er selbst hält es mit der Willensfreiheit: aber wir sehen, daß schon Chrysippos und Diodoros sich das Problem, mehr oder weniger deutlich, zum Bewußtseyn gebracht haben müssen. — Beachtenswerth ist auch das dreißigste Todtengespräch des Lukianos, zwischen Minos und Sokrates, welches die Willensfreiheit und mit ihr die Verantwortlichkeit leugnet.

Aber gewissermaßen ist bereits das vierte Buch der Makas

the author of all the rest*). Er macht einen Versuch, diese Bedenklichkeit zu lösen, gesteht aber zum Schluß, daß er sie für unlösbar hält.

Auch Kant geräth, unabhängig von seinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anstoßes, in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 180 fg. der vierten Auflage, und S. 232 der Rosenkranzischen: „Es scheint doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sei die Ursache auch der Existenz der Substanz, auch einräumen, die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich außer seiner Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Daseyn des ersteren und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt. — Der Mensch wäre ein Baucanonsches Automat, gezimmert und aufgezogen vom obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtseyn würde es zwar zu einem denkenden Automat machen, in welchem das Bewußtseyn seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren

* Manchen Deutschen Lesern wird eine Uebersetzung dieser und der übrigen Englischen Stellen willkommen seyn:

„Der letzte Urheber aller unserer Willensakte ist der Schöpfer der Welt, als welcher diese unermessliche Maschine zuerst in Bewegung gesetzt und alle Wesen in die besondere Lage gebracht hat, aus welcher jede nachmalige Begebenheit mit unvermeidlicher Nothwendigkeit erfolgen mußte. Dieserhalb sind menschliche Handlungen entweder gar keiner Schlechtigkeit fähig, weil sie von einer so guten Ursache ausgehen; oder aber, wenn sie irgend schlecht seyn können, so verwickeln sie unsern Schöpfer in die selbe Schuld, indem er anerkanntermaassen ihre letzte Ursache, ihr Urheber ist. Denn wie ein Mann, der eine Mine anzündet, für alle Folgen hievon verantwortlich ist, der Schwefelsaden mag lang oder kurz gewesen seyn; ebenso ist überall, wo eine ununterbrochene Verketzung nothwendig wirkender Ursachen fest steht, das Wesen, es sei endlich oder unendlich, welches die erste bewirkt, auch der Urheber aller übrigen.“

„bestimmenden Ursachen hinaus, zwar innerlich sind, die letzte „und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand ange- „troffen wird.“ — Er sucht nun diese große Bedenklichkeit durch die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung zu heben: durch diese aber wird so offenbar im Wesentlichen der Sache nichts geändert, daß ich überzeugt bin, es sei ihm damit gar nicht Ernst gewesen. Auch gesteht er selbst das Unzu- längliche seiner Auflösung ein, S. 184, wo er hinzufügt: „allein ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen „mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dog- „matischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Ver- „schämtheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie „diesen schwierigen Punkt so weit wie möglich aus den Augen „brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie gar nicht davon „sprächen, auch wohl Niemand leichtlich an ihn denken würde.“

Ich lehre, nach dieser sehr beachtenswerthen Zusammen- stellung höchst heterogener Stimmen, die alle das Selbe sagen, zu unserm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er die schon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit zu beseitigen hofft, sind theologische, nicht philosophische, also nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterstüzung derselben ist, wie gesagt, der dritte Grund, zu den zwei oben ange- führten, warum er ein dem Menschen von Gott verliehenes liberum arbitrium zu vertheidigen sucht. Ein solches, da es sich zwischen den Schöpfer und die Sünden seines Geschöpfes trennend in die Mitte stellte, wäre auch wirklich zur Be- seitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend; wenn es nur, wie es leicht mit Worten gesagt ist und allenfalls dem nicht viel weiter als diese gehenden Denken genügen mag, auch bei der ernstlichen und tiefen Betrachtung wenigstens den- kbar bliebe. Allein wie soll man sich vorstellig machen, daß ein Wesen, welches seiner ganzen Existentia und Essentia nach, das Werk eines andern ist, doch sich selbst uranfänglich und von Grund aus bestimmen und demnach für sein Thun verantwortlich seyn könne? Der Satz Operari sequitur esse,

d. h. die Wirkungen jedes Wesens folgen aus seiner Be- schaffenheit, stößt jene Annahme um, ist aber selbst unum- stößlich. Handelt ein Mensch schlecht, so kommt es daher, daß er schlecht ist. An jenen Satz aber knüpft sich sein Corol- larium: ergo unde esse, inde operari. Was würde man von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig gieng? Wenn man auch noch so gern den Willen zu einer tabula rasa machen möchte; so wird man doch nicht umhin können einzugestehen, daß wenn z. B. von zwei Menschen der eine, in moralischer Hinsicht, eine der des andern ganz entgegengesetzte Handlungsweise befolgt, diese Verschiedenheit, die doch irgend woraus entspringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umständen hat, wo dann die Schuld offenbar nicht die Menschen trifft, oder aber in einer ursprünglichen Verschiedenheit ihres Willens selbst, wo dann Schuld und Verdienst abermals nicht sie trifft, wenn ihr ganzes Seyn und Wesen das Werk eines Andern ist. Nachdem die angeführten großen Männer sich vergeblich angestrengt haben, aus diesem Labyrinth einen Ausgang zu finden, gestehe ich willig ein, daß die moralische Verantwort- lichkeit des menschlichen Willens ohne Aseitität desselben zu denken, auch meine Fassungskraft übersteigt. Das selbe Un- vermögen ist es ohne Zweifel gewesen, was die siebente der acht Definitionen, mit welchem Spinoza seine Ethik er- öffnet, diktiert hat: ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum.

Wenn nämlich eine schlechte Handlung aus der Natur, d. i. der angeborenen Beschaffenheit, des Menschen entspringt, so liegt die Schuld offenbar am Urheber dieser Natur. Deshalb hat man den freien Willen erfunden. Aber woraus nun, unter Annahme desselben, sie entspringen soll, ist schlechterdings nicht einzusehen; weil er im Grunde eine bloß negative Eigen- schaft ist und nur besagt, daß nichts den Menschen nöthigt, oder

hindert, so oder so zu handeln. Dadurch aber wird nimmermehr klar, woraus denn zuletzt die Handlung entspringt, da sie nicht aus der angeborenen, oder angeschaffenen Beschaffenheit des Menschen hervorgehen soll, indem sie alsdann seinem Schöpfer zur Last fiele; noch aus den äußern Umständen allein, indem sie alsdann der Zufall zuzuschreiben wäre; der Mensch also jedenfalls schuldlos bliebe, — während er doch dafür verantwortlich gemacht wird. Das natürliche Bild eines freien Willens ist eine unbeschwerte Waage: sie hängt ruhig da, und wird nie aus ihrem Gleichgewicht kommen, wenn nicht in eine ihrer Schalen etwas gelegt wird. So wenig wie sie aus sich selbst die Bewegung, kann der freie Wille aus sich selbst eine Handlung hervorbringen; weil eben aus Nichts nichts wird. Soll die Waage sich nach einer Seite senken; so muß ein fremder Körper ihr aufgelegt werden, der dann die Quelle der Bewegung ist. Ebenso muß die menschliche Handlung durch etwas hervorgebracht werden, welches *positiv* wirkt und etwas mehr ist, als eine bloß *negative* Freiheit. Dies aber kann nur zweierlei seyn: entweder thun es die Motive an und für sich, d. h. die äußern Umstände: dann ist offenbar der Mensch unverantwortlich für die Handlung; auch müßten alsdann alle Menschen unter gleichen Umständen ganz gleich handeln: oder aber es entspringt aus seiner Empfänglichkeit für solche Motive, also aus dem angeborenen Charakter, d. h. aus den dem Menschen ursprünglich einwohnenden Neigungen, welche in den Individuen verschieden seyn können und Kraft deren die Motive wirken. Dann aber ist der Wille kein freier mehr: denn diese Neigungen sind das auf die Schale der Waage gelegte Gewicht. Die Verantwortlichkeit fällt auf Den zurück, der sie hineingelegt hat, d. h. dessen Werk der Mensch mit solchen Neigungen ist. Daher ist er nur in dem Fall, daß er selbst sein eigenes Werk sei, d. h. Aseität habe, für sein Thun verantwortlich.

Der ganze hier dargelegte Gesichtspunkt der Sache läßt er-
messen, was Alles an der Freiheit des Willens hängt, als

welche eine unerläßliche Kluft bildet, zwischen dem Schöpfer und den Sünden seines Geschöpfes; woraus begreiflich wird, warum die Theologen sie so beharrlich festhalten, und ihre Schildknappen, die Philosophieprofessoren, sie pflichtschuldigst dabei so eifrig unterstützen, daß sie, für die bündigsten Gegenbeweise großer Denker taub und blind, den freien Willen festhalten und dafür kämpfen, wie *pro ara et focis*.

Um aber endlich meinen oben unterbrochenen Bericht über den *Augustinus* zu beschließen; so geht seine Meinung im Ganzen dahin, daß der Mensch eigentlich nur vor dem Sündenfall einen ganz freien Willen gehabt habe, nach demselben aber, der Erbsünde anheimgefallen, von der Gnadenwahl und Erlösung sein Heil zu hoffen habe: — welches gesprochen heißt wie ein Kirchenvater.

Inzwischen ist durch den *Augustinus* und seinen Streit mit Manichäern und Pelagianern die Philosophie zum Bewußtseyn unsers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr, durch die Scholastiker, allmählig deutlicher, wovon *Buridan's* Sophisma und die oben angeführte Stelle *Dante's* Zeugniß ablegen. — Wer aber zuerst der Sache auf den Grund gekommen ist, allem Anschein nach, *Thomas Hobbes*, dessen diesem Gegenstand eigens gewidmete Schrift: *Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorum Branhallum*, 1656 erschien: sie ist jetzt selten. In Englischer Sprache findet sie sich in *Th. Hobbes moral and political works*, ein Band in Folio, London 1750, S. 469 fg., woraus ich folgende Hauptstelle hersehe. S. 483:

6) *Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which*

is said, the will is also necessarily caused by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are necessitated.

7) I hold that to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the effect. The same is also a *necessary* cause: for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the effect, then there wanteth somewhat, which, was needfull to the producing of it; and so the cause was not *sufficient*. But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect; then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced *necessarily*. For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been: and therefore also *voluntary* actions are *necessitated*.

8) That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Non-sense; being as much as to say, the cause may be *sufficient*, that is to say *necessary*, and yet the effect shall not follow. —

§. 485. Every accident, how contingent soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily**).

*) 6) „Nichts fängt von selbst an, sondern Jedes durch die Einwirkung irgend einer andern, außer ihm gelegenen unmittelbaren Ursache. Daher, wenn jetzt ein Mensch etwas wünscht oder will, was er unmittelbar vorher nicht wünschte, noch wollte; so ist die Ursache seines Wollens nicht dies Wollen selbst, sondern etwas Anderes, nicht von ihm Abhängendes. Demnach, da der Wille unstreitig die nothwendige Ursache der willkürlichen Handlungen ist, und, dem eben Gesagten zufolge, der Wille nothwendig verursacht wird, durch andere von ihm unabhängige Dinge; so folgt, daß alle willkürlichen Handlungen nothwendige Ursachen haben, also necessitirt sind.

7) Als eine zureichende Ursache erkenne ich die an, welcher nichts abgeht von dem, was zur Hervorbringung der Wirkung nöthig ist.

In seinem berühmten Buche de cive, c. 1, §. 7, sagt er: Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

Gleich nach Hobbes sehen wir den Spinoza von der selben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in diesem Punkte zu charakterisiren, werden ein Paar Stellen hinreichen:

Eth., P. I, prop. 32. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. — Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.

Ibid., P. II, scholium ultimum. Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aequae ab eo distant) fame et siti peribit.

Eine solche aber ist zugleich eine nothwendige Ursache. Denn wenn es möglich wäre, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; so müßte ihr etwas zur Hervorbringung dieser Nöthiges gefehlt haben: dann aber war die Ursache nicht zureichend. Wenn es aber unmöglich ist, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; dann ist eine zureichende Ursache auch eine nothwendige Ursache. Hieraus folgt offenbar, daß Alles was hervorgebracht wird, nothwendig hervorgebracht wird. Denn Alles was hervorgebracht ist, hat eine zureichende Ursache gehabt, die es hervorbrachte; sonst wäre es nie entstanden: also sind auch die willkürlichen Handlungen necessitirt.

8) Jene gewöhnliche Definition eines frei Handelnden (daß es nämlich ein solches wäre, welches, wenn alles zur Hervorbringung der Wirkung Nöthige beisammen wäre, diese dennoch auch nicht hervordringen könnte) enthält einen Widerspruch und ist Unsinn; da sie besagt, daß eine Ursache zureichend, d. i. nothwendig seyn und die Wirkung doch ausbleiben könne.

§. 485. Jede Begebenheit, so zufällig sie scheinen, oder so willkürlich sie seyn mag, erfolgt nothwendig.“

Ibid., P. III, prop. 2. Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. — Epist. 62. Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. — — His, quaenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein beachtenswerther Umstand aber ist es, daß Spinoza zu dieser Einsicht erst in seinen letzten (d. i. vierziger) Jahren gelangt ist, nachdem er früher, im Jahr 1665, als er noch Kartesianer war, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, die entgegengesetzte Meinung entschieden und lebhaft vertheidigt und sogar im geraden Widerspruch mit dem soeben angeführten Scholio ultimo Partis II, hinsichtlich des Buridan'schen Sophismas gesagt hatte: si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.

Die selbe Meinungsveränderung und Belehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweist, wie schwierig und tief liegend die rechte Einsicht in unser Problem ist.

Hume, in seinem Essay on liberty and necessity, aus

welchem ich bereits oben eine Stelle beizubringen hatte, schreibt mit der klarsten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der einzelnen Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt sie in seiner allgemeinsächlichen Weise höchst deutlich vor. Er sagt: Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature. Und weiterhin: It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and his inference from motives to voluntary actions, from character to conduct*).

Aber kein Schriftsteller hat die Nothwendigkeit der Willensakte so ausführlich und überzeugend dargethan, wie Priestley in seinem diesem Gegenstand ausschließlich gewidmeten Werke: The Doctrine of philosophical necessity. Wen dieses überaus klar und sachlich geschriebene Buch nicht überzeugt, dessen Verstand muß durch Vorurtheile wirklich paralytisch seyn. Zur Charakterisirung seiner Resultate setze ich einige Stellen her, welche ich nach der zweiten Ausgabe, Birmingham 1782, citire.

Borrede S. XX. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty. — S. 26. Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been. — S. 37. Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone. — S. 43. Saying that the will is self-determined, gives no

*) „Es ergibt sich, daß die Verbindung zwischen Motiven und willkürlichen Handlungen so regelmäßig und gleichförmig ist, wie die zwischen Ursach und Wirkung in irgend einem Theile der Natur nur seyn kann.“

— — — „Es scheint demnach fast unmöglich, weder in der Wissenschaft, noch auch in Handlungen irgend einer Art, etwas zu unternehmen, ohne die Lehre von der Nothwendigkeit und jenen Schluß von Motiven auf Willensakte, vom Charakter auf die Handlungsweise, anzuerkennen.“

idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a *determination*, which is an *effect*, takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive*, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing*. — S. 66. In proper philosophical language, the *motive* ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else. — S. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. — S. 90. A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere deception; and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since*, he could not have acted otherwise than he did. — S. 287. In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense*). —

*) S. XX. „Für meinen Verstand giebt es keine handgreiflichere Absurbität, als den Begriff der moralischen Freiheit.“ — S. 26. „Ohne ein Wunder, oder die Dazwischenkunft irgend einer äußern Ursach, hat kein Willensakt oder Handlung irgend eines Menschen anders ausfallen können, als sie ausgefallen ist.“ — S. 37. „Obwohl eine Neigung oder Bestimmung meines Gemüthes nicht die Schwerkraft ist; so hat sie doch einen ebenso sichern und nothwendigen Einfluß und Wirkung auf mich, wie jene

Nun ist zu bemerken, daß es dem Priestley gerade so gegangen ist, wie dem Spinoza und noch einem sogleich anzuführenden sehr großen Manne. Priestley sagt nämlich in der Vorrede zur ersten Ausgabe, S. XXVII: I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me*).

Kraft auf einen Stein.“ — S. 43. „Der Ausdruck, daß der Wille ein *Sichselbstbestimmendes* sei, giebt gar keinen Begriff, oder vielmehr enthält eine Absurbität, nämlich diese, daß eine *Bestimmung*, welche eine Wirkung ist, eintritt ohne irgend eine Ursache. Denn ausschließlich von Allem, was unter der Benennung *Motiv* verstanden wird, bleibt in der That gar nichts übrig, was jene Bestimmung hervorbringen könnte. Gebrauchte Einer was für *Worte* er will; einen *Begriff* davon, daß wir bisweilen durch Motive, bisweilen aber ohne alle Motive zu etwas bestimmt würden, kann er doch nicht mehr haben, als davon, daß eine Waagschaale bisweilen durch Gewichte herabgezogen würde, bisweilen aber durch eine Art Substanz, die gar kein Gewicht hätte und die, was immer sie auch an sich selbst seyn möchte, in Hinsicht auf die Waagschaale *nichts* wäre.“ — S. 66. „Im angemessenen philosophischen Ausdruck sollte das Motiv die *eigentliche Ursache* der Handlung genannt werden: denn die ist es so sehr, wie irgend etwas in der Natur die Ursache eines andern ist.“ — S. 84. „Nie wird es in unserer Macht stehen, zwei verschiedene Wahlen zu treffen, wenn alle vorhergängigen Umstände genau dieselben sind.“ — S. 90. „Allerdings kann ein Mensch, der sich über irgend eine bestimmte Handlung in seinem vergangenen Lebenslaufe Vorwürfe macht, sich einbilden, daß wenn er wieder in derselben Lage wäre, er anders handeln würde. Allein dies ist bloße *Täuschung*: wenn er sich streng prüft und alle Umstände im Anschlag bringt; so kann er sich überzeugen, daß, bei derselben innern Stimmung und genau derselben Ansicht der Dinge, die er damals hatte, mit Ausschluß aller andern *seither* durch Ueberlegung erlangten Ansichten, er nicht anders handeln konnte, als wie er gehandelt hat.“ — S. 287. „Kurzum, es liegt hier keine andere Wahl vor, als die zwischen der Lehre von der Nothwendigkeit, oder absolutem Unsinn.“

*) „Ich bin jedoch nicht leicht zu der Lehre von der Nothwendigkeit zu bekehren gewesen. Wie Dr. Hartley selbst habe ich meine Freiheit nur mit

Der dritte große Mann, dem es ebenso ergangen, ist *Voltaire*, welcher es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivetät berichtet. Nämlich in seinem *Traité de métaphysique*, chap. 7, hatte er die sogenannte Willensfreiheit ausführlich und lebhaft vertheidigt. Allein in seinem, mehr als vierzig Jahre später geschriebenen Buche: *Le philosophe ignorant*, lehrt er die strenge Necessitation der Willensakte, im 13. Kapitel, welches er so beschließt: *Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:*

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im darauf folgenden Buche: *Le principe d'action*, sagt er chap. 13: *Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement détermine que nous le sommes à tout ce que nous faisons.*

Diese gleichmäßige Befehung dreier so höchst eminenter Köpfe zu unserer Einsicht muß denn doch wohl Jeden stutzig machen, der mit dem gar nicht zur Sache redenden „aber ich kann doch thun was ich will“ seines einfältigen Selbstbewußtseyns wohlgegründete Wahrheiten anzusechten unternimmt.

Nach diesen seinen nächsten Vorgängern darf es uns nicht wundern, daß Kant die Nothwendigkeit, mit welcher der empirische Charakter durch die Motive zu Handlungen bestimmt wird, als eine, wie bei ihm, so auch bei Andern bereits ausgemachte Sache nahm und sich nicht damit aufhielt, sie von

großem Widerstreben aufgegeben: in einem langen Briefwechsel, den ich einst über diesen Gegenstand geführt habe, behaupte ich sehr eifrig die Lehre von der Freiheit und gab keineswegs den Gründen nach, die man mir entgegensetzte.“

Neuem zu beweisen. Seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte“ hebt er so an: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl, als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Natur-Gesetzen bestimmt.“ — In der *Kritik der reinen Vernunft* (S. 548 der ersten, oder S. 577 der fünften Auflage) sagt er: „Weil der empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung, und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß; so sind alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt: und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkühr bis auf den Grund erforschen könnten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewisheit vorhersehen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die wegen Ursachen physiologisch erforschen wollen.“ — Eben- daselbst S. 798 der ersten, oder S. 826 der fünften Auflage heißt es: „Der Wille mag auch frei seyn, so kann dies doch nur die intelligible Ursache unsers Willens angehen. Denn, was die Phänomene der Aeußerungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft im empirischen Gebrauch ausüben können, sie niemals anders, als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären.“ — Ferner in der *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 177 der vierten Auflage, oder S. 230 der Rosenkranzischen: „Man kann also einräumen, daß, wenn

„es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl, als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß ausrechnen könnte.“

Hieran aber knüpft er seine Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vermöge der Unterscheidung des intelligibeln Charakters vom empirischen, auf welche Ansicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen werde. Kant hat sie zwei Mal vorgetragen, nämlich in der Kritik der reinen Vernunft, S. 532—554 der ersten, oder S. 560—582 der fünften Auflage, noch deutlicher aber in der Kritik der praktischen Vernunft, S. 169—179 der vierten Auflage, oder S. 224—231 der Rosenkranzischen: diese überaus tief gedachten Stellen muß Jeder lesen, der eine gründliche Erkenntniß von der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Nothwendigkeit der Handlungen erlangen will. —

Von den Leistungen aller dieser edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterscheidet gegenwärtige Abhandlung des Gegenstandes sich bis hieher hauptsächlich in zwei Punkten: erstlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die innere Wahrnehmung des Willens im Selbstbewußtseyn, von der äußern streng gesondert und jede von beiden für sich betrachtet habe, wodurch die Aufdeckung der Quelle der auf die meisten Menschen so unwiderstehlich wirkenden Täuschung allererst möglich geworden; zweitens dadurch, daß ich den Willen im Zusammenhange mit der gesammten übrigen Natur in Betracht gezogen habe, was Keiner vor mir gethan, und wodurch der Gegenstand mit derjenigen Gründlichkeit, methodischen Einsicht und Ganzheit, deren er fähig ist, abgehandelt werden konnte.

Jetzt noch ein Paar Worte über einige Schriftsteller, die

individuelle Beschaffenheit der Handlungen bestimmen, während nur ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter, vom Subjekt ausgeht. Eine solche dem Verstande natürliche Verkehrtheit in spekulativen Forschungen darf uns jedoch nicht wundern; da er ursprünglich allein zu praktischen und keineswegs zu spekulativen Zwecken bestimmt ist. —

Wenn wir nun, in Folge unserer bisherigen Darstellung, alle Freiheit des menschlichen Handelns völlig aufgehoben und dasselbe als durchweg der strengsten Nothwendigkeit unterworfen erkannt haben; so sind wir eben dadurch auf den Punkt geführt, auf welchem wir die wahre moralische Freiheit, welche höherer Art ist, werden begreifen können.

Es giebt nämlich noch eine Thatfache des Bewußtseyns, von welcher ich bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu stören, gänzlich abgesehen habe. Diese ist das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für Das was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Täter unserer Thaten sind. Vermöge dieses Bewußtseyns kommt es Keinem, auch dem nicht, der von der im Bisherigen dargelegten Nothwendigkeit, mit welcher unsere Handlungen eintreten, völlig überzeugt ist, jemals in den Sinn, sich für ein Vergehen durch diese Nothwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. Denn er sieht sehr wohl ein, daß diese Nothwendigkeit eine subjektive Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umständen, also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehen können, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre: hieran allein hat es gelegen. Ahm, weil er dieser und kein Anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat, war freilich keine

andere Handlung möglich; aber an sich selbst, also objective, war sie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und offensichtlich die That, im Grunde aber seinen Charakter: für diesen fühlt er sich verantwortlich. Und für diesen machen ihn auch die Andern verantwortlich, indem ihr Urtheil sogleich die That verläßt, um die Eigenschaften des Thäters festzustellen: „er ist ein schlechter Mensch, ein Bösewicht“, — oder „er ist ein Spitzhube“ — oder „er ist eine kleine, falsche, niederträchtige Seele“, — so lautet ihr Urtheil, und auf seinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That, nebst dem Motiv, kommt dabei bloß als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als sicheres Symptom desselben, wodurch er unwiderstlich und auf immer festgestellt ist. Ueberaus richtig sagt daher Aristoteles: Ἐκχωμάζομεν πράξαντας τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕως ἐστὶ, ἐνελ ἐπαυοῦμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύομεν εἶναι τοιοῦτον. — Rhetorica, I, 9. (Encomio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt; quoniam laudaremus etiam qui non egisset, si crederemus esse talem.) Also nicht auf die vorübergehende That, sondern auf die bleibenden Eigenschaften des Thäters, d. h. des Charakters, aus welchem sie hervorgegangen, wirft sich der Haß, der Abscheu und die Verachtung. Daher sind in allen Sprachen die Epitheta moralischer Schlechtigkeit, die Schimpfnamen, welche sie bezeichnen, vielmehr Prädikate des Menschen als der Handlungen. Dem Charakter werden sie angehängt: denn dieser hat die Schuld zu tragen, deren er auf Anlaß der Thaten bloß überführt worden.

Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen: und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt; so muß auch die Freiheit ebendasselbst liegen, also im Charakter des Menschen; um so mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß sie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen ist, als welche, unter Voraussetzung des

Charakters, streng necessitirt eintreten. Der Charakter aber ist, wie im dritten Abschnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich.

Die Freiheit in diesem Sinne also, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt also etwas näher betrachten, um, nachdem wir sie aus einer Thatsache des Bewußtseyns erschlossen und ihren Ort gefunden haben, sie auch, so weit es möglich seyn möchte, philosophisch zu begreifen.

Im dritten Abschnitte hatte sich ergeben, daß jede Handlung eines Menschen das Produkt zweier Faktoren sei: seines Charakters mit dem Motiv. Dies bedeutet keineswegs, daß sie ein Mittleres, gleichsam ein Kompromiß zwischen dem Motiv und dem Charakter sei; sondern sie thut beiden volles Genüge, indem sie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht, nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf diesen Charakter treffe und dieser Charakter durch ein solches Motiv bestimmbar sei. Der Charakter ist die empirisch erkannte, beharrliche und unveränderliche Beschaffenheit eines individuellen Willens. Da nun dieser Charakter ein ebenso nothwendiger Faktor jeder Handlung ist, wie das Motiv; so erklärt sich hierdurch das Gefühl, daß unsere Thaten von uns selbst ausgehen, oder jenes „Ich will“, welches alle unsere Handlungen begleitet und vermöge dessen Jeder sie als seine Thaten anerkennen muß, für welche er sich daher moralisch verantwortlich fühlt. Dieses ist nun wieder eben jenes oben bei Untersuchung des Selbstbewußtseyns gefundene „Ich will, und will stets nur was ich will“, — welches den rohen Verstand verleitet, eine absolute Freiheit des Thuns und Lassens, ein liberum arbitrium indifferentiae, hartnäckig zu behaupten. Allein es ist nichts weiter, als das Bewußtseyn des zweiten Faktors der Handlung, welcher für sich allein ganz unfähig wäre, sie hervorzubringen, hingegen beim Eintritt des Motivs ebenso unfähig ist, sie zu unterlassen. Aber erst indem er auf diese Weise in Thätigkeit versetzt wird, giebt er seine eigene Beschaffenheit

dem Erkenntnißvermögen kund, als welches, wesentlich nach Außen, nicht nach Innen gerichtet, sogar die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernt. Diese nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft ist es eigentlich, was man das Gewissen nennt, welches auch eben deshalb direkt erst nach der Handlung laut wird; vorher höchstens nur indirekt, indem es etwa mittelst der Reflexion und Rückblick auf ähnliche Fälle, über die es sich schon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Anschlag gebracht wird.

Hier ist nun der Ort, an die schon im vorigen Abschnitt erwähnte Darstellung zu erinnern, welche Kant von dem Verhältniß zwischen empirischem und intelligibeln Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit gegeben hat, und welche zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüssige Weitläufigkeit wäre, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt sich, so weit menschliche Kräfte es vermögen, begreifen: wie die strenge Nothwendigkeit unserer Handlungen doch zusammenbesteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugniß ablegt, und vermöge welcher wir die Täter unserer Thaten und diese uns moralisch zuzurechnen sind. — Jenes von Kant dargelegte Verhältniß des empirischen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug seiner gesammten Philosophie ausmacht, nämlich auf der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich: und wie bei ihm die vollkommene empirische Realität der Erfahrungswelt zusammenbesteht mit ihrer transscendentalen Idealität; ebenso die strenge empirische Nothwendigkeit des Handelns mit dessen transscendentaler Freiheit. Der empirische Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller

Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfen, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft, allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausalität (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transcendente, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende, sondern nur insofern vorhandene, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was, außer aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk; so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter, bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven, hervorgehen; weil dieser empirische Charakter bloß die Erscheinung des intelligibeln, in unserm an Zeit, Raum und Kausalität gebundenen Erkenntnißvermögen, d. h. die Art und Weise ist, wie diesem das Wesen an sich unsers eigenen Selbst sich darstellt. Demzufolge ist zwar der Wille frei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung: in dieser hingegen stellt er sich schon mit einem bestimmten Charakter dar, welchem alle seine Thaten gemäß seyn und daher, wenn durch die hinzugetretenen Motive näher bestimmt, nothwendig so und nicht anders ausfallen müssen.

Dieser Weg führt, wie leicht abzusehen, dahin, daß wir das Werk unserer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht thut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Seyn und Wesen (existentia et essentia) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kausalität geknüpft Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welches aber, eben wegen

der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau den selben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie hervorgerufen und im Einzelnen bestimmt werden, streng necessirt erscheinen. Demnach steht für die Welt der Erfahrung das Operari sequitur esse ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen seyn kann, muß im Esse liegen. Es ist ein Grundirrtum, ein *ὁτις ποτε ποτε* aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im Esse allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Nothwendigkeit: und an dem was wir thun, erkennen wir was wir sind. Hierauf, und nicht auf dem vermeinten libero arbitrio indifferentiae, beruht das Bewußtseyn der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. Es kommt alles darauf an, was Einer ist: was er thut, wird sich daraus von selbst ergeben, als ein nothwendiges Corollarium. Das alle unsere Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie unsere Thaten sind, trägt demnach nicht: aber sein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unser Seyn und Wesen selbst, von welchem alle Thaten (auf Anlaß der Motive) nothwendig ausgehen, in Wahrheit mit darin begriffen ist. In diesem Sinne kann man jenes Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unser Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenstand hinweist, als der in der selben Richtung näher liegende ist, auf den er zu weisen scheint.

ist gemeint, wenn die *Medicina forensis* und die *Kriminaljustiz* fragt, ob ein Verbrecher im Zustande der Freiheit und folglich zurechnungsfähig gewesen sei.

Im Allgemeinen also sind als unter Abwesenheit der intellektuellen Freiheit begangen alle die Verbrechen anzusehen, bei denen der Mensch entweder nicht wußte, was er that, oder schlechterdings nicht fähig war, zu bedenken, was ihn davon hätte abhalten sollen, nämlich die Folgen der That. In solchen Fällen ist er demnach nicht zu strafen.

Die hingegen, welche meynen, daß schon wegen der Nichtexistenz der *moralischen Freiheit* und daraus folgender Unausbleiblichkeit aller Handlungen eines gegebenen Menschen, kein Verbrecher gestraft werden dürfte, gehen von der falschen Ansicht der Strafe aus, daß sie eine Heimsuchung der Verbrechen, ihrer selbst wegen, ein Vergelten des Bösen mit Bösem, aus moralischen Gründen, sei. Ein solches aber, wenngleich Kant es gelehrt hat, wäre absurd, zwecklos und durchaus unberechtigt. Denn wie wäre doch ein Mensch befugt, sich zum absoluten Richter des andern, in moralischer Hinsicht, aufzuwerfen und als solcher, seiner Sünden wegen, ihn zu peinigen! Vielmehr hat das Gesetz, d. i. die Androhung der Strafe, den Zweck, das Gegenmotiv zu den noch nicht begangenen Verbrechen zu seyn. Verfehlt es, im einzelnen Fall, diese seine Wirkung; so muß es vollzogen werden; weil es sonst sie auch in allen zukünftigen Fällen verfehlen würde. Der Verbrecher seinerseits erleidet, in diesem Fall, die Strafe eigentlich doch in Folge seiner moralischen Beschaffenheit, als welche, im Verein mit den Umständen, welche die Motive waren, und seinem Intellekt, der ihm die Hoffnung der Strafe zu entgehen vor-
spiegelte, die That unausbleiblich herbeigeführt hat. Hierin könnte ihm nur dann Unrecht geschehen, wenn sein moralischer Charakter nicht sein eigenes Werk, seine intelligible That, sondern das Werk eines Andern wäre. Das selbe Verhältniß der That zu ihrer Folge findet Statt, wenn die Folgen seines lasterhaften Thuns nicht nach menschlichen, sondern nach Natur-

werden: Kant begeht also durch diese Voraussetzung eine *Petitio principii*. Sie erscheint um so dreister, als er sogleich, S. VI der Vorrede, hinzufügt, daß ein moralisches Gesetz „absolute Nothwendigkeit“ bei sich führen soll. Eine solche aber hat überall zum Merkmal die Unausbleiblichkeit des Erfolgs: wie kann nun von absoluter Nothwendigkeit die Rede seyn bei diesen angeblichen moralischen Gesetzen; als ein Beispiel von welchen er „du sollt (sic) nicht lügen“ anführt; da sie bekanntlich und wie er selbst eingesteht, meistens, ja, in der Regel, erfolglos bleiben? Um in der wissenschaftlichen Ethik, außer dem Gesetze der Motivation, noch andere, ursprüngliche und von aller Menschenfäzung unabhängige Gesetze für den Willen anzunehmen, hat man sie ihrer ganzen Existenz nach zu beweisen und abzuleiten; wenn man darauf bedacht ist, in der Ethik die Redlichkeit nicht bloß anzuempfehlen, sondern auch zu üben. Bis jener Beweis geführt worden, erkenne ich für die Einführung des Begriffes Gesetz, Vorschrift, Soll in die Ethik keinen andern Ursprung an, als einen der Philosophie fremden, den Mosaischen Dekalog. Diesen Ursprung verräth sogar naiv, auch im obigen, dem ersten von Kant aufgestellten Beispiel eines moralischen Gesetzes, die Orthographie „du sollt“. Ein Begriff, der keinen andern, als solchen Ursprung aufzuweisen hat, darf aber nicht so ohne Weiteres sich in die philosophische Ethik drängen, sondern wird hinausgewiesen, bis er durch rechtmäßigen Beweis beglaubigt und eingeführt ist. Bei Kant haben wir an ihm die erste *Petitio principii*, und sie ist groß.

Wie nun, mittelst derselben, Kant, in der Vorrede, den Begriff des Moralgesetzes ohne Weiteres als gegeben und unbezweifelt vorhanden genommen hatte; ebenso macht er es S. 8 (K., S. 16) mit dem jenem eng verwandten Begriff der Pflicht, welcher, ohne weitere Prüfung zu bestehen, als in die Ethik gehörig hineingelassen wird. Allein ich bin genöthigt, hier abermals Protest einzulegen. Dieser Begriff, sammt seinen Anverwandten, also dem des Gesetzes, Gebotes,

Sollens u. dergl. hat, in diesem unbedingten Sinn genommen, seinen Ursprung in der theologischen Moral, und bleibt in der philosophischen so lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen der menschlichen Natur, oder dem der objektiven Welt beigebracht hat. Bis dahin erkenne ich für ihn und seine Anverwandten keinen andern Ursprung als den Dekalog. Ueberhaupt hat, in den christlichen Jahrhunderten, die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen: da nun diese wesentlich eine gebietende ist; so ist auch die philosophische in der Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unschuld und ohne zu ahnden, daß hiezu erst eine anderweitige Befugniß nöthig sei; vielmehr vermeinend, dies sei eben ihre eigene und natürliche Gestalt. So unleugbar und von allen Völkern, Zeiten und Glaubenslehren, auch von allen Philosophen (mit Ausnahme der eigentlichen Materialisten) anerkannt, die metaphysische d. h. über dieses erscheinende Daseyn hinaus sich erstreckende und die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist; so wenig ist es dieser wesentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Gesetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden. Getrennt von den theologischen Voranssetzungen, aus denen sie hervorgegangen, verlieren überdem diese Begriffe eigentlich alle Bedeutung, und wenn man, wie Kant, jene dadurch zu ersetzen vermeint, daß man von *absolutes Sollen* und *unbedingte Pflicht* redet; so speist man den Leser mit Worten ab, ja, giebt ihm eigentlich eine *Contradictio in adjecto* zu verdauen. Jedes *Soll* hat allen Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Daher sagt auch, lange ehe an Kant gedacht wurde, schon *Locke*: For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, where-ever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law. (On Unter-

standing, Bk. II, c. 33, §. 6.)*) Jedes Sollen ist also nothwendig durch Strafe, oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar *hypothetisch* und niemals, wie er behauptet, *kategorisch*. Werden aber jene Bedingungen weggedacht, so bleibt der Begriff des Sollens sinnleer: daher *absolutes Sollen* allerdings eine *Contradictio in adjecto* ist. Eine gebietende Stimme, sie mag nun von Innen, oder von Außen kommen, ist es schlechterdings unmöglich, sich anders, als drohend, oder versprechend zu denken: dann aber wird der Gehorsam gegen sie zwar, nach Umständen, klug oder dumm, jedoch stets eigen nützig, mithin ohne moralischen Werth seyn. Die völlige Undenkbarkeit und Widersinnigkeit dieses der Ethik Kants zum Grunde liegenden Begriffs eines *unbedingten Sollens* tritt in seinem System selbst später, nämlich in der Kritik der praktischen Vernunft, hervor; wie ein verlarvtes Gift im Organismus nicht bleiben kann, sondern endlich hervorbrechen und sich Luft machen muß. Nämlich jenes *so unbedingte Soll* postulirt sich hinterher doch eine Bedingung, und sogar mehr als eine, nämlich eine Belohnung, dazu die Unsterblichkeit des zu Belohnenden und einen Belohner. Das ist freilich nothwendig, wenn man einmal Pflicht und Soll zum Grundbegriff der Ethik gemacht hat; da diese Begriffe wesentlich relativ sind und alle Bedeutung nur haben durch angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Dieser Lohn, der für die Tugend, welche also nur scheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein postulirt wird, tritt aber anständig verschleiert auf, unter dem Namen des *höchsten Gutes*, welches die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit ist. Dieses ist aber im

*) „Denn da es durchaus vergeblich seyn würde, eine den freien Handlungen des Menschen gezogene Richtschnur anzunehmen, ohne derselben etwas anzuhängen, was ihr Nachdruck ertheilte, indem es mittelst Wohl und Wehe seinen Willen bestimmte; so müssen wir überall, wo wir ein Gesetz annehmen, auch irgend eine diesem Gesetz anhängende Belohnung, oder Strafe annehmen.“ (Ueber den Verstand, B. II, c. 33, §. 6.)

Grunde nichts Anderes, als die auf Glückseligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz gestützte Moral, oder Eudämonismus, welche Kant als heteronomisch feierlich zur Hauptthüre seines Systems hinausgeworfen hatte, und die sich nun unter dem Namen höchsten Gut zur Hinterthüre wieder hereinschleicht. So rächt sich die einen Widerspruch verbergende Annahme des unbedingten, absoluten Sollens. Das bedingte Sollen andererseits kann freilich kein ethischer Grundbegriff seyn, weil Alles, was mit Hinsicht auf Lohn oder Strafe geschieht, nothwendig egoistisches Thun und als solches ohne rein moralischen Werth ist. — Aus allem Diesem wird ersichtlich, daß es einer großartigern und unbefangenern Auffassung der Ethik bedarf, wenn es Ernst damit ist, die sich über die Erscheinung hinaus erstreckende, ewige Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns wirklich ergründen zu wollen.

Wie alles Sollen schlechterdings an eine Bedingung gebunden ist, so auch alle Pflicht. Denn beide Begriffe sind sich sehr nahe verwandt und beinahe identisch. Der einzige Unterschied zwischen ihnen möchte seyn, daß Sollen überhaupt auch auf bloßem Zwange beruhen kann, Pflicht hingegen Verpflichtung, d. h. Uebernahme der Pflicht, voraussetzt: eine solche hat Statt zwischen Herrn und Diener, Vorgesetztem und Untergebenen, Regierung und Unterthanen. Eben weil Keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, giebt jede Pflicht auch ein Recht. Der Sklave hat keine Pflicht, weil er kein Recht hat; aber es giebt ein Soll für ihn, welches auf bloßem Zwange beruht. Im folgenden Theile werde ich die alleinige Bedeutung, welche der Begriff Pflicht in der Ethik hat, aufstellen.

X Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form, als Pflichtenlehre, und das Denken des moralischen Werthes oder Unwerthes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten, stammt, mit sammt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog. Demgemäß beruht sie wesent-

müssen (die Theologie), und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen (das Gebot). Nachdem er nun aber so das Ding auf den Kopf gestellt hatte, erkannte es Niemand, ja er selbst nicht, für Das, was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologische Moral. Die Ausführung dieses Kunststücks werden wir in dem sechsten und siebenten Paragraphen betrachten.

Allerdings war schon vor Kant die Fassung der Moral in der imperativen Form und als Pflichtenlehre auch in der Philosophie in häufigem Gebrauch: nur gründete man dann auch die Moral selbst auf den Willen eines schon anderweitig bewiesenen Gottes, und blieb konsequent. Sobald man aber, wie Kant, eine hiervon unabhängige Begründung unternahm und die Ethik ohne metaphysische Voraussetzungen feststellen wollte, war man auch nicht mehr berechtigt, jene imperative Form, jenes „du sollst“ und „es ist deine Pflicht“ ohne anderweitige Ableitung zum Grunde zu legen.

§. 5

Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere

Kant ließ aber diese ihm so sehr willkommene Form der Pflichtenlehre auch in der Ausführung insofern unangetastet, als er, wie seine Vorgänger, neben den Pflichten gegen Andere, auch Pflichten gegen uns selbst aufstellte. Da ich diese Annahme geradezu verwerfe; so will ich hier, wo der Zusammenhang es am besten verträgt, meine Erklärung darüber episodisch einschalten.

Pflichten gegen uns selbst müssen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten seyn. Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des selbst-evidenten Grundsatzes *volenti non fit injuria*: da nämlich Das, was ich thue, alle Mal Das ist, was ich will; so geschieht mir von mir selbst auch stets nur was ich will, folglich nie Unrecht. Was

aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu spät. Die Unmöglichkeit der Verletzung der Pflicht der Selbstliebe wird schon vom obersten Gebot der Christlichen Moral vorausgesetzt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“; wonach die Liebe, die Jeder zu sich selbst hegt, als das Maximum und die Bedingung jeder andern Liebe vorweg angenommen, keineswegs aber hinzugesetzt wird: „Liebe dich selbst wie deinen Nächsten“; als wobei Jeder fühlen würde, daß es zu wenig gefordert sei: auch würde dieses die einzige Pflicht seyn, bei der ein *Opus supererogationis* an der Tagesordnung wäre. Selbst Kant sagt, in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre“, S. 13 (A., S. 230): „Was Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff der Pflicht.“ Dieser Begriff von Pflichten gegen uns selbst hat sich indessen noch immer in Ansehen erhalten und steht allgemein in besonderer Gunst; worüber man sich nicht zu wundern hat. Aber eine belustigende Wirkung thut er in Fällen, wo die Leute anfangen, um ihre Person besorgt zu werden, und nun ganz ernsthaft von der Pflicht der Selbsterhaltung reden; während man genugsam merkt, daß die Furcht ihnen schon Reine machen wird und es keines Pflichtgebots bedarf, um nachzuschieben.

Was man gewöhnlich als Pflichten gegen uns selbst aufstellt, ist zuvörderst ein in Vorurtheilen stark befangenes und aus den leichtesten Gründen geführtes *Räsonnement* gegen den *Selbstmord*. Dem Menschen allein, der nicht, wie das Thier, bloß den Körperlichen, auf die Gegenwart beschränkten, sondern auch den ungleich größeren, von Zukunft und Vergangenheit borgenden, geistigen Leiden Preis gegeben ist, hat die Natur, als Kompensation, das Vorrecht verliehen, sein Leben, auch ehe sie selbst ihm ein Ziel setzt, beliebig enden zu können und demnach nicht wie das Thier, nothwendig so lange er kann, sondern auch nur so lange er will zu leben. Ob er nun, aus ethischen Gründen, dieses Vorrechts sich

der Naturwissenschaft“. Sonach soll nun jenes, ohne Berechtigung und ohne Ableitung oder Beweis als vorhanden zum voraus angenommene moralische Gesetz noch dazu ein a priori erkennbares, von aller innern wie äußern Erfahrung unabhängiges, „lediglich auf Begriffen der reinen Vernunft beruhendes, es soll ein synthetischer Satz a priori seyn“ (Kritik der praktischen Vernunft, S. 56 der vierten Auflage; — A., S. 142): hiemit hängt genau zusammen, daß dasselbe bloß formal sein muß, wie alles a priori Erkannte, mithin bloß auf die Form, nicht auf den Inhalt der Handlungen sich beziehen muß. — Man denke, was das sagen will! — Er fügt (S. VI der Vorrede zur Grundlegung; — A., S. 5) ausdrücklich hinzu, daß es „nicht in der Natur des Menschen (dem Subjektiven), „noch in den Umständen in der Welt (dem Objektiven) gesucht „werden dürfe“ und (ebendasselbst S. VII; — A., S. 6), daß „nicht das Mindeste dabei entlehnt werden „dürfe aus der Kenntniss des Menschen, d. i. „der Anthropologie“. Er wiederholt noch (S. 59; — A., S. 52), „daß man sich ja nicht in den Sinn kommen lassen „dürfe, die Realität seines Moralprincips aus der besondern „Beschaffenheit der menschlichen Natur ableiten zu wollen“; desgleichen (S. 60; — A., S. 52): daß „Alles, was aus einer „besondern Naturanlage der Menschheit, aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besondern „Richtung, die der menschlichen Natur eigen wäre und nicht „nothwendig für den Willen jedes vernünftigen „Wesens gelten müßte, abgeleitet wird“, keine Grundlage für das moralische Gesetz abgeben könnte. Dies bezeugt unwidersprechlich, daß er das angebliche Moralgesetz nicht als eine Thatfache des Bewußtseyns, ein empirisch Nachweisbares, aufstellt; — wofür die Philosophaster neuerer Zeit, sammt und sonders, es ausgeben möchten. Wie alle innere, so weist er noch entschiedener alle äußere Erfahrung ab, indem er jede empirische Grundlage der Moral verwirft.

Er gründet also, welches ich wohl zu merken bitte, sein Moralprincip nicht auf irgend eine nachweisbare Thatfache des Bewußtseyns, etwa eine innere Anlage; — so wenig wie auf irgend ein objektives Verhältniß der Dinge in der Außenwelt. Nein! Das wäre eine empirische Grundlage. Sondern reine Begriffe a priori, d. h. Begriffe, die noch gar keinen Inhalt, aus der äußern oder innern Erfahrung, haben, also pure Schaaale ohne Kern sind, sollen die Grundlage der Moral seyn. Man erwäge, wie Viel das sagen will: das menschliche Bewußtseyn sowohl, als die ganze Außenwelt, sammt aller Erfahrung und Thatfachen in ihnen, ist unter unsern Füßen weggezogen. Wir haben nichts, worauf wir stehen. Woran aber sollen wir uns halten? An ein Paar ganz abstrakter, noch völlig stoffloser Begriffe, die ebenfalls gänzlich in der Luft schweben. Aus diesen, ja, eigentlich aus der bloßen Form ihrer Verbindung zu Urtheilen, soll ein Gesetz hervorgehen, welches mit sogenannter absoluter Nothwendigkeit gelten und die Kraft haben soll, dem Drange der Begierden, dem Sturm der Leidenschaft, der Riesengröße des Egoismus Zaum und Gebiß anzulegen. Das wollen wir denn doch sehen.

Mit diesem vorgefaßten Begriff von der unumgänglich nöthigen Apriorität und Reinheit von allem Empirischen für die Grundlage der Moral, ist eine zweite Lieblingsvorstellung Kants eng verknüpft: nämlich, das aufzustellende Moralprincip, da es ein synthetischer Satz a priori, von bloß formellem Inhalt, mithin ganz Sache der reinen Vernunft seyn muß, soll als solches auch nicht für Menschen allein, sondern für alle möglichen vernünftigen Wesen und „allein darum“, also nebenbei und per accidens, auch für die Menschen gelten. Denn das für ist es auf reine Vernunft (die nichts, als sich selbst und den Satz vom Widerspruch kennt) und nicht auf irgend ein Gefühl basirt. Diese reine Vernunft wird also hier nicht als eine Erkenntnißkraft des Menschen, was sie doch allein ist,

genommen; sondern als et was für sich bestehendes hypostasirt, ohne alle Befugniß und zu perniciosstem Beispiel und Vorgang; welches zu belegen unsere jetzige erbärmliche philosophische Zeitperiode dienen kann. Inzwischen ist diese Aufstellung der Moral nicht für Menschen als Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen als solche, Kant eine so angelegene Hauptsache und Lieblingsvorstellung, daß er nicht müde wird, sie bei jeder Gelegenheit zu wiederholen. Ich sage dagegen, daß man nie zur Aufstellung eines Genus befugt ist, welches uns nur in einer einzigen Species gegeben ist, in dessen Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man dieser einen Species entnommen hätte, daher was man vom Genus aus sagte, doch immer nur von der einen Species zu verstehn seyn würde; während, indem man, um das Genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieser Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelassenen und als Genus hypostasirten Eigenschaften aufgehoben hätte. Wie wir die Intelligenz überhaupt schlechterdings nur als eine Eigenschaft animalischer Wesen kennen und deshalb nimmermehr berechtigt sind, sie als außerdem und unabhängig von der animalischen Natur existirend zu denken; so kennen wir die Vernunft allein als Eigenschaft des menschlichen Geschlechts und sind schlechterdings nicht befugt, sie als außer diesem existirend zu denken und ein Genus „Vernünftige Wesen“ aufzustellen, welches von seiner alleinigen Species „Mensch“ verschieden wäre, noch weniger aber, für solche imaginäre vernünftige Wesen in abstracto Gesetze aufzustellen. Von vernünftigen Wesen außer dem Menschen zu reden, ist nicht anders, als wenn man von schweren Wesen außer den Körpern reden wollte. Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Engelchen gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Ueberzeugung des Lesers gezählt habe. Jedenfalls liegt darin eine stille Voraussetzung der anima rationalis, welche, von der

anima sensitiva und anima vegetativa ganz verschieden, nach dem Tode übrig bliebe und dann weiter nichts wäre, als eben rationalis. Aber dieser völlig transcendenten Hypostase hat er doch selbst, in der Kritik der reinen Vernunft, ausdrücklich und ausführlich ein Ende gemacht. Inzwischen sieht man in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der praktischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. Ich muß hier, wo die Sache nur beiläufig zur Sprache kommt, es bei der bloßen Affertion des Gegentheils bewenden lassen, daß nämlich die Vernunft, wie das Erkenntnißvermögen überhaupt, ein Sekundäres, ein der Erscheinung Angehöriges, ja durch den Organismus Bedingtes, hingegen der eigentliche Kern, das allein Metaphysische und daher Unzerstörbare im Menschen sein Wille ist.

Indem also Kant die Methode, welche er mit so vielem Glück in der theoretischen Philosophie angewandt hatte, auf die praktische übertragen und demnach auch hier die reine Erkenntniß a priori von der empirischen a posteriori trennen wollte, nahm er an, daß, wie wir die Gesetze des Raums, der Zeit und der Kausalität a priori erkennen; so auch, oder doch auf analoge Weise, die moralische Richtschnur für unser Thun vor aller Erfahrung uns gegeben sei und sich äußere als kategorischer Imperativ, als absolutes Sollen. Aber wie himmelweit ist der Unterschied zwischen jenen theoretischen Erkenntnissen a priori, welche darauf beruhen, daß sie die bloßen Formen, d. h. Funktionen, unsers Intellekts ausdrücken, mittelst deren allein wir eine objektive Welt aufzufassen fähig sind, in denen diese sich also darstellen muß, daher eben für dieselbe jene Formen absolut gesetzgebend sind, so daß alle Erfahrung jedes Mal ihnen genau entsprechen muß, wie Alles, was ich durch ein blaues Glas sehe, sich blau darstellen muß, — und jenem angeblichen Moralgesetz a priori, dem die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn spricht, ja, nach Kant selbst, es zweifelhaft läßt, ob sie sich auch nur ein einziges Mal wirklich nach dem-

selben gerichtet habe. Welche ganz disparate Dinge werden hier unter den Begriff der *A p r i o r i t ä t* zusammengestellt! Zudem übersah K a n t, daß, seiner eigenen Lehre zufolge, in der theoretischen Philosophie, gerade die *A p r i o r i t ä t* der erwähten, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse sie auf die bloße *E r s c h e i n u n g*, d. h. die Vorstellung der Welt in unserm Kopfe, beschränkt und ihnen alle Gültigkeit hinsichtlich auf das *W e s e n a n s i c h* der Dinge, d. h. das unabhängig von unserer Auffassung Vorhandene, völlig benimmt. Diesem entsprechend müßte, auch in der praktischen Philosophie, sein angebliches Moralgesetz, wenn es *a priori* in unserm Kopfe entsteht, gleichfalls nur eine Form der *E r s c h e i n u n g* seyn und das Wesen an sich der Dinge unberührt lassen. Allein diese Konsequenz würde im größten Widerspruche sowohl mit der Sache selbst, als mit K a n t's Ansichten derselben stehen; da er durchgängig (z. B. Kritik der praktischen Vernunft, S. 175; — K., S. 228) gerade das *M o r a l i s c h e i n u n s* als in der engsten Verbindung mit dem wahren *W e s e n a n s i c h* der Dinge, ja als unmittelbar dieses treffend, darstellt; auch in der Kritik der reinen Vernunft, überall wo das geheimnißvolle *D i n g a n s i c h* irgend deutlicher hervortritt, es sich zu erkennen giebt als das *M o r a l i s c h e i n u n s*, als *W i l l e*. — Aber darüber hat er sich hinweggesetzt.

Ich habe §. 4 gezeigt, daß Kant die *i m p e r a t i v e F o r m* der Ethik, also den Begriff des Sollens, des Gesetzes und der Pflicht, ohne Weiteres aus der theologischen Moral herübergenommen, während er Das, was diesen Begriffen dort allein Kraft und Bedeutung verleiht, doch zurücklassen mußte. Um nun aber doch jene Begriffe zu begründen, geht er so weit, zu verlangen, daß der Begriff der Pflicht selbst auch der Grund der Erfüllung dieser, also das *V e r p f l i c h t e n d e* sei. Eine Handlung, sagt er (S. 11; — K., S. 18), habe erst dann ächten moralischen Werth, wann sie lediglich aus *P f l i c h t*, und bloß um der *P f l i c h t* Willen geschehe, ohne irgend eine Neigung zu ihr. Der Werth des Charakters hebe

§. 19, der moralische Werth einer Handlung durchaus nicht in der Absicht liegen, in der sie geschah, sondern in der Maxime, die man befolgte. Wogegen ich zu bedenken gebe, daß die Absicht allein über moralischen Werth, oder Unwerth einer That entscheidet, weshalb die selbe That, je nach ihrer Absicht, verwerflich, oder lobenswerth seyn kann. Daher auch, so oft unter Menschen eine Handlung von irgend moralischem Belange diskutirt wird, Jeder nach der Absicht forscht und nach dieser allein die Handlung beurtheilt; wie auch andrerseits mit der Absicht allein Jeder sich rechtfertigt, wenn er seine Handlung mißdeutet sieht, oder sich entschuldigt, wenn sie einen nachtheiligen Erfolg gehabt.

Seite 14; — R., §. 20, erhalten wir endlich die Definition des Grundbegriffes der ganzen Kantischen Ethik, der Pflicht: sie sei „die Nothwendigkeit einer Handlung, aus Achtung vor dem Gesetze“. — Aber was nothwendig ist, das geschieht und ist unausbleiblich; hingegen die Handlungen aus reiner Pflicht bleiben nicht nur meistens aus; sondern sogar gesteht Kant selbst, §. 25; — R., §. 28, daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, gar keine sichere Beispiele habe; — und §. 26; — R., §. 29, „es sei schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit Gewißheit auszumachen, wo eine pflichtgemäße Handlung lediglich auf der „Vorstellung der Pflicht beruht habe“, und ebenso §. 28; — R., §. 30, und §. 49; — R., §. 50. In welchem Sinn kann denn einer solchen Handlung Nothwendigkeit beigelegt werden? Da es billig ist, einen Autor stets auf das günstigste auszulegen, wollen wir sagen, daß seine Meinung dahin geht, eine pflichtgemäße Handlung sei objektiv nothwendig, aber subjektiv zufällig. Allein gerade das ist nicht so leicht gedacht, wie gesagt: wo ist denn das Objekt dieser objektiven Nothwendigkeit, deren Erfolg in der objektiven Realität meistens und vielleicht immer ausbleibt? Bei aller Billigkeit der Auslegung kann ich doch nicht umhin zu sagen,

weise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre, durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das $\delta\tau$ der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen ist das $\delta\iota\omega\tau$ der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Verlobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußeren Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden. Wie in allen Wissenschaften sollte man auch in der Ethik das $\delta\tau$ vom $\delta\iota\omega\tau$ deutlich unterscheiden. Die meisten Ethiker verwischen hingegen geflissentlich diesen Unterschied: wahrscheinlich weil das $\delta\tau$ so leicht, das $\delta\iota\omega\tau$ hingegen so entsetzlich schwer anzugeben ist: daher man gern die Armuth auf der einen Seite durch den Reichthum auf der andern zu kompensiren und, mittelst Zusammenfassung beider in einen Satz, eine glückliche Vermählung der $\Pi\epsilon\upsilon\alpha$ mit dem $\Pi\omicron\varsigma$ zu Stande zu bringen sucht. Meistens geschieht dies dadurch, daß man das Jedem wohlbekannte $\delta\tau$ nicht in seiner Einfachheit ausspricht, sondern es in eine künstliche Formel zwingt, aus der es erst als Konklusion gegebener Prämissen geschlossen werden muß; wobei dann dem Leser zu Muth wird, als hätte er nicht bloß die Sache, sondern auch den Grund der Sache erfahren. Hievon kann man sich an den meisten allbekannten Moralprincipien leicht überzeugen. Da nun aber ich, im folgenden Theil, dergleichen Kunststücke nicht auch vorhabe, sondern ehrlich zu verfahren und nicht das Princip der Ethik zugleich als ihr Fundament geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu sondern gedenke; so will ich jenes $\delta\tau$, also das Princip, den Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind, in so verschiedene Formen sie ihn auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachsten und reinsten halte: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Dies ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich ab-

mühen, das gemeinsame Resultat ihrer so verschiedenartigen Deductionen: es ist das $\delta\tau$, zu welchem das $\delta\iota\omega\tau$ noch immer gesucht wird, die Folge, zu der man den Grund verlangt, folglich selbst erst das Datum, zu welchem das Quaesitum das Problem jeder Ethik, wie auch der vorliegenden Preisfrage ist. Die Lösung dieses Problems wird das eigentliche Fundament der Ethik liefern, welches man, wie den Stein der Weisen, seit Jahrtausenden sucht. Daß aber das Datum, das $\delta\tau$, das Princip, wirklich seinen reinsten Ausdruck an obiger Formel hat, ist daraus ersichtlich, daß diese zu jedem andern Moralprincip sich als Konklusion zu den Prämissen, also als das, wohin man eigentlich will, verhält; so daß jedes andere Moralprincip als eine Umschreibung, ein indirekter oder verblümter Ausdruck, jenes einfachen Satzes anzusehen ist. Dies gilt z. B. selbst von dem für einfach gehaltenen, trivialen Grundsatz: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris**), dessen Mangel, daß er bloß die Rechts- und nicht die Tugendpflichten ausdrückt, durch eine Wiederholung ohne Non und ne leicht abzuheben ist. Denn auch er will alsdann eigentlich sagen: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*; führt aber auf einem Umweg dahin, und gewinnt dadurch das Ansehen, als hätte er auch den Realgrund, das $\delta\iota\omega\tau$ jener Vorschrift gegeben; was doch nicht der Fall ist, da daraus, daß ich nicht will, daß mir etwas geschehe, keineswegs folgt, daß ich es Andern nicht thun solle. Das Selbe gilt von jedem bisher aufgestellten Princip oder obersten Grundsatz der Moral.

Wenn wir jetzt zurückkehren zu unserer obigen Frage: wie lautet denn das Gesetz, in dessen Befolgung, nach Kant, die Pflicht besteht; und worauf ist es gegründet? — so werden wir finden, daß auch Kant das Princip der Moral mit dem Fundament derselben auf eine sehr künstliche Weise eng verknüpft hat. Ich erinnere nunmehr an die schon

*) Hugo Grotius führt ihn auf Kaiser Severus zurück.

anfangs in Erwägung genommene Forderung Kants, daß das Moralprincip rein a priori und rein formal, ja, ein synthetischer Satz a priori seyn soll, und daher keinen materialen Inhalt haben und auf gar nichts Empirischem, d. h. weder auf etwas Objectivem in der Außenwelt, noch auf etwas Subjektivem im Bewußtseyn, dergleichen irgend ein Gefühl, Neigung, Trieb wäre, beruhen darf. Kant war sich der Schwierigkeit dieser Aufgabe deutlich bewußt; da er S. 60; — K., S. 53, sagt: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest seyn soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf Erden an Etwas hängt, oder woran gestützt wird.“ Um so mehr müssen wir mit Spannung der Lösung der Aufgabe, die er sich selbst gestellt hat, entgegen sehen und begierig erwarten, wie nun Etwas aus Nichts werden, d. h. aus rein apriorischen Begriffen, ohne allen empirischen und materialen Inhalt, die Gesetze des materialen, menschlichen Handelns hervorsciiren sollen; — ein Proceß, als dessen Symbol wir jenen chemischen betrachten können, vermöge dessen aus drei unsichtbaren Gasen (Azot, Hydrogen, Chlor), also im scheinbar leeren Raum, vor unsern Augen fester Salmiak entsteht. — Ich will aber den Proceß, durch welchen Kant diese schwierige Aufgabe löst, deutlicher, als er selbst gewollt oder gekonnt hat, darlegen. Dies möchte um so nöthiger seyn, als derselbe selten recht verstanden zu seyn scheint. Denn fast alle Kantianer sind in den Irrthum gerathen, daß Kant den kategorischen Imperativ unmittelbar als eine Thatsache des Bewußtseyns aufstelle: dann wäre er aber anthropologisch, durch Erfahrung, wenngleich innere, also empirisch begründet; welches der Ansicht Kants schnurstracks entgegenläuft und von ihm wiederholentlich abgewiesen wird. Daher sagt er S. 48; — K., S. 44: „es sei nicht empirisch auszumachen, ob es überall irgend einen solchen kategorischen Imperativ gebe“; wie auch S. 49; — K., S. 45: „die Möglichkeit des kategorischen Imperativs sei ganz

a priori zu untersuchen; da uns hier nicht der Vortheil zu Statten komme, daß dessen Wirklichkeit in der Erfahrung gegeben sei“. Aber schon sein erster Schüler, Reinhold, ist in jenem Irrthum befangen, da er in seinen „Beiträgen zur Uebersicht der Philosophie am Anfange des 19. Jahrhunderts“, Heft 2, S. 21, sagt: „Kant nimmt das Moralgesetz als ein unmittelbar gewisses Faktum, als ursprüngliche Thatsache des moralischen Bewußtseyns an.“ Hätte aber Kant den kategorischen Imperativ als Thatsache des Bewußtseyns, mithin empirisch begründen wollen; so würde er nicht ermangelt haben, ihn wenigstens als solche nachzuweisen. Aber nirgends findet sich dergleichen. Meines Wissens geschieht das erste Auftreten des kategorischen Imperativs in der Kritik der reinen Vernunft (S. 802 der ersten und S. 830 der fünften Auflage), wo derselbe unangemeldet und mit dem vorhergegangenen Satze nur durch ein völlig unberechtigtes „Daher“ zusammenhängend, ganz ex nunc auftritt. Förmlich eingeführt wird er zuerst in der hier von uns in besondere Betrachtung genommenen „Grundlage zur Metaphysik der Sitten“, und zwar ganz auf apriorischem Wege, durch eine Deduktion aus Begriffen. Hingegen eine im fünften Heft der eben genannten, für die kritische Philosophie so wichtigen Zeitschrift Reinholds befindliche „Formula concordiae des Criticismus“ stellt S. 122 sogar folgenden Satz auf: „Wir unterscheiden das moralische Selbstbewußtseyn von der Erfahrung, mit welcher dasselbe, als eine ursprüngliche Thatsache, über welche kein Wissen hinausgehen kann, im menschlichen Bewußtseyn verbunden ist, und wir verstehen unter jenem Selbstbewußtseyn das unmittelbare Bewußtseyn der Pflicht, d. h. der Nothwendigkeit, die von Lust und Unlust unabhängige Gesetzmäßigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtschnur der Willenshandlungen anzunehmen.“ — Da hätten wir freilich einen erschrecklichen Satz, ja, und der auch was sagt.“ (Schiller.) Aber im Ernst: zu welcher unver-

§. 7

Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik

Nachdem ich im vorigen Paragraph die eigentliche Gr u n d s a t z e der Kantischen Ethik geprüft habe, gehe ich jetzt zu dem auf diesem Fundament ruhenden, mit ihm aber genau verbundenen, ja, verwachsenen obersten Grundsatz der Moral. Wir erinnern uns, daß er lautete: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich w o l l e n k a n n s t , daß sie als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte.“ — Sehen wir darüber hinweg, daß es ein sonderbares Verfahren ist, Dem, der angenommenermaßen ein Gesetz für sein Thun und Lassen sucht, den Bescheid zu ertheilen, er solle gar erst eines für das Thun und Lassen aller möglichen vernünftigen Wesen suchen; und bleiben wir bei der Thatfache stehen, daß jene von K a n t aufgestellte Grundregel offenbar noch nicht das Moralprincip selbst ist, sondern erst eine heuristische Regel dazu, d. h. eine Anweisung, wo es zu suchen sei; also gleichsam zwar noch nicht baares Geld, aber eine sichere Anweisung. Wer nun ist es eigentlich, der diese realisiren soll? Die Wahrheit gleich heraus zu sagen: ein hier sehr unerwarteter Zahlmeister: — Niemand anders als der E g o i s m u s ; wie ich sogleich deutlich zeigen werde. X x

Also die Maxime selbst, von der ich w o l l e n k a n n , daß nach ihr Alle handelten, wäre erst das wirkliche Moralprincip. Mein W o l l e n k ö n n e n ist die Angel, um welche die gegebene Weisung sich dreht. Aber was k a n n ich denn eigentlich wollen, und was nicht? Offenbar bedarf ich, um zu bestimmen, was ich in der besagten Hinsicht wollen kann, wieder eines Regulativs: und an diesem hätte ich allererst den Schlüssel zu der, gleich einem versiegelten Befehl gegebenen Weisung. Wo ist nun dieses Regulativ zu suchen? — Unmöglich irgendwo anders, als in meinem Egoismus, dieser nächsten, stets bereiten, ursprünglichen und lebendigen Norm aller Willensakte, die vor jedem Moralprincip wenigstens das jus primi occupantis

voraus hat. — Die in Kant's oberster Regel enthaltene Anweisung zur Auffindung des eigentlichen Moralprinzips beruht nämlich auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß ich nur das wollen kann, wobei ich mich am besten stehe. Da ich nun, bei der Feststellung einer allgemein zu befolgenden Maxime nothwendig mich nicht bloß als den alle Mal aktiven, sondern auch als den eventualiter und zu Zeiten passiven Theil betrachten muß; so entscheidet, von diesem Standpunkt aus, mein Egoismus sich für Gerechtigkeit und Menschenliebe: nicht weil er sie zu üben, sondern weil er sie zu erfahren Lust hat, und im Sinne jenes Geizhalses, der, nach angehörter Predigt über Wohlthätigkeit, ausruft:

„Wie gründlich ausgeführt, wie schön! —

„ — Fast möcht' ich betteln gehn.“

Diesen unentbehrlichen Schlüssel zu der Weisung, in welcher Kant's oberster Grundsatz der Moral besteht, kann er nicht umhin, auch selbst hinzuzufügen: jedoch thut er dies nicht so gleich, bei Aufstellung desselben, als welches Anstoß geben könnte; sondern in anständiger Entfernung davon und tiefer im Text, damit es nicht in die Augen springe, daß hier, trotz den erhabenen Anstalten a priori, eigentlich der Egoismus auf dem Richterstuhl sitzt und den Ausschlag giebt, und nachdem er, vom Gesichtspunkt der eventualiter passiven Seite aus, entscheidet, dies für die aktive geltend gemacht wird. Also S. 19; — K., S. 24, heißt es: „daß ich ein allgemeines Gesetz, „zu lügen, nicht wollen könne, weil man mir dann nicht „würde“. — S. 55; — K., S. 49: „Die Allgemeinheit eines „Gesetzes, daß Jeder, was ihm einfällt, versprechen könne, mit „dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und „den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich „machen; indem Niemand glauben würde.“ — S. 56; — K., S. 50, heißt es in Beziehung auf die Maxime der Lieblosigkeit: „Ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich „selbst widersprechen, indem doch Fälle sich ereignen

„können, wo er Anderer Liebe und Theilnahme bedarf „und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des „Veistandes, den er sich wünscht, rauben würde.“ — Ebenfalls in der Kritik der praktischen Vernunft, Th. I, B. 1, Hauptst. 2, S. 123; — K., S. 192: „Wenn Jeder „Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und Du „gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge; „würdest Du darin wohl mit Einstimmung Deines Willens „seyn?“ — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre die Antwort. Diese Stellen erklären genugsam, in welchem Sinn das „Wollen können“ in Kant's Moralprinzip zu verstehen sei. Aber am allerdeutlichsten ist diese wahre Verwandniß des Kantischen Moralprinzips ausgesprochen in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“, S. 30: „Denn Jeder wünscht, daß ihm geholfen „werde. Wenn er aber seine Maxime, Andern nicht helfen „zu wollen, laut werden ließe; so würde Jeder befugt „seyn, ihm Weistand zu versagen. Also widerstreitet die „eigennützige Maxime sich selbst.“ Befugt seyn, heißt es, Befugt seyn! Also hier ist so deutlich, wie nur immer möglich, ausgesprochen, daß die moralische Verpflichtung ganz und gar auf vorgesezter Reciprocität beruhe, folglich schlechthin egoistisch ist und vom Egoismus ihre Auslegung erhält, als welcher, unter der Bedingung der Reciprocität, sich klüglich zu einem Kompromiß versteht. Zur Begründung des Prinzips des Staatsvereins wäre das tauglich, aber nicht zu der des Moralprinzips. Wenn daher in der „Grundlegung“, S. 81; — K., S. 67, gesagt wird: „Das „Princip: Handle jederzeit nach der Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes Du zugleich wollen kannst, — ist die einzige „Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst in „Widerstreit seyn kann;“ — so ist die wahre Auslegung des Wortes Widerstreit diese, daß wenn ein Wille die Maxime der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit sanctionirt hätte,

er nachmals, wenn er eventualiter der leidende Theil würde, sie revociren und dadurch sich widersprechen würde.

Aus dieser Erklärung ist vollkommen klar, daß jene Kantische Grundregel nicht, wie er unablässig behauptet, ein kategorischer, sondern in der That ein hypothetischer Imperativ ist, indem demselben stillschweigend die Bedingung zum Grunde liegt, daß das für mein Handeln aufzustellende Gesetz, indem ich es zum allgemeinen erhebe, auch Gesetz für mein Leiden wird, und ich unter dieser Bedingung, als der eventualiter passive Theil, Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit allerdings nicht wollen kann. Hebe ich aber diese Bedingung auf und denke mich, etwan im Vertrauen auf meine überlegenen Geistes- und Leibeskraft, stets nur als den aktiven und nie als den passiven Theil, bei der zu erwählenden allgemein gültigen Maxime; so kann ich, vorausgesetzt, daß es kein anderes Fundament der Moral, als das Kantische, gebe, sehr wohl Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit als allgemeine Maxime wollen, und demnach die Welt regeln

upon the simple plan,
That they should take, who have the power,
And they should keep, who can*).

Wordsworth.

Also zu dem im vorigen Paragraph dargelegten Mangel an realer Begründung des Kantischen obersten Grundsatzes der Moral gesellt sich, Kant's ausdrücklicher Versicherung zuwider, die versteckte hypothetische Beschaffenheit desselben, vermöge deren er sogar auf bloßen Egoismus basirt ist, als welcher der geheime Ausleger der in demselben gegebenen Weisung ist. Hiezu kommt nun ferner, daß er, bloß als Formel betrachtet, nur eine Umschreibung, Einkleidung, ver-

*) „Nach diesem simplen Plan,
Daß nehmen soll, wer es vermag,
Behalten soll, wer kann.“

blümter Ausdruck der allbekannten Regel quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris ist, wenn man nämlich diese, indem man sie ohne non und ne wiederholt, von dem Makel befreit, allein die Rechts- und nicht die Liebespflichten zu enthalten. Denn offenbar ist dieses die Maxime, nach der ich (versteht sich mit Rücksicht auf eine möglicherweise passive Rolle, mithin auf meinen Egoismus) allein wollen kann, daß Alle handeln. Diese Regel quod tibi fieri etc. ist aber selbst wieder nur eine Umschreibung, oder, wenn man will, Prämisse, des von mir als der einfachste und reinste Ausdruck der von allen Moralsystemen einstimmig geforderten Handlungsweise, aufgestellten Satzes: Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva. Dieser ist und bleibt der wahre reine Inhalt aller Moral. Aber worauf er sich gründe? was es sei, das dieser Forderung Kraft ertheilt? Dies ist das alte, schwere Problem, welches auch heute uns wieder vorliegt. Denn von der andern Seite schreiet mit lauter Stimme der Egoismus: Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede: ja, die Bosheit giebt die Variante: Imo omnes, quantum potes, laede. Diesem Egoismus, und der Bosheit dazu, einen ihnen gewachsenen und sogar überlegenen Kämpfen entgegen zu stellen, — das ist das Problem aller Ethik. Heic Rhodus, heic salta! —

Kant gedenkt, S. 57; — K., S. 80, sein aufgestelltes Moralprincip noch dadurch zu bewähren, daß er die längst erkannte und allerdings im Wesen der Moralität gegründete Eintheilung der Pflichten in Rechtspflichten (auch genannt vollkommene, unerlässliche, engere Pflichten) und in Tugendpflichten (auch genannt unvollkommene, weitere, verdienstliche, am besten aber Liebespflichten) daraus abzuleiten unternimmt. Allein der Versuch fällt so gezwungen und offenbar schlecht aus, daß er stark wider das aufgestellte oberste Princip zeugt. Da sollen nämlich die Rechtspflichten auf einer Maxime beruhen, deren Gegentheil, als allgemeines Naturgesetz genommen, gar nicht ein Mal ohne Widerspruch gedacht werden könne; die Tugendpflichten aber auf einer Maxime, deren Gegentheil

jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst.“ — Allein ich muß geradezu sagen, daß „als Zweck an sich selbst existiren“ ein Ungeheuer, eine contradiction in adjecto ist. Zweck seyn, bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck ist es nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck, d. h., wie gesagt, dessen directes Motiv er ist. Nur in dieser Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn, und verliert diesen, sobald er aus ihr herausgerissen wird. Diese ihm wesentliche Relation schließt aber nothwendig alles „An sich“ aus. „Zweck an sich“ ist gerade wie „Freund an sich — Feind an sich, — Oheim an sich, — Nord oder Ost an sich, — Oben oder Unten an sich“ u. dgl. m. Im Grunde aber hat es mit dem „Zweck an sich“ die selbe Verwandniß wie mit dem „absoluten Soll“: beiden liegt heimlich, sogar unbewußt, der selbe Gedanke als Bedingung zu Grunde: der theologische. — Nicht besser steht es mit dem „absoluten Werth“, der solchem angeblichen, aber undenklichen Zweck an sich zu kommen soll. Denn auch diesen muß ich, ohne Gnade, als contradiction in adjecto stempeln. Jeder Werth ist eine Vergleichungsgröße, und sogar steht er nothwendig in doppelter Relation: denn erstlich ist er relativ, indem er für Jemanden ist, und zweitens ist er komparativ, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geschätzt wird, ist. Aus diesen zwei Relationen hinausgesetzt, verliert der Begriff Werth allen Sinn und Bedeutung. Dies ist zu klar, als daß es noch einer weitem Auseinandersetzung bedürfte. — Wie nun jene zwei Definitionen die Logik beleidigen, so beleidigt die ächte Moral der Satz (S. 65; — R., S. 56), daß die vernünftigen Wesen (also die Thiere) Sachen wären und daher auch bloß als Mittel, die nicht zugleich Zweck sind, behandelt werden dürften. In Uebereinstimmung hiemit wird, in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre“, §. 16, ausdrücklich gesagt: „Der Mensch kann keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen“; und dann heißt es §. 17: „Die grausame Behandlung der

„Thiere ist der Pflicht des Menschen gegen sich selbst entgegen; weil sie das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abstumpft, wodurch eine der Moralität im Verhältniß zu andern Menschen sehr diensame, natürliche Anlage geschwächt wird.“ — Also bloß zur Uebung soll man mit Thieren Mitleid haben, und sie sind gleichsam das pathologische Phantom zur Uebung des Mitleids mit Menschen. Ich finde, mit dem ganzen nicht-islamisirten (d. h. nicht-judaisirten) Asien, solche Sätze empörend und abscheulich. Zugleich zeigt sich hier abermals, wie gänzlich diese philosophische Moral, die, wie oben dargelegt, nur eine verkleidete theologische ist, eigentlich von der biblischen abhängt. Weil nämlich (was von weiterhin) die christliche Moral die Thiere nicht berücksichtigt; so sind diese sofort auch in der philosophischen Moral vogelfrei, sind bloße „Sachen“, bloße Mittel zu beliebigen Zwecken, also etwan zu Vivisektionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitschen vor dem unbeweglichen Steinfarren u. dgl. — Psui! über eine solche Varias, Eschambalas- und Melchias-Moral, — die das ewige Wesen erkennt, welches in Allem, was Leben hat, da ist, und aus allen Augen, die das Sonnenlicht sehen, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervorleuchtet. Aber jene Moral kennt und berücksichtigt allein die eigene werthe Species, deren Merkmal Vernunft ihr die Bedingung ist, unter welcher ein Wesen Gegenstand moralischer Berücksichtigung seyn kann.

Auf so holperichem Wege, ja, per fas et nefas, gelangt dann Kant zum zweiten Ausdruck des Grundprinzips seiner Ethik: „Handle so, daß Du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zu gleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ Auf sehr künstliche Weise und durch einen weiten Umweg ist hiemit gesagt: „Berücksichtige nicht Dich allein, sondern auch die Andern.“ und dieses wiederum ist eine Umschreibung des Satzes Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, welcher, wie gesagt, selbst wieder nur die Prämissen enthält zu der Konklus-

und das was ich hier der Kallig. Temp.
für alle vernünftigen Wesen überaus
Selbstung herauskommt!

bei Andern voraussetzen, zeigt sich an Mancherlei, z. B. daran, daß wenn wir von Jemanden Auskunft oder Rath verlangen, wir alles Vertrauen zu seinen Aussagen verlieren, sobald wir entdecken, daß er irgend ein, wenn auch nur kleines oder entferntes Interesse bei der Sache haben könnte. Denn da setzen wir sogleich voraus, er werde uns zum Mittel seiner Zwecke machen, und seinen Rath daher nicht seiner Einsicht, sondern seiner Absicht gemäß ertheilen; selbst wenn jene auch noch so groß und diese noch so klein seyn sollte. Denn wir wissen nur zu wohl, daß eine Rubiklinie Absicht mehr wiegt, als eine Rubikruthe Einsicht. Andererseits wird in solchem Falle, bei unserer Frage: „Was soll ich thun?“ dem Andern oft gar nichts Anderes einfallen, als was wir seinen Zwecken gemäß zu thun hätten, dieses also wird er alsdann, ohne an unsere Zwecke auch nur zu denken, sogleich und wie mechanisch antworten, indem sein Wille unmittelbar die Antwort diktiert, ehe nur die Frage zum Forum seines wirklichen Urtheils gelangen konnte, und er also uns seinen Zwecken gemäß zu lenken sucht, ohne sich dessen auch nur bewußt zu werden, sondern selbst vermeinend aus Einsicht zu reden, während aus ihm nur die Absicht redet; ja, er kann hierin so weit gehen, ganz eigentlich zu lügen, ohne es selbst zu merken. So überwiegend ist der Einfluß des Willens über den der Erkenntniß. Demzufolge ist darüber, ob Einer aus Einsicht oder aus Absicht redet, nicht einmal das Zeugniß seines eigenen Bewußtseyns gültig, meistens aber das seines Interesses. Einen andern Fall zu nehmen: wer von Feinden verfolgt, in Todesangst, einen ihm begegnenden Tabuletkrämer nach einem Seitenwege fragt, kann erleben, daß dieser ihm die Frage entgegnet: „Ob er von seiner Waare nichts brauchen könne?“ — Damit soll nicht gesagt seyn, daß es sich stets so verhalte: vielmehr wird allerdings mancher Mensch am Wohl und Wehe des Andern unmittelbar wirklichen Antheil nehmen, oder, in Kants Sprache, ihn als Zweck und nicht als Mittel ansehen. Wie nahe oder fern nun aber jedem Einzelnen der Gedanke

liegt, den Andern, statt wie gewöhnlich als Mittel ein Mal als Zweck zu betrachten, — dies ist das Maaß der großen ethischen Verschiedenheit der Charaktere: und worauf es hiebei in letzter Instanz ankomme, — das wird eben das wahre Fundament der Ethik seyn, zu welchem ich erst im folgenden Theile schreite.

Kant hat also, in seiner zweiten Formel, den Egoismus und dessen Gegentheil durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet; welchen Glanzpunkt ich um so lieber hervorgehoben und durch Erläuterung in helles Licht gestellt habe, als ich im Uebrigen von der Grundlage seiner Ethik nur wenig gelten lassen kann.

Die dritte und letzte Form, in der Kant sein Moralprincip aufgestellt, ist die Autonomie des Willens: „Der Wille „jedes vernünftigen Wesens ist allgemein gesetzgebend für alle „vernünftigen Wesen.“ Dies folgt freilich aus der ersten Form. Aus der gegenwärtigen soll nun aber (laut S. 71; — K., S. 60) hervorgehen, daß das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen Imperativs dieses sei, daß beim Wollen aus Pflicht der Wille sich von allem Interesse lossage. Alle früheren Moralprincipien wären deshalb verunglückt, „weil sie den Handlungen immer, sei es als Zwang oder Reiz, ein Interesse zum Grund legten, dies mochte nun ein eigenes, oder ein fremdes Interesse seyn“ (S. 73; — K., S. 62) (auch ein fremdes, welches wohl zu merken bitte). „Hingegen ein allgemein gesetzgebender Wille schreibe Handlungen aus Pflicht vor, die sich auf gar kein Interesse gründen.“ Jetzt aber bitte ich zu bedenken, was das eigentlich sagen will: in der That nichts Geringeres, als ein Wollen ohne Motiv, also eine Wirkung ohne Ursache. Interesse und Motiv sind Wechselbegriffe: heißt nicht Interesse quod mea, interest, woran mir gelegen ist? Und ist dies nicht überhaupt Alles, was meinen Willen anregt und bewegt? Was ist folglich ein Interesse Anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo also

ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Interesse: wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich so wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann. Dies werde ich gelehrten Lesern doch nicht erst zu demonstrieren brauchen. Hieraus aber folgt, daß jede Handlung, da sie nothwendig ein Motiv haben muß, auch nothwendig ein Interesse voraussetzt. Kant aber stellt eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf, welche ohne alles Interesse, d. h. ohne Motiv vor sich gehen. Und dies sollten die Handlungen der Gerechtigkeit und Menschentiebe seyn! Zur Widerlegung dieser monströsen Annahme bedurfte es nur der Zurückführung derselben auf ihren eigentlichen Sinn, der durch das Spiel mit dem Worte Interesse versteckt war. — Inzwischen feiert Kant (S. 74 fg.; — K., S. 62) den Triumph seiner Autonomie des Willens, in der Aufstellung eines moralischen Utopiens, unter dem Namen eines Reiches der Zwecke, welches bevölkert ist von lauter vernünftigen Wesen in abstracto, die sammt und sonders beständig wollen, ohne irgend etwas zu wollen (d. i. ohne Interesse): nur dieses Eine wollen sie: daß Alle stets nach einer Maxime wollen (d. i. Autonomie). *Difficile est, satiram non scribere.*

Aber noch auf etwas Anderes, von beschwerlicheren Folgen, als dieses kleine unschuldige Reich der Zwecke, welches man, als vollkommen harmlos, ruhig liegen lassen kann, leitet Kant seine Autonomie des Willens, nämlich auf den Begriff der Würde des Menschen. Diese nämlich beruht bloß auf dessen Autonomie, und besteht darin, daß das Gesetz, dem er folgen soll, von ihm selbst gegeben ist, — also er zu demselben in dem Verhältniß steht, wie die konstitutionellen Unterthanen zu dem ihrigen. — Das möchte als Ausschmückung des Kantischen Moralsystems immerhin da stehen. Allein dieser Ausdruck „Würde des Menschen“ ein Mal von Kant ausgesprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rath- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigstens doch irgend etwas

sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponirenden Ausdruck „Würde des Menschen“ versteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leser sich gern mit einer solchen Würde angethan sehen und demnach damit zufrieden gestellt seyn würde*). Wir wollen jedoch auch diesen Begriff etwas näher untersuchen und auf Realität prüfen. — Kant (S. 79; — K., S. 66) definirt Würde als „einen unbedingten, unvergleichbaren Werth“. Dies ist eine Erklärung, die durch ihren erhabenen Klang dermaassen imponirt, daß nicht leicht Einer sich untersteht, heranzutreten, um sie in der Nähe zu untersuchen, wo er dann finden würde, daß eben auch sie nur eine hohle Hyperbel ist, in deren Innerem, als nagender Wurm, die contradictio in adjecto nistet. Jeder Werth ist die Schätzung einer Sache im Vergleich mit einer andern, also ein Vergleichungsbegriff, mithin relativ, und diese Relativität macht eben das Wesen des Begriffes Werth aus. Schon die Stoiker haben (nach Diog. Laert., L. VII, c. 106) richtig gelehrt: τὴν δὲ ἀξίαν εἶναι ἀμοιβὴν δοκιμάστου, ἣν ἂν ὁ ἐμπειρὸς τῶν πραγμάτων τάξῃ. ὅμοιον εἶπεῖν, ἀμείβεσθαι πυροῦς πρὸς τὰς σὺν ἡμῶν κριθάς (existimationem esse probati remunerationem, quamcunque statuerit peritus rerum; quod hujusmodi est, ac si dicas, commutare cum hordeo, adjecto mulo, triticum). Ein unvergleichbarer, unbedingter, absoluter Werth, dergleichen die Würde seyn soll, ist demnach, wie so Vieles in der Philosophie, die mit Worten gestellte Aufgabe zu einem Gedanken, der sich gar nicht denken läßt, so wenig wie die höchste Zahl, oder der größte Raum.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,

Da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein.“

So war denn auch hier an der „Würde des Menschen“ ein

*) Der Erste, der den Begriff der „Würde des Menschen“ ausdrücklich und ausschließlich zum Grundstein der Ethik gemacht und diese demnach ausgeführt hat, scheint gewesen zu seyn G. W. Bloß, in seiner „Neuen Grundlegung der Philosophie der Sitten“, 1802.

sich zu Kant's Zeiten noch nicht so, wie seitdem, signalisirt: und außerdem war gerade die Ethik das am wenigstens zum Scherzen geeignete Thema. Wir müssen also bei der Uebersetzung stehen bleiben, daß, was weder als möglich begriffen, noch als wirklich nachgewiesen werden kann, keine Beglaubigung seines Daseyns hat. — Wenn wir nun aber auch nur versuchen, es bloß mittelst der Phantasie zu erfassen und uns einen Menschen vorzustellen, dessen Gemüth von einem in lauter kategorischen Imperativen redenden abso-
luten Soll, wie von einem Dämon besessen wäre, der, den Neigungen und Wünschen desselben entgegen, dessen Handlungen beständig zu lenken verlangte; — so erblicken wir hierin kein richtiges Bild der Natur des Menschen, oder der Vorgänge unseres Innern: wohl aber erkennen wir ein ersündestes Substitut der theologischen Moral, zu welcher es sich verhält, wie ein hölzernes Wein zu einem lebendigen.

Unser Resultat ist also, daß die Kantische Ethik, so gut wie alle früheren, jedes sichern Fundaments entbehrt. Sie ist, wie ich durch die gleich Anfangs angestellte Prüfung ihrer imperativen Form gezeigt habe, im Grunde nur eine Umkehrung der theologischen Moral und eine Vermummung derselben in sehr abstrakte und scheinbar a priori gefundene Formeln. Diese Vermummung mußte um so künstlicher und unkenntlicher seyn, als Kant dabei zuverlässig sogar sich selber täuschte, und wirklich vermeinte, die offenbar nur in der theologischen Moral einen Sinn habenden Begriffe des Pflichtgebots und des Geses unabhängig von aller Theologie feststellen und auf reine Erkenntniß a priori gründen zu können: wogegen ich genugsam nachgewiesen habe, daß jene Begriffe bei ihm, jedes realen Fundaments entbehrend, frei in der Luft schweben. Unter seinen eigenen Händen entschleiert sich denn auch gegen das Ende die verlarvte theologische Moral, in der Lehre vom höchsten Gut, in den Postulaten der praktischen Vernunft und endlich in der Moralthologie. Doch hat Alles dieses

weder ihn noch das Publikum über den wahren Zusammenhang der Sache enttäuscht: vielmehr freueten beide sich, alle diese Glaubensartikel jetzt durch die Ethik (wenn gleich nur idealiter und zum praktischen Behuf) begründet zu sehen. Denn sie nahmen treuherzig die Folge für den Grund und den Grund für die Folge, indem sie nicht sahen, daß jener Ethik alle diese angeblichen Folgerungen aus ihr schon als stillschweigende und versteckte, aber unumgänglich nöthige Voraussetzungen zum Grunde lagen.

Wenn mir jetzt, am Schlusse dieser scharfen und selbst den Leser anstrengenden Untersuchung, zur Aufheiterung, ein scherzhaftes, ja, frivoles Gleichniß gestattet seyn sollte; so würde ich Kant'en, in jener Selbstmystifikation, mit einem Manne vergleichen, der, auf einem Maskenball, den ganzen Abend mit einer maskirten Schönen buhlt, im Wahn, eine Eroberung zu machen; bis sie am Ende sich entlarvt und zu erkennen giebt — als seine Frau.

§. 9

Kants Lehre vom Gewissen

Die angeblich praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ ist offenbar am nächsten verwandt mit dem Gewissen, wiewohl von diesem erstlich darin wesentlich verschieden, daß der kategorische Imperativ, als gebietend, nothwendig vor der That spricht, das Gewissen aber eigentlich erst hinterher. Vor der That kann es höchstens indirekt sprechen, nämlich mittelst der Reflexion, welche ihm die Erinnerung früherer Fälle vorhält, wo ähnliche Thaten hinterher die Mißbilligung des Gewissens erfahren haben. Hierauf scheint mir sogar die Etymologie des Wortes Gewissen zu beruhen, indem nur das bereits Geschehene gewiß ist. Nämlich in jedem, auch dem besten Menschen steigen, auf äußern Anlaß, erregten Affekt, oder aus innerer Verstimmung, unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünsche auf: für

diese aber ist er moralisch nicht verantwortlich und dürfen sie sein Gewissen nicht belasten. Denn sie zeigen nur an, was der Mensch überhaupt, nicht aber was er, der sie denkt, zu thun fähig wäre. Denn andere Motive, die nur augenblicklich und mit jenen zugleich ins Bewußtseyn treten, stehen ihnen, bei ihm, entgegen; so daß sie nie zu Thaten werden können: daher sie der überstimmten Minorität einer beschließenden Versammlung gleichen. An den Thaten allein lernt ein Jeder sich selbst, so wie die Andern, empirisch kennen, und nur sie belasten das Gewissen. Denn sie allein sind nicht problematisch, wie die Gedanken, sondern, im Gegensatz hievon, gewiß, stehen unveränderlich da, werden nicht bloß gedacht, sondern gewußt. Mit dem lateinischen conscientia verhält es sich ebenso: es ist das Horazische conscire sibi, pallescere culpa. Ebenso mit συνείδησις. Es ist das Wissen des Menschen um Das, was er gethan hat. Zweitens, nimmt das Gewissen seinen Stoff stets aus der Erfahrung, welches der angebliche kategorische Imperativ nicht kann, da er rein a priori ist. — Inzwischen dürfen wir voraussetzen, daß Kants Lehre vom Gewissen auch auf jenen von ihm neu eingeführten Begriff Licht zurückwerfen werde. Die Hauptdarstellung desselben findet sich in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre“, S. 13, welche wenigen Seiten ich bei der jetzt folgenden Kritik derselben als vorliegend voraussetze.

Diese Kantische Darstellung des Gewissens macht einen höchst imposanten Eindruck, vor welchem man mit ehrfurchtsvoller Scheu stehen blieb und sich um so weniger getraute, dagegen etwas einzuwenden, als man befürchten mußte, seine theoretische Einrede mit einer praktischen verwechselt zu sehen und, wenn man die Richtigkeit der Kantischen Darstellung leugnete, für gewissenlos zu gelten. Nicht kann das nicht irre machen, da es sich hier um Theorie, nicht um Praxis handelt und nicht abgesehen ist auf Moral-Predigen, sondern auf strenge Prüfung der letzten Gründe der Ethik.

Zuvörderst bedient Kant sich durchweg lateinischer, juridischer Ausdrücke, die doch wenig geeignet scheinen, die geheimsten Regungen des menschlichen Herzens wiederzugeben. Aber diese Sprache und die juridische Darstellung behält er von Anfang bis zu Ende bei: sie scheint also der Sache wesentlich und eigen. Es wird uns da im Innern des Gemüthes ein vollständiger Gerichtshof vorgeführt, mit Proceß, Richter, Ankläger, Vertheidiger Urtheilsspruch. Verhielte sich nun wirklich der innere Vorgang so, wie Kant ihn darstellt; so müßte man sich wundern, daß noch irgend ein Mensch, ich will nicht sagen so schlecht, aber so dummsichern könnte, gegen das Gewissen zu handeln. Denn eine solche übernatürliche Anstalt ganz eigener Art in unserm Selbstbewußtseyn, ein solches verummtes Behmgericht im geheimnißvollen Dunkel unsern Innern, müßte Jedem ein Grausen und eine Deisdämonie einjagen, die ihn wahrlich abhielte, kurze, flüchtige Vortheile zu ergreifen, gegen das Verbot und unter den Drohungen übernatürlicher, sich so deutlich und so nahe ankündigender, furchtbarer Mächte. — In der Wirklichkeit hingegen sehen wir umgekehrt die Wirksamkeit des Gewissens allgemein für so schwach gelten, daß alle Völker darauf bedacht gewesen sind, ihr durch positive Religion zu Hülfe zu kommen, oder gar sie dadurch völlig zu ersetzen. Auch hätte, bei einer solchen Beschaffenheit des Gewissens, die gegenwärtige Preisfrage der Königl. Societät gar nie in den Sinn kommen können.

Bei näherer Betrachtung der Kantischen Darstellung finden wir jedoch, daß der imposante Effect derselben hauptsächlich dadurch erreicht wird, daß Kant der moralischen Selbstbeurtheilung eine Form als eigen und wesentlich beilegt, die dies ganz und gar nicht ist, sondern ihr nur ebenso angepaßt werden kann, wie jeder Andern, dem eigentlich Moralischen ganz fremden Ruminations dessen, was wir gethan haben und hätten anders thun können. Denn nicht nur wird ebenfalls das offenbar unächte, erkünstelte, auf bloßen Aberglauben ge-

gründete Gewissen, z. B. wenn ein Hindu sich vorwirft, zum Morde einer Kuh Anlaß gegeben zu haben, oder ein Jude sich erinnert, am Sabbath eine Pfeife im Hause geraucht zu haben, — die selbe Form des Anklagens, Bertheidigens und Nichtens gelegentlich annehmen; sondern sogar auch diejenige Selbstprüfung, welche von gar keinem ethischen Gesichtspunkte ausgeht, ja eher unmoralischer als moralischer Art ist, wird ebenfalls oft in solcher Form auftreten. So z. B. wenn ich für einen Freund, gutmüthiger aber unüberlegter Weise, mich verbürgt habe, und nun am Abend mir deutlich wird, welche schwere Verantwortlichkeit ich da auf mich genommen habe, und wie es leicht kommen könne, daß ich dadurch in großen Schaden gerathe, den die alte Weisheitspsalmist, *א, נָאֵפָא ד' אַתָּא!* mir prophezeit; da tritt ebenfalls in meinem Innern der Ankläger auf und auch ihm gegenüber der Advokat, der meine übereilte Verbürgung durch den Drang der Leidenschaft, der Verbindlichkeiten, durch die Unversänglichkeit der Ehre, ja durch Belobung meiner Gutmüthigkeit zu rechtfertigen sucht, und zuletzt auch der Richter, der unter dem Einflusse der Vernunft ein Urtheil „Dummer Streich!“ fällt, unter welchem ich mich in die Asche sinken sehe.

Und wie mit der von Kant beliebten Gerichtsform, so steht es auch mit dem größten Theil seiner übrigen Urtheile. Z. B. was er, gleich Anfangs des Paragraphs, vom Gewissen als diesem eigenthümlich sagt, gilt auch von jedem Skrupel ganz anderer Art: es kann ganz wörtlich verstanden werden vom heimlichen Bewußtseyn eines Rentniers, daß seine Ausgaben die Zinsen weit übersteigen, das Kapital angegriffen werde und allmählig dahinschmelzen müsse: „es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt: er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt“ u. s. w. — Nachdem er nun jene Gerichtsform als der Sache wesentlich geschildert und daher vom Anfang bis zum Ende beibehalten hat, benutzt er

hier kurz, aber doch im Wesentlichen angedeuteten Moralthologie keine objektive Geltung beizulegen, sondern sie nur als subjektiv nothwendige Form hinzustellen; dies spricht ihn nicht los von der Willkürlichkeit, mit der er sie, wenn auch nur als subjektiv nothwendig, konstruirt; da solches mittelst ganz ungegründeter Annahme geschieht.

So viel ist also gewiß, daß die ganze juridisch-dramatische Form, in der Kant das Gewissen darstellt und sie, als Eins mit der Sache selbst, durchweg und bis ans Ende beibehält, um endlich Folgerungen daraus zu ziehen, dem Gewissen völlig unwesentlich und keineswegs eigenthümlich ist. Vielmehr ist sie eine viel allgemeinere Form, welche die Ueberlegung jeder praktischen Angelegenheit leicht annimmt, und die hauptsächlich entspringt aus dem dabei meistens eintretenden Konflikt entgegen gesetzter Motive, deren Gewicht die reflektirende Vernunft successive prüft; wobei es gleichviel ist, ob diese Motive moralischer, oder egoistischer Art sind, und ob es eine Deliberation des noch zu Thunenden, oder eine Kuration des schon Vollzogenen betrifft. Entkleiden wir nun aber Kant's Darstellung von dieser ihr nur beliebig gegebenen dramatisch-juridischen Form; so verschwindet auch der sie umgebende Nimbus, nebst dem imposanten Effekt derselben, und bloß dies bleibt übrig, daß, beim Nachdenken über unsere Handlungen, uns bisweilen eine Unzufriedenheit mit uns selbst, von besonderer Art, anwandelt, welche das Eigene hat, nicht den Erfolg, sondern die Handlung selbst zu betreffen und nicht, wie jede andere, in der wir das Unkluge unsers Thuns bereuen, auf egoistischen Gründen zu beruhen; indem wir hier gerade damit unzufrieden sind, daß wir zu egoistisch gehandelt haben, zu sehr unser eigenes, zu wenig das Wohl Anderer berücksichtigt, oder wohl gar, ohne eigenen Vortheil, das Wehe Anderer, seiner selbst wegen, uns zum Zwecke gemacht haben. Daß wir darüber mit uns selbst unzufrieden seyn und uns betrüben können über Leiden, die wir nicht geliitten, sondern verursacht haben, dies ist die nackte That-

sache, und diese wird Niemand leugnen. Den Zusammenhang derselben mit der allein probehaltigen Basis der Ethik werden wir weiterhin untersuchen. Kant aber hat, wie ein kluger Sachwalter, aus dem ursprünglichen Faktum, durch Ausschmückung und Vergrößerung desselben, so viel als irgend möglich zu machen gesucht, um eine recht breite Basis für seine Moral und Moralthologie vorweg zu haben.

§. 10

Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter. — Theorie der Freiheit

Nachdem ich, im Dienste der Wahrheit, auf die Kantische Ethik Angriffe gethan habe, welche nicht, wie die bisherigen, nur die Oberfläche treffen, sondern sie in ihrem tiefsten Grunde unterwühlen, scheint mir die Gerechtigkeit zu fordern, daß ich nicht von ihr scheide, ohne Kant's größtes und glänzendes Verdienst um die Ethik in Erinnerung gebracht zu haben. Dieses besteht in der Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, welche er zuerst in der Kritik der reinen Vernunft (S. 533—554 der ersten und S. 561—582 der fünften Auflage) vorträgt, jedoch eine noch deutlichere Darstellung davon in der Kritik der praktischen Vernunft (vierte Auflage, S. 169—179; — K., S. 224—231) giebt.

Hobbes zuerst, dann Spinoza, dann Hume, auch Holbach im Syst. d. la nat., und endlich am ausführlichsten und gründlichsten Priestley, hatten die vollkommene und strenge Nothwendigkeit der Willensakte, bei eintretenden Motiven, so deutlich bewiesen und außer Zweifel gestellt, daß sie den vollkommen demonstirten Wahrheiten beizuzählen ist: daher nur Unwissenheit und Rohheit von einer Freiheit in den einzelnen Handlungen des Menschen, einem libero arbitrio indifferentiae, zu reden fortfahren konnte. Auch Kant nahm, in Folge der unwiderleglichen Gründe dieser Vorgänger, die

vollkommene Nothwendigkeit der Willensakte als eine ausgemachte Sache, an welcher kein Zweifel mehr obwalten konnte; wie dies alle die Stellen beweisen, in welchen er allein vom theoretischen Gesichtspunkt aus von der Freiheit redet. Dabei bleibt es jedoch wahr, daß unsere Handlungen von einem Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit begleitet sind, vermöge dessen wir sie als unser Werk erkennen und Jeder, mit untrüglicher Gewißheit, sich als den wirklichen Thäter seiner Thaten und für dieselben moralisch verantwortlich fühlt. Da nun aber die Verantwortlichkeit eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weise, voraussetzt; so liegt im Bewußtseyn der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit. Zur Lösung dieses aus der Sache selbst hervorgehenden Widerspruches ward nun Kants tiefsinnige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, welche der innerste Kern seiner ganzen Philosophie und eben deren Hauptverdienst ist, der endlich gefundene Schlüssel.

Das Individuum, bei seinem unveränderlichen, angeborenen Charakter, in allen seinen Aeußerungen durch das Gesetz der Causalität, die hier, als durch den Intellekt vermittelt, Motivation heißt, streng bestimmt, ist nur die Erscheinung. Das dieser zum Grunde liegende Ding an sich ist, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Succession und Vielheit der Akte, Eines und unveränderlich. Seine Beschaffenheit an sich ist der intelligible Charakter, welcher in allen Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Petschaft in tausend Siegeln, ausgeprägt, den in der Zeit und Succession der Akte sich darstellenden, empirischen Charakter dieser Erscheinung bestimmt, die daher in allen ihren Aeußerungen, welche von den Motiven hervorgerufen werden, die Konstanz eines Naturgesetzes zeigen muß; weshalb alle ihre Akte streng nothwendig erfolgen. Hiedurch war nun auch jene Unveränderlichkeit, jene unbiegsame Starrheit des empirischen Charakters jedes Menschen,

schaffenheit selbst sich kund giebt. Diese ist der empirische Charakter, hingegen dessen innerer, der Erfahrung nicht zugängliche, letzte Grund ist der intelligible Charakter, d. h. das Wesen an sich dieses Dinges. Der Mensch macht hierin keine Ausnahme von der übrigen Natur: auch er hat seinen unveränderlichen Charakter, der jedoch ganz individuell und bei Jedem ein anderer ist. Dieser ist eben empirisch für unsere Auffassung, aber eben deshalb nur Erscheinung: was er hingegen seinem Wesen an sich selbst nach seyn mag, heißt der intelligible Charakter. Seine sämtlichen Handlungen, ihrer äußern Beschaffenheit nach durch die Motive bestimmt, können nie anders als diesem unveränderlichen individuellen Charakter gemäß ausfallen: wie Einer ist, so muß er handeln. Daher ist dem gegebenen Individuo, in jedem gegebenen einzelnen Fall, schlechterdings nur eine Handlung möglich: operari sequitur esse. Die Freiheit gehört nicht dem empirischen, sondern allein dem intelligibeln Charakter an. Das operari eines gegebenen Menschen ist von Außen durch die Motive, von Innen durch seinen Charakter nothwendig bestimmt: daher Alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in seinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer seyn können: und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst. Denn Alles, was er thut, ergiebt sich daraus von selbst, als ein bloßes Korollarium. — Durch Kants Theorie werden wir eigentlich von dem Grundirrthum zurückgebracht, der die Nothwendigkeit ins Esse und die Freiheit ins Operari verlegte, und werden zu der Erkenntniß geführt, daß es sich gerade umgekehrt verhält. Deshalb betrifft die moralische Verantwortlichkeit des Menschen zwar zunächst und offensichtlich Das, was er thut, im Grunde aber Das, was er ist; da, dieses vorausgesetzt, sein Thun, beim Eintritt der Motive nie anders ausfallen konnte, als es ausgefallen ist. Aber so strenge auch die Nothwendigkeit ist, mit welcher, bei gegebenem Charakter, die Thaten von den Motiven hervorgerufen werden; so wird es dennoch Keinem, selbst dem

cf. Wetzlar - (1868?) mit dem aus dem Kantianismus
in dem Sinne der Konstitutionen wurde dem Kantianismus
in der Philosophie der Theorie der Freiheit

nicht, der hievon überzeugt ist, je einfallen, sich dadurch diskulpiren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen: denn er erkennt deutlich, daß hier, der Sache und den Anlässen nach, also objective, eine ganz andere, sogar eine entgegengesetzte Handlung sehr wohl möglich war, ja, eingetreten seyn würde, wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre. Daß aber er, wie es sich aus der Handlung ergiebt, ein Solcher und kein Anderer ist, — das ist es, wofür er sich verantwortlich fühlt: hier, im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft. Denn das Gewissen ist eben nur die aus der eigenen Handlungsweise entgegenstehende und immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eigenen Selbst. Daher wird vom Gewissen, zwar auf Anlaß des Operari, doch eigentlich das Esse angeschuldigt. Da wir uns der Freiheit nur mittelst der Verantwortlichkeit bewußt sind; so muß, wo diese liegt, auch jene liegen: also im Esse. Das Operari fällt der Nothwendigkeit anheim. Aber, wie die Andern, so lernen wir auch uns selbst nur empirisch kennen und haben von unserm Charakter keine Kenntniß a priori. Vielmehr hegen wir von diesen ursprünglich eine sehr hohe Meinung, indem das quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium, auch vor dem innern foro gilt.

Anmerkung

Wer das Wesentliche eines Gedankens auch in ganz verschiedenen Einkleidungen desselben wiederzuerkennen fähig ist, wird mit mir einsehen, daß jene Kantische Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter eine zur abstrakten Deutlichkeit erhobene Einsicht ist, die schon Platon gehabt hat, welcher jedoch, weil er die Idealität der Zeit nicht erkannt hatte, sie nur in zeitlicher Form, mithin bloß mythisch und in Verbindung mit der Metempsychose darlegen konnte. Diese Erkenntniß der Identität beider Lehren wird nun aber sehr ver-

Wissenschaftslehre, richtiger Wissenschaftsleere. Wie dieser Mann seinen, dem Deutschen philosophischen Publika gegenüber ganz passenden und zu billigenden Plan, mittelst einer philosophischen Mystifikation Aufsehn zu erregen, um in Folge desselben seine und der Seinigen Wohlfahrt zu begründen, vorzüglich dadurch ausführte, daß er Kant in allen Stücken überbot, als dessen lebendiger Superlativ austrat und durch Vergrößerung der hervorstechenden Theile ganz eigentlich eine Karikatur der Kantischen Philosophie zu Stande brachte; so hat er dieses auch in der Ethik geleistet. In seinem „System der Sittenlehre“ finden wir den kategorischen Imperativ herangewachsen zu einem despotischen Imperativ: das absolute Sollen, die gesetzgebende Vernunft und das Pflichtgebot haben sich entwickelt zu einem moralischen Fatum, einer unergründlichen Nothwendigkeit, daß das Menschengeschlecht gewissen Maximen streng gemäß handle (S. 308—309), als woran, nach den moralischen Anstalten zu urtheilen, sehr viel gelegen seyn muß, obwohl man nirgends eigentlich erfährt was, sondern nur so viel sieht, daß wie den Bienen ein Trieb einwohnt, gemeinschaftlich Zellen und einen Stock zu bauen, so in den Menschen angeblich ein Trieb liegen soll, gemeinschaftlich eine große, streng moralische Weltkomödie aufzuführen, zu welcher wir die bloßen Drahtpuppen wären und nichts weiter; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, daß der Bienenstock denn doch wirklich zu Stande kommt, hingegen statt der moralischen Weltkomödie in der That eine höchst unmoralische aufgeführt wird. So sehen wir denn hier die imperative Form der Kantischen Ethik, das Sittengesetz und absolute Sollen, weiter geführt, bis ein System des moralischen Fatalismus daraus geworden, dessen Ausführung bisweilen in das Komische übergeht*).

*) Zum Beleg des Gesagten will ich hier nur einigen wenigen Stellen Raum gestatten. S. 196: „Der sittliche Trieb ist absolut, er fordert „schlechtthin, ohne allen Zweck außer ihm selbst.“ — S. 232: „Nun soll, „zufolge des Sittengesetzes, das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck

Wenn in Kant's Ethik ein gewisser moralischer Pedantismus zu spüren ist; so giebt, bei Fichte, die lächerlichste moralische Pedanterie reichen Stoff zur Satire. Man lese z. B., S. 407—409, die Entscheidung des bekannten kasuistischen Exempels, wo von zwei Menschenleben eines verloren werden muß. Ebenso finden wir alle Fehler Kant's in den Superlativ gesteigert: z. B. S. 199: „Den Trieben der Sympathie, „des Mitleids, der Menschennliebe zufolge zu handeln ist „schlechtthin nicht moralisch, sondern insofern gegen die „Moral.“! — S. 402: „Die Triebfeder der Dienstfertigkeit „muß nie eine unbefonnene Gutherzigkeit seyn, sondern der „deutlich gedachte Zweck, die Kausalität der Vernunft so viel „als möglich zu befördern.“ — Zwischen jenen Pedantereien guckt nun aber Fichte's eigentliche philosophische Rohheit, — wie sie zu erwarten ist bei einem Mann, dem das Lehren nie

„des ursprünglichen Ich werden.“ — S. 308: „Der ganze Mensch ist „Rehikul des Sittengesetzes.“ — S. 342: „Ich bin nur Instrument, bloßes „Werkzeug des Sittengesetzes, schlechtthin nicht Zweck.“ — S. 343: „Jeder „ist Zweck als Mittel, die Vernunft zu realisiren: dies ist der letzte End- „zweck seines Daseyns: dazu allein ist er da, und wenn dies nicht geschehen „sollte, so braucht er überhaupt nicht zu seyn.“ — S. 347: „Ich bin „Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt!“ — S. 360: „Es ist „Verordnung des Sittengesetzes, den Leib zu ernähren, die Gesundheit „desselben zu befördern: es versteht sich, daß dies in keinem Sinne und zu „keinem andern Zweck geschehen darf, als um ein tüchtiges Werk- „zeug zur Beförderung des Vernunftzwecks zu seyn.“ — (Vergl. S. 371) S. 376: „Jeder menschliche Leib ist Werkzeug zur Beförderung „des Vernunftzwecks: daher muß die höchstmögliche Tauglichkeit jedes „Werkzeugs dazu mir Zweck seyn: ich muß sonach Sorgfalt für Jeden „tragen.“ — Dies ist seine Ableitung der Menschenliebe! — S. 377: „Ich kann und darf für mich selbst nur sorgen, lediglich weil und in wie- „fern ich ein Werkzeug des Sittengesetzes bin.“ — S. 388: „Einen Verfolgten mit Gefahr des eigenen Lebens zu vertheidigen, ist „absolute Schuldigkeit: — sobald Menschenleben in Gefahr ist, habt ihr „nicht mehr das Recht, auf die Sicherheit eures eigenen zu denken.“ — S. 420: „Es giebt gar keine Ansicht meines Nebenmenschen auf dem „Gebiete des Sittengesetzes, als die, daß er sei ein Werkzeug der „Vernunft.“

ernstlich nehmen, nimmermehr den wahren Antrieb zur Gerechtigkeit und Menschenliebe enthalten. Dieser muß vielmehr etwas seyn, das wenig Nachdenken, noch weniger Abstraktion und Kombination erfordert, das, von der Verstandesbildung unabhängig, Jedem, auch den rohesten Menschen, anspreche, bloß auf anschaulicher Auffassung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge sich aufdringe. Solange die Ethik nicht ein Fundament dieser Art aufzuweisen hat, mag sie in den Hörsälen disputiren und paradiren: das wirkliche Leben wird ihr Hohn sprechen. Ich muß daher den Ethikern den paradoxen Rath ertheilen, sich erst ein wenig im Menschenleben umzusehen.

§. 13

Skeptische Ansicht

Oder aber gienge vielleicht aus dem Rückblicke auf die seit mehr als zwei Tausend Jahren vergeblich gemachten Versuche, eine sichere Grundlage für die Moral zu finden, hervor, daß es gar keine natürliche, von menschlicher Satzung unabhängige Moral gebe, sondern diese durch und durch ein Artefakt sei, ein Mittel, erfunden zur bessern Vändigung des eigensüchtigen und böshaften Menschengeschlechts, und daß sie demnach, ohne die Stütze der positiven Religionen, dahin fallen würde, weil sie keine innere Beglaubigung und keine natürliche Grundlage hätte? Justiz und Polizei können nicht überall ausreichen: es giebt Vergehungen, deren Entdeckung zu schwer, ja einige, deren Bestrafung mißlich ist; wo uns also der öffentliche Schutz versläßt. Zudem kann das bürgerliche Gesetz höchstens Gerechtigkeit, nicht aber Menschenliebe und Wohlthun erzwingen, schon weil hiebei Jeder der passive, Keiner aber der aktive Theil würde seyn wollen. Dies hat die Hypothese veranlaßt, daß die Moral allein auf der Religion beruhe und beide zum Zweck hätten, das Komplement zur nothwendigen Unzulänglichkeit der Staatseinrichtung und Gesetzgebung zu seyn. Eine natürliche,

und dem dadurch alles Fortkommen abgeschnitten ist, d. h. mit Einem Wort: „Ein Kerl, der gestohlen hat“, — und auf den das Sprichwort geht: „Wer Ein Mal stiehlt, ist Zeit Lebens ein Dieb.“

Dies also sind die Wächter der öffentlichen Redlichkeit; und wer gelebt und die Augen offen gehabt hat, wird eingestehen, daß bei weitem die allermeiste Ehrlichkeit im menschlichen Verkehr nur ihnen zu verdanken ist, ja, daß es nicht an Leuten fehlt, die auch i h r e r Wachsamkeit sich zu entziehen hoffen, und die daher Gerechtigkeit und Redlichkeit nur als ein Aushängeschild, als eine Flagge betrachten, unter deren Schutz man seine Rapsereien mit desto besserem Erfolge ausführt. Wir haben also nicht sogleich in heiligem Eifer aufzufahren und in Harnisch zu gerathen, wenn ein Moralist ein Mal das Problem aufwirft, ob nicht vielleicht alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde bloß konventionell wäre, und er demnächst, dieses Princip weiter verfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittelbare, zuletzt aber doch egoistische Gründe zurückzuführen sich bemüht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und Andere ihrer Zeit es scharfsinnig versucht haben. Von dem größten Theil der gerechten Handlungen ist dies sogar wirklich wahr und richtig, wie ich im Obigen gezeigt habe. Daß es auch von einem beträchtlichen Theil der Handlungen der Menschenliebe wahr sei, leidet keinen Zweifel; da sie oft aus Ostentation, sehr oft aus dem Glauben an eine dereinstige Retribution, die wohl gar in der Quadrats oder vollends Kubik-Zahl geleistet würde, hervorgehen, auch noch andere egoistische Gründe zulassen. Allein eben so gewiß ist es, daß es Handlungen uneigennütziger Menschenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit giebt. Beweise der letzteren sind, um mich nicht auf Thatfachen des Bewußtseyns, sondern nur der Erfahrung zu berufen, die einzelnen, aber unzweifelhaften Fälle, wo nicht nur die Gefahr gesetzlicher Verfolgung, sondern auch die der Entdeckung und selbst jedes Verdachtes ganz ausgeschlossen war, und dennoch selbst vom Armen dem Reichen das Seinige gegeben wurde:

z. B., wo ein Verlorenes und Gefundenes, wo ein von einem Dritten und bereits Verstorbenen Deponirtes dem Eigenthümer gebracht wurde, wo ein im Geheimen von einem Landesflüchtigen bei einem armen Manne gemachtes Depositum treulich bewahrt und zurückgegeben wurde. Dergleichen Fälle giebt es, ohne Zweifel: allein die Ueberraschung, die Rührung, die Hochachtung, womit wir sie entgegennehmen, bezeugen deutlich, daß sie zu den unerwarteten Dingen, den seltenen Ausnahmen gehören. Es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute; — wie es auch wirklich vierblättrigen Klee giebt: aber Hamlet spricht ohne Hyperbel, wenn er sagt: To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand*). — Gegen den Einwand, daß den oben erwähnten Handlungen zuletzt religiöse Dogmen, mithin Rücksicht auf Strafe und Belohnung in einer andern Welt, zum Grunde lagen, würden sich auch wohl Fälle nachweisen lassen, wo die Vollbringer derselben gar keinem Religionsglauben anhängen; was lange nicht so selten ist, wie das öffentliche Bekenntniß der Sache.

Man beruft sich, der skeptischen Ansicht gegenüber, zunächst auf das Gewissen. Aber auch gegen dessen natürlichen Ursprung werden Zweifel erhoben. Wenigstens giebt es auch eine conscientia spuria, die oft mit demselben verwechselt wird. Die Reue und Beängstigung, welche Mancher über Das, was er gethan hat, empfindet, ist oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor dem, was ihm dafür geschehen kann. Die Verletzung äußerlicher, willkürlicher und sogar abgeschmackter Satzungen quält Manchen mit inneren Vorwürfen, ganz nach Art des Gewissens. So z. B. liegt es manchem bigotten Juden wirklich schwer auf dem Herzen, daß, obgleich es im zweiten Buch Mose, Kap. 35, „Ihr sollt kein Feuer anzünden am Sabbathtage in allen euren Wohnungen“, er doch am Sonnabend zu Hause eine Pfeife geraucht

*) Nach dem Laufe dieser Welt heißt ehrlich seyn: ein aus zehntausend Auserwählten seyn

hat. Manchen Edelmann, oder Offizier, nagt der heimliche Selbstvorwurf, daß er, bei irgend einem Vorfall, den Gesetzen des Marrenkober, den man ritterliche Ehre nennt, nicht gehörig nachgekommen sei: dies geht so weit, daß Mancher dieses Standes, wenn in die Unmöglichkeit versetzt, sein gegebenes Ehrenwort zu halten, oder auch nur besagtem Kober bei Streitigkeiten Genüge zu leisten, sich todtschießen wird. (Ich habe Beides erlebt.) Hingegen wird der selbe Mann alle Tage leichten Herzens sein Wort brechen, sobald nur nicht das Schiboleth „Ehre“ hinzugefügt war. — Ueberhaupt jede Inkonsequenz, jede Unbedachtsamkeit, jedes Handeln gegen unsere Vorsätze, Grundsätze, Ueberzeugungen, welcher Art sie auch seien, ja, jede Indiskretion, jeder Fehlgriff, jede Valourdisse wurmt uns hinterher im Stillen und läßt einen Stachel im Herzen zurück. Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattdlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus $\frac{1}{2}$ Menschenfurcht, $\frac{1}{2}$ Deisdämonie, $\frac{1}{2}$ Vorurtheil, $\frac{1}{2}$ Eitelkeit und $\frac{1}{2}$ Gewohnheit: so daß er im Grunde nicht besser ist, als jener Engländer, der geradezu sagte: I cannot afford to keep a conscience (ein Gewissen zu halten ist für mich zu kostspielig). — Religiöse Leute, jedes Glaubens, verstehen unter Gewissen sehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorschriften ihrer Religion und die in Beziehung auf diese vorgenommene Selbstprüfung: in diesem Sinne werden ja auch die Ausdrücke Gewissenszwang und Gewissensfreiheit genommen. Die Theologen, Scholastiker und Kasuistiker der mittlern und spätern Zeit nahmen es ebenso: Alles was Einer von Satzungen und Vorschriften der Kirche wußte, nebst dem Vorsatz es zu glauben und zu befolgen, machte sein Gewissen aus. Demgemäß gab es ein zweifelndes, ein meinendes, ein irrendes Gewissen u. dgl. m., zu deren Berichtigung man sich einen Gewissensrath hielt. Wie wenig der Begriff des Gewissens, gleich andern Begriffen, durch sein Objekt selbst festgestellt ist, wie verschieden er von Verschiedenen gefaßt worden,

wie schwankend und unsicher er bei den Schriftstellern erscheint, kann man in der Kürze ersehen aus St a u b l i n s „Geschichte der Lehre vom Gewissen“. Alles dieses ist nicht geeignet, die Realität des Begriffs zu beglaubigen, und hat daher die Frage veranlaßt, ob es denn auch wirklich ein eigentliches, angeborenes Gewissen gebe? Ich bin bereits S. 10, bei der Lehre von der Freiheit, veranlaßt worden, meinen Begriff vom Gewissen kurz anzugeben, und werde weiter unten darauf zurückkommen.

Diese sämtlichen skeptischen Bedenkllichkeiten reichen zwar keineswegs hin, das Daseyn aller ächten Moralität abzuleugnen, wohl aber unsere Erwartungen von der moralischen Anlage im Menschen und mithin vom natürlichen Fundament der Ethik zu mäßigen; da so Vieles, was diesem zugeschrieben wird, nachweislich von andern Triebfedern herrührt, und die Betrachtung der moralischen Verderbniß der Welt genugsam beweist, daß die Triebfeder zum Guten keine sehr mächtige seyn kann, zumal weil sie oft selbst da nicht wirkt, wo die ihr entgegenstehenden Motive nicht stark sind; wiewohl hiebei der individuelle Unterschied der Charaktere seine volle Gültigkeit behauptet. Inzwischen wird die Erkenntniß jener moralischen Verderbniß dadurch erschwert, daß die Aeußerungen derselben gehemmt und verdeckt werden durch die gesellschaftliche Ordnung, durch die Nothwendigkeit der Ehre, ja, auch noch durch die Höflichkeit. Endlich kommt noch hinzu, daß man bei der Erziehung die Moralität der Zöglinge dadurch zu befördern vermeint, daß man ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darstellt: wenn nun später die Erfahrung sie, und oft zu ihrem großen Schaden, eines Andern belehrt; so kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Ersten waren, welche sie betrogen, nachtheiliger auf ihre eigene Moralität wirken, als wenn diese Lehrer ihnen das erste Beispiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit selbst gegeben und unverhohlen gesagt hätten: „Die Welt liegt im Argen, die Menschen sind nicht, wie sie seyn sollten; aber laß' es Dich nicht irren und sei Du besser.“ — Alles dieses, wie gesagt,

erschwert unsere Erkenntniß der wirklichen Immoralität des Menschengeschlechts. Der Staat, dieses Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, aufsummirten Egoismus Aller, hat den Schutz der Rechte eines Jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche, der Macht jedes Einzelnen unendlich überlegen, ihn zwingt, die Rechte der Andern zu achten. Da kann der gränzenlose Egoismus fast Aller, die Bosheit vieler, die Grausamkeit Mancher sich nicht hervorthun: der Zwang hat Alle gebändigt. Die hieraus entspringende Täuschung ist so groß, daß, wenn wir in einzelnen Fällen, wo die Staatsgewalt nicht schützen kann, oder eludirt wird, die unersättliche Habsucht, die niederträchtige Geldgier, die tief versteckte Falschheit, die tückische Bosheit der Menschen hervortreten sehen, wir oft zurückschrecken und ein Zetergeschrei erheben, vermeinend, ein noch nie gesehenes Monstrum sei uns aufgetoßen: allein ohne den Zwang der Gesetze und die Nothwendigkeit der bürgerlichen Ehre würden dergleichen Vorgänge ganz an der Tagesordnung seyn.

Kriminalgeschichten und Beschreibungen anarchischer Zustände muß man lesen, um zu erkennen, was, in moralischer Hinsicht, der Mensch eigentlich ist. Diese Tausende, die da, vor unsern Augen, im friedlichen Verkehr sich durcheinander drängen, sind anzusehen als eben so viele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen starken Maulkorb gesichert ist. Daher, wenn man sich die Staatsgewalt ein Mal aufgehoben, d. h. jenen Maulkorb abgeworfen denkt, jeder Einsichtige zurückbebt vor dem Schauspiele, das dann zu erwarten stände; wodurch er zu erkennen giebt, wie wenig Wirkung er der Religion, dem Gewissen, oder dem natürlichen Fundament der Moral, welches es auch immer seyn möge, im Grunde zutraut. Aber gerade alsdann würde, jenen freigelassenen unmoralischen Potenzen gegenüber, auch die wahre moralische Triebfeder im Menschen ihre Wirksamkeit unverdeckt zeigen, folglich am leichtesten erkannt werden können; wobei zugleich die unglaublich große moralische Verschiedenheit der Charaktere unverhüllt hervor-

treten und eben so groß befunden werden würde, wie die intellektuelle der Köpfe; womit gewiß viel gesagt ist.

Man wird mir vielleicht entgegensetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menschen wirklich handeln, sondern die Wissenschaft sei, welche angiebt, wie sie handeln sollen. Dies ist aber gerade der Grundsatz, den ich leugne, nachdem ich im kritischen Theile dieser Abhandlung genugsam dargethan habe, daß der Begriff des Sollens, die imperative Form der Ethik, allein in der theologischen Moral gilt, außerhalb derselben aber allen Sinn und Bedeutung verliert. Ich setze hingegen der Ethik den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg, als der empirische, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir ächten moralischen Werth zuerkennen müssen, — welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menschenliebe und wirklichen Edelmuths seyn werden. Diese sind sodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d. h. auf seine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigenthümliche Triebfeder nachzuweisen haben, welche den Menschen zu Handlungen dieser von jeder andern specifisch verschiedenen Art bewegt. Diese Triebfeder, nebst der Empfänglichkeit für sie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntniß derselben das Fundament der Moral seyn. Dies ist der bescheidene Weg, auf welchen ich die Ethik hinweise. Wem er, als keine Konstruktion a priori, keine absolute Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen in abstracto haltend, nicht vornehm, kathedralisch und akademisch genug dünkt, der mag zurückkehren zu den kategorischen Imperativen, zum Schiboleth der „Würde des Menschen“; zu den hohlen Redensarten, den Hirngespinnsten und Seifenblasen der Schulen, zu Principien, denen die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn spricht und von welchen außerhalb der Hörsäle kein

einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Verechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgend einem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig gegründet ist. Der *Egoismus* ist, seiner Natur nach, gränzenlos: der Mensch will unbedingt sein Daseyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch der Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmögliche Summe von Wohlseyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genuße in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will wo möglich Alles genießen, Alles haben; da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen: „Alles für mich, und nichts für die Andern“, ist sein Wahlspruch. Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung; so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den Allermeisten, ausschlagen würde. Demgemäß macht Jeder sich zum Mittelpunkt der Welt, bezieht Alles auf sich und wird was nur vorgeht, z. B. die größten Veränderungen im Schicksale der Völker, zunächst auf *sein* Interesse dabei beziehen und, sei dieses auch noch so klein und mittelbar, vor Allem daran denken. Keinen größern Kontrast giebt es, als den zwischen dem hohen und exklusiven Antheil, den Jeder an seinem eigenen Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle Andern eben jenes Selbst betrachten; wie er ihres. Es hat sogar seine komische Seite, die zahllosen Individuen zu sehen, deren jedes, wenigstens in praktischer Hinsicht, sich allein für real hält und die andern gewissermaßen als bloße Phantome betrachtet. Dies beruht zuletzt darauf, daß Jeder sich selber *unmittelbar* gegeben ist, die Andern aber ihm nur *mittelbar*, durch die Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe: und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Nämlich in Folge der jedem Bewußtseyn wesent-

lichen Subjektivität, ist Jeder sich selber die ganze Welt: denn alles Objektive existirt nur mittelbar, als bloße Vorstellung des Subjekts; so daß stets Alles am Selbstbewußtseyn hängt. Die einzige Welt, welche Jeder wirklich kennt und von der er weiß, trägt er in sich, als seine Vorstellung, und ist daher das Centrum derselben. Deshalb eben ist Jeder sich Alles in Allem: er findet sich als den Inhaber aller Realität und kann ihm nichts wichtiger seyn, als er selbst. Während nun in seiner subjektiven Ansicht sein Selbst sich in dieser kolossalen Größe darstellt, schrumpft es in der objektiven beinahe zu Nichts ein, nämlich zu ungefähr $\frac{1}{1000000000}$ der jetzt lebenden Menschheit. Dabei nun weiß er völlig gewiß, daß eben jenes über Alles wichtige Selbst, dieser Mikrokosmos, als dessen bloße Modifikation, oder Accidens, der Makrokosmos auftritt, also seine ganze Welt, untergehen muß im Tode, der daher für ihn gleichbedeutend ist mit dem Weltuntergange. Dieses also sind die Elemente, woraus, auf der Basis des Willens zum Leben, der Egoismus erwächst, welcher zwischen Mensch und Mensch stets wie ein breiter Graben liegt. Springt wirklich ein Mal Einer darüber, dem Andern zu Hülfe, so ist es wie ein Wunder, welches Staunen erregt und Beifall einärntet. Oben, S. 8, bei Erläuterung des Kantischen Moralprinzips, habe ich Gelegenheit gehabt, auszuführen, wie der Egoismus sich im Alltagsleben zeigt, wo er, trotz der Höflichkeit, die man ihm als Feigenblatt vorsteckt, doch stets aus irgend einer Ecke hervorquält. Die Höflichkeit nämlich ist die konventionelle und systematische Verleugnung des Egoismus in den Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs und ist freilich anerkannte Heuchelei: dennoch wird sie gefordert und gelobt; weil was sie verbirgt, der Egoismus, so garstig ist, daß man es nicht sehen will, ob schon man weiß, daß es da ist: wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will. — Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch jede Furcht, sei sie vor irdischen oder überirdischen Mächten, beizuzählen ist, oder aber die ächte moralische Triebfeder ent-

gegenwirkt, seine Zwecke unbedingt verfolgt; so würde, bei der zahllosen Menge egoistischer Individuen, das bellum omnium contra omnes an der Tagesordnung seyn, zum Unheil Aller. Daher die reflektirende Vernunft sehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt entspringend, den nachtheiligen Folgen des allgemeinen Egoismus so weit vorbeugt, als es auf dem negativen Wege geschehen kann. Wo hingegen jene zwei ihm entgegenstehenden Potenzen nicht zur Wirksamkeit gelangen, wird er sich sofort in seiner ganzen furchtbaren Größe zeigen, und das Phänomen wird kein schönes seyn. Indem ich, um ohne Weitläufigkeit die Stärke dieser antimoralischen Potenz auszudrücken, darauf bedacht war, die Größe des Egoismus mit einem Zuge zu bezeichnen und deshalb nach irgend einer recht emphatischen Hyperbel suchte, bin ich zuletzt auf diese gerathen: mancher Mensch wäre im Stande, einen andern todzuschlagen, bloß um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren. Aber dabei blieb mir doch der Strupel, ob es auch wirklich eine Hyperbel sei. — Der Egoismus also ist die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moralische Triebfeder zu bekämpfen hat. Man sieht schon hier, daß diese, um wider einen solchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres seyn muß, als eine spitzfindige Klügelei, oder eine aprioristische Seifenblase. — Inzwischen ist im Kriege das Erste, daß man den Feind recognoscirt. In dem bevorstehenden Kampfe wird der Egoismus, als die Hauptmacht seiner Seite, vorzüglich sich der Tugend der Gerechtigkeit entgegenstellen, welche, nach meiner Ansicht, die erste und recht eigentliche Kardinaltugend ist.

Hingegen wird der Tugend der Menschenliebe öfter das Uebelwollen oder die Gehässigkeit gegenüberzutreten. Daher wollen wir den Ursprung und die Gradationen dieser zunächst betrachten. Das Uebelwollen in den niederen Graden ist sehr häufig, ja, fast gewöhnlich, und es erreicht leicht die höheren. Goethe hat wohl Recht zu

sagen, daß in dieser Welt Gleichgültigkeit und Abneigung recht eigentlich zu Hause sind. (Wahlverwandtschaften, Th. 1, C. 3.) Es ist sehr glücklich für uns, daß Klugheit und Höflichkeit ihren Mantel darüber decken und uns nicht sehen lassen, wie allgemein das gegenseitige Uebelwollen ist und wie das bellum omnium contra omnes wenigstens in Gedanken fortgesetzt wird. Aber gelegentlich kommt es doch zum Vorschein, z. B. bei der so häufigen und so schonungslosen übeln Nachrede: ganz sichtbar aber wird es bei den Ausbrüchen des Zorns, welche meistens ihren Anlaß um ein Vielfaches übersteigen und so stark nicht ausfallen könnten, wenn sie nicht, wie das Schießpulver in der Flinte, comprimirt gewesen wären, als lange gehegter im Innern brütender Haß. — Großentheils entsteht das Uebelwollen aus den unvermeidlichen und bei jedem Schritt eintretenden Kollisionen des Egoismus. Sodann wird es auch objektiv erregt, durch den Anblick der Laster, Fehler, Schwächen, Thorheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen, mehr oder weniger, Jeder den Andern, wenigstens gelegentlich, darbietet. Es kann hiemit so weit kommen, daß vielleicht Manchem, zumal in Augenblicken hypochondrischer Verstimmung, die Welt, von der ästhetischen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinet, von der intellektuellen, als ein Narrenhaus, und von der moralischen, als eine Gaunerherberge erscheint. Wird solche Verstimmung bleibend; so entsteht Misanthropie. — Endlich ist eine Hauptquelle des Uebelwollens der Neid; oder vielmehr dieser selbst ist schon Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Besitz oder Vorzüge. Kein Mensch ist ganz frei davon, und schon Herodot (III, 80) hat es gesagt: *Ἐνδοξος ἀρχὴν ἐμμενεται ἀνθρώπων* (invidia ab origine homini insita est). Jedoch sind die Grade desselben sehr verschieden. Am unveröhnlichsten und giftigsten ist er, wann auf persönliche Eigenschaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt, und zugleich am niederträchtigsten; weil er haßt, was er lieben und verehren sollte; allein es ist so:

u. s. w. — aus der G e h ä s s i g k e i t aber Mißgunst, Neid, Uebelwollen, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verschäumdung, Insolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit u. s. w. — Die erste Wurzel ist mehr thierisch, die zweite mehr teuflisch. Das Vorwalten der einen, oder der andern, oder aber der weiterhin erst nachzuweisenden moralischen Triebfeder, giebt die Hauptlinie in der ethischen Klassifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien ist kein Mensch.

Hiermit hätte ich denn die allerdings erschreckliche Heerschau der antimoralischen Potenzen beendet, welche an die der Fürsten der Finsterniß im Pandämonium bei M i l t o n erinnert. Mein Plan brachte es jedoch mit sich, daß ich zuerst diese düstere Seite der menschlichen Natur in Betracht nähme, wodurch mein Weg freilich von dem aller andern Moralisten abweicht und dem des D a n t e ähnlich wird, der zuerst in die Hölle führt.

Durch die hier gegebene Uebersicht der antimoralischen Potenzen wird deutlich, wie schwer das Problem ist, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menschen zu einer, allen jenen tief in seiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengesetzten Handlungsweise bewegen könnte, oder, wenn etwan diese letztere in der Erfahrung gegeben wäre, von ihr genügende und ungekünstelte Rechenschaft ertheilte. So schwer ist das Problem, daß man zu seiner Lösung für die Menschheit im Großen überall die Maschinerie aus einer andern Welt hat zu Hülfe nehmen müssen. Man deutete auf Götter hin, deren Wille und Gebot die hier geforderte Handlungsweise wäre, und welche diesem Gebot, durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieser oder in einer andern Welt, wohin wir durch den Tod versetzt würden, Nachdruck ertheilten. Angenommen, daß der Glaube an eine Lehre dieser Art, wie es durch sehr frühzeitiges Einprägen allerdings möglich ist, allgemein Wurzel faßte, und auch, was aber sehr viel schwerer hält und viel weniger Bestätigung in der Erfahrung aufzuweisen hat, daß

gabe aber ist eine philosophische; daher wir von allen durch Religionen bedingten Auflösungen derselben gänzlich abzuweichen haben, an welche ich, bloß um die große Schwierigkeit des Problems ins Licht zu stellen, hier erinnert habe.

§. 15

Kriterium der Handlungen von moralischem Werth

Nest wäre zunächst die empirische Frage zu erledigen, ob Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe, die alsdann bis zum Edelmuth und Großmuth gehen mag, in der Erfahrung vorkommen. Leider läßt die Frage sich doch nicht ganz rein empirisch entscheiden; weil in der Erfahrung allemal nur die That gegeben ist, die Antriebe aber nicht zu Tage liegen: daher stets die Möglichkeit übrig bleibt, daß auf eine gerechte, oder gute Handlung ein egoistisches Motiv Einfluß gehabt hätte. Ich will mich nicht des unerlaubten Kunstgriffs bedienen, hier, in einer theoretischen Untersuchung, die Sache dem Leser ins Gewissen zu schieben. Aber ich glaube, daß sehr Wenige seyn werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Uezeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geschehe, ja, daß es Leute giebt, denen gleichsam der Grundsatz, dem Andern sein Recht widerfahren zu lassen, angeboren ist, die daher Niemanden absichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt suchen, sondern dabei auch die Rechte Anderer berücksichtigen, die, bei gegenseitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, daß der Andere das Seinige leistet, sondern auch darüber, daß er das Seinige empfangt, indem sie aufrichtig nicht wollen, daß wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies sind die wahrhaft ehrlichen Leute, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. Aber solche Leute giebt es. Desgleichen wird man mir, denke ich, zugestehen,

daß mancher hilft, und giebt, leistet und entsagt, ohne in seinem Herzen eine weitere Absicht zu haben, als daß dem Andern, dessen Noth er sieht, geholfen werde. Und daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: „Trüben, lieben Eidgenossen, wult's minem Wip und Kinde gedenken“, und dann so viele feindliche Speere umarmte, als er fassen konnte — dabei eine eigennützige Absicht gehabt habe; das denke sich wer es kann: ich vermag es nicht. — Auf Fälle freier Gerechtigkeit, die ohne Schikane und Obstinatheit nicht abzuleugnen sind, habe ich schon oben §. 13 aufmerksam gemacht. — Sollte aber dennoch Jemand darauf bestehen, mir das Vorkommen aller solcher Handlungen abzuleugnen; dann würde, ihm zufolge, die Moral eine Wissenschaft ohne reales Object seyn, gleich der Astrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputiren. Mit ihm wäre ich daher zu Ende und rede zu Denen, welche die Realität der Sache einräumen.

Handlungen der besagten Art sind es also allein, denen man eigentlichen moralischen Werth zugestehet. Als das Eigenthümliche und Charakteristische derselben finden wir die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen, im weitesten Sinne des Wortes. Daher eben die Entdeckung eines eigennützigen Motivs, wenn es das einzige war, den moralischen Werth einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es accessorisch wirkte, ihn schmälert. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. Zwar ließe sich einwenden, daß auch die Handlungen reiner Bosheit und Grausamkeit nicht eigennützig sind: jedoch liegt am Tage, daß diese hier nicht gemeint seyn können, da sie das Gegentheil der in Rede stehenden Handlungen sind. Wer indessen auf die Strenge der Definition hält, mag jene Handlungen durch das ihnen wesentliche Merkmal, daß sie fremdes Leiden bezwecken, ausdrücklich ausschneiden. — Als ganz inneres und daher nicht so evidentes Merkmal der Hand-

lungen von moralischem Werth kommt hinzu, daß sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurüchlaffen, welche man den Beifall des Gewissens nennt; wie denn gleichfalls die ihnen entgegengesetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, noch mehr die der Bosheit und Grausamkeit, eine entgegengesetzte innere Selbstbeurtheilung erfahren; ferner noch, als sekundäres und accidentelles äußeres Merkmal, daß die Handlungen der ersten Art den Beifall und die Achtung der unbeeiligten Zeugen, die der zweiten das Gegentheil hervorgerufen.

Die so festgestellten und als faktisch gegeben zugestandenen Handlungen von moralischem Werth haben wir nun als das vorliegende und zu erklärende Phänomen zu betrachten, und demnach zu untersuchen, was es sei, das den Menschen zu Handlungen dieser Art bewegen kann; welche Untersuchung, wenn sie uns gelingt, die ächte moralische Triebfeder nothwendig an den Tag bringen muß, wodurch, da auf diese alle Ethik sich zu stützen hat, unser Problem gelöst wäre.

§. 16

Aufstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder

Nach den bisherigen, unumgänglich nöthigen Vorbereitungen komme ich zur Nachweisung der wahren, allen Handlungen von ächtem moralischen Werth zum Grunde liegenden Triebfeder, und als diese wird sich uns eine solche ergeben, welche durch ihren Ernst und durch ihre unzweifelbare Realität gar weit absteht von allen den Spitzfindigkeiten, Klügeleien, Sophismen, aus der Luft gegriffenen Behauptungen und apriorischen Seifenblasen, welche die bisherigen Systeme zur Quelle des moralischen Handelns und zur Grundlage der Ethik haben machen wollen. Da ich diese moralische Triebfeder nicht etwan zur beliebigen Annahme vorschlagen, sondern

als die allein mögliche wirklich beweisen will, dieser Beweis aber die Zusammenfassung vieler Gedanken erfordert; so stelle ich einige Prämissen voran, welche die Voraussetzungen der Beweisführung sind und gar wohl als *Axiomata* gelten können, bis auf die zwei letzten, die sich auf oben gegebene Auseinandersetzungen berufen.

1) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehen; so wenig, als ein Stein ohne zureichenden Stoß, oder Zug, sich bewegen kann.

2) Eben so wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden ist, unterbleiben, wenn nicht ein stärkeres Gegenmotiv ihre Unterlassung nothwendig macht.

3) Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes genommen; wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß, oder entgegen“. Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben.

4) Folglich bezieht jede Handlung sich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen, als ihren letzten Zweck.

5) Dieses Wesen ist entweder der Handelnde selbst, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung *passiv* theilhaft ist, indem sie zu seinem Schaden, oder zu seinem Nutz und Frommen geschieht.

6) Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst ist, ist eine *egoistische*.

7) Alles hier von Handlungen Gesagte gilt eben so wohl von Unterlassung solcher Handlungen, zu welchen Motiv und Gegenmotiv vorliegt.

8) In Folge der im vorhergehenden Paragraphen gegebenen Auseinandersetzung schließen *Egoismus* und *moralischer Werth* einer Handlung einander schlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoistischen Zweck zum Motiv; so

kann sie keinen moralischen Werth haben: soll eine Handlung moralischen Werth haben; so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv seyn.

9) In Folge der §. 5 vollzogenen *Elimination der vorgelegten Pflichten gegen uns selbst*, kann die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere: nur in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Werth, oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit, oder Menschenliebe, wie auch das Gegentheil beider seyn.

Aus diesen Prämissen ist Folgendes evident: Das Wohl und Wehe, welches (laut Prämissen 3) jeder Handlung, oder Unterlassung, als letzter Zweck zum Grunde liegen muß, ist entweder das des Handelnden selbst, oder das irgend eines Andern, bei der Handlung *passive* Theilhaftigen. Im ersten Falle ist die Handlung nothwendig *egoistisch*; weil ihr ein interessirtes Motiv zum Grunde liegt. Dies ist nicht bloß der Fall bei Handlungen, die man offenbar zu seinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, dergleichen die allermeisten sind; sondern es tritt eben so wohl ein, sobald man von einer Handlung irgend einen entfernten Erfolg, sei es in dieser, oder einer andern Welt, für sich erwartet; oder wenn man dabei seine Ehre, seinen Ruf bei den Leuten, die Hochachtung irgend Jemandes, die Sympathie der Zuschauer u. dgl. m. im Auge hat; nicht weniger, wenn man durch diese Handlung eine Maxime aufrecht zu erhalten beabsichtigt, von deren allgemeiner Befolgung man eventualiter einen Vortheil für sich selbst erwartet, wie etwan die der Gerechtigkeit, des allgemeinen hilfreichen Verstandes u. s. w. — ebenfalls, wenn man irgend einem absoluten Gebot, welches von einer zwar unbekannten, aber doch offenbar überlegenen Macht ausginge, Folge zu leisten für gerathen hielte; da alsdann nichts Anderes, als die Furcht vor den nachtheiligen Folgen des Ungehorsams

sam, wenn sie auch bloß allgemein und unbestimmt gedacht werden, dazu bewegen kann; — desgleichen, wenn man seine eigene hohe Meinung von sich selbst, seinem Werthe oder Würde, deutlich oder undeutlich begriffen, die man außerdem aufgeben müßte und dadurch seinen Stolz gekränkt sähe, durch irgend eine Handlung, oder Unterlassung, zu behaupten trachtet; — endlich auch, wenn man, nach Wolffischen Principien, dadurch an seiner eigenen Vervollkommenung arbeiten will. Kurzum, man setze zum letzten Beweggrund einer Handlung, was man wolle; immer wird sich ergeben, daß, auf irgend einem Umwege, zuletzt das eigene Wohl und Wehe des Handelnden die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung egoistisch, folglich ohne moralischen Werth ist. Nur einen einzigen Fall giebt es, in welchem dies nicht Statt hat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung, oder Unterlassung, geradezu und ausschließlich im Wohl und Wehe irgend eines dabei passiven theilhabenden Andern liegt, also der aktive Theil bei seinem Handeln, oder Unterlassen, ganz allein das Wohl und Wehe eines Andern im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jener Andere unverletzt bleibe, oder gar Hilfe, Beistand und Erleichterung erhalte. Dieser Zweck allein drückt einer Handlung, oder Unterlassung, den Stempel des moralischen Werthes auf; welcher demnach ausschließlich darauf beruht, daß die Handlung bloß zu Nutz und Frommen eines Andern geschehe, oder unterbleibe. Sobald nämlich dies nicht der Fall ist; so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt, oder von ihr abhält, nur das des Handelnden selbst seyn: dann aber ist die Handlung, oder Unterlassung, allemal egoistisch, mithin ohne moralischen Werth.

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des Andern wegen geschehen soll; so muß sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv seyn: so wie bei allen andern Handlungen das meinige es ist. Dies bringt unser

Problem auf einen engeren Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines Andern, unmittelbar, d. h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andere der letzte Zweck meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar sein Wohl will und sein Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur das meinige. Dies aber setzt nothwendig voraus, daß ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mitleide, sein Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weise mit ihm identificirt sei, d. h. daß jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des Andern stecke, so kann allein vermittelt der Erkenntniß, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identificiren, daß meine That jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysirte Vorgang aber ist kein erträumter, oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Theilnahme zunächst am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlseyn und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entspringen ist, hat sie moralischen Werth: und jede aus irgend welchen andern Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieses Mit-

leid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe des Andern unmittelbar am Herzen, ganz in der selben Art, wenn auch nicht stets in demselben Grade, wie sonst allein das meinige: also ist jetzt der Unterschied zwischen ihm und mir kein absoluter mehr.

Allerdings ist dieser Vorgang erstaunenswürdig, ja, mysteriös. Er ist, in Wahrheit, das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Gränzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann. Wir sehen, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach dem Lichte der Natur (wie alte Theologen die Vernunft nennen), Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich geworden. Uebrigens wollen wir die metaphysische Auslegung des Phänomens für jetzt unberührt lassen und fürs Erste sehen, ob alle Handlungen der freien Gerechtigkeit und der ächten Menschenliebe wirklich aus diesem Vorgange fließen. Dann wird unser Problem gelöst seyn, indem wir das letzte Fundament der Moralität in der menschlichen Natur selbst werden nachzuweisen haben, welches Fundament nicht selbst wieder ein Problem der Ethik seyn kann, wohl aber, wie alles Bestehende als solches, der Metaphysik. Allein die metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens liegt schon über die von der königlichen Societät gestellte Frage, als welche auf die Grundlage der Ethik gerichtet ist, hinaus, und kann allenfalls nur als eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe beigefügt werden. — Bevor ich nun aber zur Ableitung der Kardinaltugenden aus der aufgestellten Grundtriebfeder schreite, habe ich noch zwei wesentliche Bemerkungen nachträglich beizubringen.

1) Zum Behuf leichterer Faßlichkeit habe ich die obige Ableitung des Mitleids, als alleiniger Quelle der Handlungen von moralischem Werth, dadurch vereinfacht, daß ich die Triebfeder der Bosheit, als welche, uneigennützig wie das Mitleid, den fremden Schmerz zu ihrem letzten Zweck macht,

absichtlich außer Acht gelassen habe. Jetzt aber können wir, mit Hinzuziehung derselben, den oben gegebenen Beweis vollständiger und stringenter so resumiren:

Es giebt überhaupt nur drei Grund-Triebfedern der menschlichen Handlungen: und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

- a) Egoismus; der das eigene Wohl will (ist gränzenlos).
- b) Bosheit; die das fremde Wehe will (geht bis zur äußersten Grausamkeit).
- c) Mitleid; welches das fremde Wohl will (geht bis zum Edelmuth und zur Großmuth).

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen seyn; wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. Da wir nun Handlungen von moralischem Werth als faktisch angenommen haben; so müssen auch sie aus einer dieser Grund-Triebfedern hervorgehen. Sie können aber, vermöge Prämisse 8, nicht aus der ersten Triebfeder entspringen, noch weniger aus der zweiten; da alle aus dieser hervorgehenden Handlungen moralisch verwerflich sind, während die erste zum Theil moralisch indifferente liefert. Also müssen sie von der dritten Triebfeder ausgehen: und dies wird seine Bestätigung a posteriori im Folgenden erhalten.

2) Die unmittelbare Theilnahme am Andern ist auf sein Leiden beschränkt und wird nicht, wenigstens nicht direkt, auch durch sein Wohl seyn erregt: sondern dieses an und für sich läßt uns gleichgültig. Dies sagt ebenfalls J. J. Rousseau im Emile (liv. IV.): „Première maxime: il n'est pas dans la coeur humain, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre“ etc.

Der Grund hievon ist, daß der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfniß, ja jeder Wunsch gehört, das Positive, das unmittelbar Empfundene ist. Hingegen besteht die Natur der Befriedigung, des Genusses,

Da liegt der Unterschied begraben!

des Glück, nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz gestillt ist. Diese wirken also negativ. Daher eben ist Bedürfniß und Wunsch die Bedingung jedes Genusses. Dies erkannte schon Platon, und nahm nur die Wohlgerüche und die Geistesfreuden aus. (De Rep., IX, p. 264 sq. Bip.) Auch Voltaire sagt: Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. Also das Positive, das sich durch sich selbst kund Gebende ist der Schmerz: Befriedigung und Genüsse sind das Negative, die bloße Aufhebung jenes Erstern. Hierauf zunächst beruht es, daß nur das Leiden, der Mangel, die Gefahr, die Hülflosigkeit des Andern direkt und als solche unsere Theilnahme erwecken. Der Glückliche, Zufriedene als solcher läßt uns gleichgültig: eigentlich weil sein Zustand ein negativer ist: die Abwesenheit des Schmerzes, des Mangels und der Noth. Wir können zwar über das Glück, das Wohlfeyn, den Genuß Anderer uns freuen: dies ist dann aber sekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht als solchem, sondern sofern er unser Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Unterthan u. dgl. ist. Aber nicht der Beglückte und Genießende rein als solcher erregt unsere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche rein als solcher thut. Erregt doch sogar auch für uns selbst eigentlich nur unser Leiden, wohnin auch jeder Mangel, Bedürfniß, Wunsch, ja, die Langeweile zu zählen ist, unsere Thätigkeit; während ein Zustand der Zufriedenheit und Beglückung uns unthätig und in träger Ruhe läßt: wie sollte es in Hinsicht auf Andere nicht eben so seyn? da ja unsere Theilnahme auf einer Identifikation mit ihnen beruht. Sogar kann der Anblick des Glücklichen und Genießenden rein als solchen sehr leicht unsern Neid erregen, zu welchem die Anlage in jedem Menschen liegt und welcher seine Stelle oben unter den antimoralischen Potenzen gefunden hat.

In Folge der oben gegebenen Darstellung des Mitleids als

Samml.
wäre das
"gleichgültig"
der Umw.
eigen, ~~was~~
aller Teil
nahme
Gera 1866

ersichtlich, daß es zwei deutlich getrennte Grade giebt, in welchen das Leiden des Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Lassen bestimmen kann: nämlich zuerst nur in dem Grade, daß es, egoistischen oder böshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen, also herbeizuführen was noch nicht ist, selbst Ursache fremder Schmerzen werden: sodann aber in dem höhern Grade, wo das Mitleid, positiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt. Die Trennung zwischen sogenannten Rechts- und Tugend-Pflichten, richtiger zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe, welche bei Kant so gezwungen herauskam, ergiebt sich hier ganz und gar von selbst, und bezeugt dadurch die Richtigkeit des Princip: es ist die natürliche, unverkennbare und scharfe Gränze zwischen dem Negativen und Positiven, zwischen Nichtverlezen und Helfen. Die bisherige Benennung, Rechts- und Tugend-Pflichten, letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zuvörderst den Fehler, daß sie das Genus der Species koordinirt: denn die Gerechtigkeit ist auch eine Tugend. Sodann liegt derselben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffs Pflicht zum Grunde, den ich weiter unten in seine wahren Schranken zurückführen werde. An die Stelle obiger zwei Pflichten setze ich daher zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und die der Menschenliebe, welche ich Kardinaltugenden nenne, weil aus ihnen alle übrigen praktisch hervorgehen und theoretisch sich ableiten lassen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. Dieses Mitleid selbst aber ist eine unleugbare Thatsache des menschlichen Bewußtseyns, ist diesem wesentlich eigen, beruht nicht auf Vorurtheilen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; sondern ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält eben deshalb unter allen Verhältnissen Stich, und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten; daher an dasselbe, als an etwas in jedem Menschen nothwendig Vorhandenes, überall zuversichtlich appellirt wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern“. Hingegen

nennt man Den, dem es zu mangeln scheint, einen Unmenschen; wie auch „Menschlichkeit“ oft als Synonym von Mitleid gebraucht wird.

Der erste Grad der Wirksamkeit dieser ächten und natürlichen moralischen Triebfeder ist also nur negativ. Ursprünglich sind wir Alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unser Bedürfniß, unsere Begierde, unser Zorn und Haß unmittelbar ins Bewußtseyn treten und daher das Jus primi occupantis haben; hingegen die fremden Leiden, welche unsere Ungerechtigkeit und Gewalt verursacht, nur auf dem sekundären Wege der Vorstellung und erst durch die Erfahrung, also mittelbar ins Bewußtseyn kommen: daher sagt Seneca: Ad neminem ante bona mens venit, quam mala (Ep. 50). Der erste Grad der Wirkung des Mitleids ist also, daß es den von mir selbst, in Folge der mir einwohnenden antimoralischen Potenzen, Andern zu verursachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt!“ zuruft und sich als eine Schutzwehr vor den Andern stellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem mein Egoismus, oder Böshheit, mich treiben würde. Dergestalt entspringt diesem ersten Grade des Mitleids die Maxime neminem laede, d. i. der Grundsatz der Gerechtigkeit, welche Tugend ihren lautern, rein moralischen, von aller Beimischung freien Ursprung allein hier hat und nirgends außerdem haben kann, weil sie sonst auf Egoismus beruhen müßte. Ist mein Gemüth bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich; so wird dasselbe mich zurückhalten, wo und wann ich, um meine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte; gleichviel ob dieses Leiden ein augenblicklich, oder später eintretendes, ein direktes, oder indirektes, durch Zwischenglieder vermitteltes sei. Folglich werde ich dann so wenig das Eigenthum, als die Person des Andern angreifen, ihm so wenig geistige, als körperliche Leiden verursachen, also nicht nur mich jeder physischen Verletzung enthalten; sondern auch eben so wenig auf geistigem Wege ihm Schmerz bereiten, durch Kränkung,

Neugier, Aerger, oder Verläumdung. Das selbe Mitleid wird mich abhalten, die Befriedigung meiner Lüste auf Kosten des Lebensglückes weiblicher Individuen zu suchen, oder das Weib eines Andern zu verführen, oder auch Jünglinge moralisch und physisch zu verderben, durch Verleitung zur Päderastie. Jedoch ist keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde; wo es auch oft zu spät käme: sondern aus der Ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andere bringt, und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens, d. h. der fremden Uebermacht, geschärft wird, geht in edeln Gemüthern die Maxime neminem laede hervor, und die vernünftige Ueberlegung erhebt sie zu dem Ein für alle Mal gefaßten festen Vorsatz, die Rechte eines Jeden zu achten, sich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben, sich von dem Selbstvorwurf, die Ursache fremder Leiden zu seyn, frei zu erhalten und demnach nicht die Lasten und Leiden des Lebens, welche die Umstände Jedem zuführen, durch Gewalt oder List auf Andere zu wälzen, sondern sein beschiedenes Theil selbst zu tragen, um nicht das eines Andern zu verdoppeln. Denn obwohl Grundsätze und abstrakte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle, oder erste Grundlage der Moralität sind; so sind sie doch zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich, als das Verhältniß, das Réservoir, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, als welche nicht in jedem Augenblicke fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Es verhält sich also im Moralischen wie im Physiologischen, wo z. B. die Gallenblase, als Réservoir des Produkts der Leber, nothwendig ist, und in vielen ähnlichen Fällen. Ohne fest gefasste Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich Preis gegeben seyn. Das Festhalten und Befolgen der Grundsätze, den ihnen entgegen wirkenden Motiven zum Trotz, ist Selbst-

beherrschung. Hier liegt auch die Ursache, warum die Weiber, als welche, wegen der Schwäche ihrer Vernunft, allgemeine Grundsätze zu verstehen, festzuhalten und zur Richtschnur zu nehmen, weit weniger als die Männer fähig sind, in der Tugend der Gerechtigkeit, also auch Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit, diesen in der Regel nachstehen; daher Ungerechtigkeit und Falschheit ihre häufigsten Laster sind und Lügen ihr eigentliches Element: hingegen übertreffen sie die Männer in der Tugend der Menschenliebe: denn zu dieser ist der Anlaß meistens anschaulich und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entschieden leichter empfänglich sind. Aber nur das Anschauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale hat wahre Existenz für sie: das nur mittelst der Begriffe erkennbare Entfernte, Abwesende, Vergangene, Zukünftige ist ihnen nicht wohl faßlich. Also ist auch hier Kompensation: Gerechtigkeit ist mehr die männliche, Menschenliebe mehr die weibliche Tugend. Der Gedanke, Weiber das Richteramts zu versehen, erregt Lachen; aber die barmherzigen Schwestern übertreffen sogar die barmherzigen Brüder. Nun aber gar das Thier ist, da ihm die abstrakte oder Vernunftserkenntniß gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorsätze, geschweige Grundsätze und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig, sondern dem Eindruck und Affekt wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine bewusste Moralität; wiewohl die Species große Unterschiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen, und in den obersten Geschlechtern selbst die Individuen. — Dem Gesagten zufolge wirkt, in den einzelnen Handlungen des Gerechten, das Mitleid nur noch indirekt, mittelst der Grundsätze, und nicht sowohl actu als potentia; etwan so, wie in der Statik die durch größere Länge des einen Waagebalkens bewirkte größere Geschwindigkeit, vermöge welcher die kleinere Masse der größeren das Gleichgewicht hält, im Zustand der Ruhe nur potentia und doch völlig so gut wie actu wirkt. Jedoch bleibt dabei das Mitleid stets bereit, auch actu hervorzutreten: daher, wenn etwan, in einzelnen

des Rechts vorhergänglich, als welcher der negative ist und bloß die Handlungen bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne Andere zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun. Daß zu diesen auch alle Handlungen gehören, welche allein den Zweck haben, versuchtes Unrecht abzuwehren, ist leicht abzusehen. Denn keine Theilnahme am Andern, kein Mitleid mit ihm kann mich auffordern, mich von ihm verletzen zu lassen, d. h. Unrecht zu leiden. Daß der Begriff des Rechts der negative sei, im Gegensatz des Unrechts, als des positiven, giebt sich auch zu erkennen in der ersten Erklärung, welche der Vater der philosophischen Rechtslehre, Hugo Grotius, am Eingange seines Werkes, von jenem Begriffe aufstellt: *Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est* (De jure belli et pacis, L. I, c. 1, §. 3). Die Negativität der Gerechtigkeit bewährt sich, dem Anschein entgegen, selbst in der trivialen Definition: „Jedem das Seinige geben.“ Ist es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben: bedeutet also: „Keinem das Seinige nehmen.“ — Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ ist, läßt sie sich erzwingen: denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanstalt hiezu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äußeren Feinden zu schützen. Einige deutsche Philosophaster dieses feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-Erziehungs- und Erbauungs-Anstalt: wobei im Hintergrunde der Jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwicklung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer Chinesischen Staats- und Religions-Maschine zu machen. Dies aber ist der Weg, auf welchem man weiland zu Inquisitionen, Autos de Fé und Religionskriegen gelangt ist: Friedrichs des Großen Wort, „In meinem Lande soll Jeder seine Seeligkeit nach seiner eigenen Façon besorgen können“, besagte, daß er ihn nie betreten wolle. Hingegen

Da nun hier der Begriff der V e r p f l i c h t u n g zur Sprache gekommen, ist es der Ort, den in der Ethik, wie im Leben, so häufig angewandten Begriff der P f l i c h t, dem jedoch eine zu große Ausdehnung gegeben wird, festzustellen. Wir haben gefunden, daß das Unrecht allemal in der Verletzung eines Andern besteht, sei es an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, oder seiner Ehre. Hieraus scheint zu folgen, daß jedes Unrecht ein positiver Angriff, eine That seyn müsse. Allein es giebt Handlungen, deren bloße U n t e r l a s s u n g ein U n r e c h t ist: solche Handlungen heißen P f l i c h t e n. Dieses ist die wahre philosophische Definition des Begriffs der P f l i c h t, welcher hingegen alle Eigenthümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie in der bisherigen Moral, jede lobenswerthe Handlungsweise P f l i c h t nennen will, wobei man vergißt, daß was P f l i c h t ist auch S c h u l d i g k e i t seyn muß. P f l i c h t, το δεον, le devoir, duty, ist also eine Handlung, durch deren bloße U n t e r l a s s u n g man einen Andern verletzt, d. h. U n r e c h t begeht. Offenbar kann dies nur dadurch der Fall seyn, daß der Unterlasser sich zu einer solchen Handlung anheischig gemacht, d. h. eben v e r p f l i c h t e t hat. Demnach beruhen alle Pflichten auf eingegangener V e r p f l i c h t u n g. Diese ist in der Regel eine ausdrückliche, gegenseitige Uebereinkunft, wie z. B. zwischen Fürst und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwischen einem Jeden, der eine Leistung irgend einer Art übernommen hat, und seinem Besteller, im weitesten Sinne des Wortes. Darum giebt jede Pflicht ein Recht: weil Keiner sich ohne ein Motiv, d. h. hier, ohne irgend einen Vortheil für sich, verpflichten kann. Nur e i n e Verpflichtung ist mir bekannt, die n i c h t mittelst einer Uebereinkunft, sondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird; weil Der, gegen den man sie hat, noch nicht dawar, als man sie übernahm: es ist die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt setzt, hat die P f l i c h t es zu erhalten, bis es sich selbst

zu erhalten fähig ist: und sollte diese Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. n i e eintreten, so hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleisten der Hülfe, also eine Unterlassung, würde er sein Kind verlegen, ja, dem Untergange zuführen. Die moralische Pflicht der Kinder gegen die Eltern ist nicht so unmittelbar und entschieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht giebt, auch die Eltern eines gegen die Kinder haben müssen, welches bei diesen die Pflicht des Gehorsams begründet, die aber nachmals, mit dem Recht, aus welchem sie entstanden ist, auch aufhört. An ihre Stelle wird alsdann Dankbarkeit treten für Das, was die Eltern mehr gethan, als strenge ihre Pflicht war. Jedoch, ein so häßliches, oft selbst empörendes Laster auch der Undank ist; so ist Dankbarkeit doch nicht P f l i c h t zu nennen: weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des Andern, also kein U n r e c h t ist. Außerdem müßte der Wohltäter vermeint haben, stillschweigend einen Handel abzuschließen. — Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entstehende Verpflichtung den Ersatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch ist dieser, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung sie auszulöschen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung selbst hätte unterbleiben sollen. — Noch sei hier bemerkt, daß die Willigkeit der Feind der Gerechtigkeit ist und ihr oft gröblich zusetzt: daher man ihr nicht zu viel einräumen soll. Der Deutsche ist ein Freund der Willigkeit, der Engländer hält es mit der Gerechtigkeit.

Das Gesetz der Motivation ist eben so streng, wie das der physischen Kausalität, führt also einen eben so unwiderstehlichen Zwang mit sich. Dem entsprechend giebt es zur Ausübung des Unrechts zwei Wege, den der G e w a l t und den der L i s t. Wie ich durch Gewalt einen Andern tödten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann; so kann ich alles dieses auch durch List ausführen, indem ich seinem Intellekt falsche Motive vorschleibe, in Folge welcher er thun muß, was er außerdem nicht

Sondern ich bin alsdann befugt, ihn mit einer Lüge abzufertigen, auf seine Gefahr, falls sie ihn in schädlichen Irrthum versetzt. Denn hier ist die Lüge das einzige Mittel, der vorwitzigen und verdächtigen Neugier zu begegnen: ich stehe daher im Fall der Nothwehr. Ask me no questions, and I'll tell you no lies*), ist hier die richtige Maxime. Nämlich bei den Engländern, denen der Vorwurf der Lüge als die schwerste Beleidigung gilt, und die eben daher wirklich weniger lügen, als die andern Nationen, werden dem entsprechend alle unbefugten, die Verhältnisse des Andern betreffenden Fragen als eine Ungezogenheit angesehen, welche der Ausdruck to ask questions bezeichnet. — Auch verfährt nach dem oben aufgestellten Princip jeder Verständige, selbst wenn er von der strengsten Redlichkeit ist. Kehrt er z. B. von einem entlegenen Orte zurück, wo er Geld erhoben hat, und ein unbekannter Reisender gesellt sich zu ihm, fragt, wie gewöhnlich, erst wo h i n , und dann wo h e r , darauf allmählig auch, was ihn an jenen Ort geführt haben mag; — so wird Jener eine Lüge antworten, um der Gefahr des Raubes vorzubeugen. Wer in dem Hause, in welchem ein Mann, um dessen Tochter er wirbt, angetroffen, und nach der Ursache seiner unvermutheten Anwesenheit gefragt wird, giebt, wenn er nicht auf den Kopf gefallen ist, unbedenklich eine falsche an. Und so kommen gar viele Fälle vor, in denen jeder Vernünftige, ohne allen Gewissensstrupel, lügt. Diese Ansicht allein beseitigt den schreienden Widerspruch zwischen der Moral, die gelehrt, und der, die täglich selbst von den Redlichsten und Besten, ausgeübt wird. Jedoch muß dabei die angegebene Einschränkung auf den Fall der Nothwendigkeit streng festgehalten werden; da außerdem diese Lehre abscheulichem Mißbrauche offen stände: denn an sich ist die Lüge ein sehr gefährliches Werkzeug. Aber wie, trotz dem Landfrieden, das Gesetz Jedem erlaubt, Waffen zu tragen und zu gebrauchen, nämlich im Fall der Nothwehr;

*) Frag' du mich nicht aus, will ich dich nicht belügen.

eigentlich teuflische Laster. Denn sie ist das gerade Gegentheil des Mitleids, und ist nichts Anderes, als die ohnmächtige Grausamkeit, welche die Leiden, in denen sie Andere so gern erblickt, selbst herbeizuführen unfähig, dem Zufall dankt, der es statt ihrer that. — Daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, der Vorwurf der Lüge als so sehr schwer und eigentlich mit dem Blute des Anschuldigers abzuwaschen genommen wird, liegt nicht daran, daß die Lüge *u n r e c h t* ist, da alsdann die Anschuldigung eines durch Gewalt verübten Unrechts eben so schwer kränken müßte, was bekanntlich nicht der Fall ist; sondern es liegt daran, daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, eigentlich die Gewalt das Recht begründet: wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge greift, beweist, daß ihm die Gewalt, oder der zur Anwendung dieser nöthige Muth abgeht. Jede Lüge zeugt von Furcht: das bricht den Stab über ihn.

§. 18

Die Tugend der Menschenliebe

Die Gerechtigkeit ist also die erste und grundwesentliche Cardinaltugend. Als solche haben auch die Philosophen des Alterthums sie anerkannt, jedoch ihr drei andere unpassend gewählte koordinirt. Hingegen haben sie die Menschenliebe, *caritas*, *ἀγάπη*, noch nicht als Tugend aufgestellt: selbst der in der Moral sich am höchsten erhebende *Platon* gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktisch und faktisch ist zwar zu jeder Zeit Menschenliebe dagewesen: aber theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde sie zuerst vom Christenthum, dessen allergrößtes Verdienst eben hierin besteht, wiewohl nur hinsichtlich auf Europa; da in Asien schon tausend Jahre früher die unbegrenzte Liebe des Nächsten eben sowohl Gegenstand der Lehre und Vorschrift, wie der Ausübung gewesen war, indem *Veda* und *Dharma-Sastra*, *Itihasa* und *Purana*, wie auch die Lehre des *Buddha's* *Schafia Muni*, nicht müde werden, sie zu predigen. —

Und wenn wir es streng nehmen wollen, so lassen sich auch bei den Alten Spuren der Anempfehlung der Menschenliebe finden, z. B. beim Cicerone, De finib., V., 23; sogar schon beim Pythagoras, nach Iamblichus, De vita Pythagorae, c. 33. Wir liegt jetzt die philosophische Ableitung dieser Tugend aus meinem Princip ob.

Der zweite Grad, in welchem, mittelst des oben thatsächlich nachgewiesenen, wiewohl seinem Ursprung nach geheimnißvollen Vorgangs des Mitleids, das fremde Leiden an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv wird, sondert sich von dem ersten deutlich ab, durch den positiven Charakter der daraus hervorgehenden Handlungen; indem alsdann das Mitleid nicht bloß mich abhält, den Andern zu verletzen, sondern sogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun theils jene unmittelbare Theilnahme lebhaft und tief gefühlt, theils die fremde Noth groß und dringend ist, werde ich durch jenes rein moralische Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfniß oder der Noth des Andern zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigenthum, in meiner Gesundheit, Freiheit, sogar in meinem Leben bestehen kann. Hier also, in der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten, noch deren bedürfenden Theilnahme, liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der caritas, ἀγάπη, also derjenigen Tugend, deren Maxime ist, omnes quantum potes, juva, und aus welcher alles Das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene Pflichten vorschreibt. Diese ganz unmittelbare, ja, instinkttartige Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlungen, wenn sie moralischen Werth haben, d. h. von allen egoistischen Motiven rein seyn, und eben deshalb in uns selbst diejenige innere Zufriedenheit erwecken sollen, welche man das gute, befriedigte, lobende Gewissen nennt; wie auch bei dem Zuschauer die eigenthümliche Beistimmung, Hochachtung, Bewunderung

Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewissermaßen identificirt habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei: nur dann wird die Angelegenheit des Andern, sein Bedürfniß, seine Noth, sein Leiden unmittelbar zum meinigen: dann erblicke ich ihn nicht mehr, wie ihn doch die empirische Anschauung giebt, als ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Verschiedenes; sondern in ihm leide ich mit, trotz dem, daß seine Haut meine Nerven nicht einschließt. Nur dadurch kann seine Wehe, seine Noth, Motiv für mich werden: außerdem kann es durchaus nur meine eigene. Dieser Vorgang ist, ich wiederhole es, mysteriös: denn er ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind. Und doch ist er alltäglich. Jeder hat ihn oft an sich selbst erlebt, sogar dem Härtherzigsten und Selbstsüchtigsten ist er nicht fremd geblieben. Er tritt täglich ein vor unsern Augen, im Einzelnen, im Kleinen, überall wo, auf unmittelbaren Antrieb, ohne viel Ueberlegung, ein Mensch dem Andern hilft und beispringt, ja, bisweilen selbst sein Leben für Einen, den er zum ersten Male sieht, in die augenscheinlichste Gefahr setzt, ohne mehr dabei zu denken, als eben daß er die große Noth und Gefahr des Andern sieht. Er tritt im Großen ein, wenn, nach langer Ueberlegung und schwerer Debatte, die hochherzige Britische Nation 20 Millionen Pfund Sterling hingiebt, um den Negerflaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen; unter dem Beifallsjubel einer ganzen Welt. Wer diese schöne Handlung im großen Stil, dem Mitleid als Triebfeder absprechen wollte, um sie dem Christenthum zuzuschreiben, bedenke, daß im ganzen Neuen Testament kein Wort gegen die Sklaverei gesagt ist; so allgemein auch damals die Sache war; und daß vielmehr, noch 1860, in Nord-Amerika, bei Debatten über die Sklaverei, Einer sich darauf berufen hat, daß Abraham und Jakob auch Sklaven gehalten haben.

Was nun in jedem einzelnen Fall die praktischen Ergebnisse

jenes mysteriösen innern Vorgangs seyn werden, mag die Ethik in Kapiteln und Paragraphen über Tugendpflichten, oder Liebespflichten, oder unvollkommene Pflichten, oder wie sonst, auseinanderlegen. Die Wurzel, die Grundlage von dem Allen ist die hier dargelegte, aus welcher der Grundsatz entspringt: omnes, quantum potes, juva; und aus diesem ist hier alles Uebrige gar leicht abzuleiten, wie aus der ersten Hälfte meines Principis, also aus dem Neminem laede, alle Pflichten der Gerechtigkeit. Die Ethik ist in Wahrheit die leichteste aller Wissenschaften; wie es auch nicht anders zu erwarten steht, da Jeder die Obliegenheit hat, sich selbst zu konstruiren, selbst aus dem obersten Grundsatz, der in seinem Herzen wurzelt, die Regel für jeden vorkommenden Fall abzuleiten: denn Wenige haben die Muße und Geduld, eine fertig konstruirte Ethik zu erlernen. Aus der Gerechtigkeit und Menschenliebe fließen sämtliche Tugenden, daher sind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ableitung der Grundstein der Ethik gelegt ist. — Gerechtigkeit ist der ganze ethische Inhalt des Alten Testaments, und Menschenliebe der des Neuen: diese ist die *καὶνὴ ἐντολή* (Joh. 13, 34), in welcher, nach Paulus (Röm. 13, 8–10), alle Christlichen Tugenden enthalten sind.

§. 19

Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral

Die jetzt ausgesprochene Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder sei, ist, seltsamer, ja, fast unbegreiflicher Weise, paradox. Ich will daher versuchen, sie den Ueberzeugungen des Lesers dadurch zu entfremden, daß ich sie als durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt nachweise.

1) Zu diesem Zweck will ich zuvörderst einen beliebig erdachten Fall zum Beispiel nehmen, der in dieser Untersuchung als

experimentum crucis gelten kann. Um mir aber nicht die Sache leicht zu machen, nehme ich keinen Fall der Menschenliebe, sondern eine Rechtsverletzung und zwar die stärkste. — Man setze zwei junge Leute, Kajus und Titus, beide leidenschaftlich verliebt, doch jeder in ein anderes Mädchen: und jedem stehe ein wegen äußerer Umstände bevorzugter Nebenbuhler durchaus im Wege. Beide seien entschlossen, jeder den seinigen aus der Welt zu schaffen, und Beide seien vor aller Entdeckung, sogar vor jedem Verdacht, vollkommen gesichert. Als jedoch Jeder seinerseits an die nähere Veranstaltung des Mordes geht, stehen Beide, nach einem Kampfe mit sich selbst, davon ab. Ueber die Gründe dieses Aufgebens ihres Entschlusses sollen sie uns aufrichtige und deutliche Rechenschaft ablegen. — Nun soll die Rechenschaft, welche Kajus giebt, ganz in die Wahl des Lesers gestellt seyn. Er mag etwan durch religiöse Gründe, wie den Willen Gottes, die dereinstige Vergeltung, das künftige Gericht u. dgl. abgehalten worden seyn. Oder aber er sage: „Ich bedachte, daß die Maxime meines Verfahrens in diesem Fall sich nicht geeignet haben würde, eine allgemein gültige Regel für alle möglichen vernünftigen Wesen abzugeben, indem ich ja meinen Nebenbuhler allein als Mittel und nicht zugleich als Zweck behandelt haben würde.“ — Oder er sage mit Fichte: „Jedes Menschenleben ist Mittel zur Realisation des Sittengesetzes: also kann ich nicht, ohne gegen die Realisation des Sittengesetzes gleichgültig zu seyn, Einen vernichten, der zu derselben beizutragen bestimmt ist (Sittenlehre, S. 373.) — (Diesem Strupel, beiläufig gesagt, könnte er dadurch begegnen, daß er, im Besitz seiner Geliebten, bald ein neues Instrument des Sittengesetzes zu produciren hofft.) — Oder er sage, nach W o l l a s t o n e: „Ich habe überlegt, daß jene Handlung der Ausdruck eines unwahren Sazes seyn würde.“ — Oder er sage, nach H u t c h e s o n: „Der moralische Sinn, dessen Empfindungen, wie die jedes andern Sinnes, nicht weiter erklärlich sind, hat mich bestimmt, es seyn zu lassen.“ — Oder er sage, nach A d a m S m i t h: „Ich sah voraus, daß meine

„Handlung gar keine Sympathie mit mir in den Zuschauern derselben erregt haben würde.“ — Oder, nach *Christian Wolf*: „Ich erkannte, daß ich dadurch meiner eigenen Verbesserung entgegen arbeiten und auch keine fremde befördern würde.“ — Oder er sage, nach *Spinoza*: „*Ho, mini nihil utilius homine: ergo hominem interimere, nolui.*“ — Kurz, er sage, was man will. — Aber *Titus*, dessen Rechenschaft ich mir vorbehalte, der sagte: „Wie es zu den Anstalten kam, und ich deshalb, für den Augenblick, mich nicht mit meiner Leidenschaft, sondern mit jenem Nebenbuhler zu beschäftigen hatte; da zuerst wurde mir recht deutlich, was jetzt mit ihm eigentlich vorgehen sollte. Aber nun ergriff mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte mich seiner, ich konnte es nicht über's Herz bringen: ich habe es nicht thun können.“ — Jetzt frage ich jeden redlichen und unbefangenen Leser: Welcher von Beiden ist der bessere Mensch? — Welchem von Beiden möchte er sein eigenes Schicksal lieber in die Hand geben? — Welcher von ihnen ist durch das reinere Motiv zurückgehalten worden? — Wo liegt demnach das Fundament der Moral?

2) Nichts empört so im tiefsten Grunde unser moralisches Gefühl, wie Grausamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir verzeihen, nur Grausamkeit nicht. Der Grund hievon ist, daß Grausamkeit das gerade Gegentheil des Mitleids ist. Wenn wir von einer sehr grausamen That Kunde erhalten, wie z. B. die ist, welche eben jetzt die Zeitungen berichten, von einer Mutter, die ihren fünfjährigen Knaben dadurch gemordet hat, daß sie ihm siedendes Del in den Schlund goß, und ihr jüngeres Kind dadurch, daß sie es lebendig begrub; — oder die, welche eben aus Algier gemeldet wird, daß nach einem zufälligen Streit und Kampf zwischen einem Spanier und einem Algerier, dieser, als der stärkere, jenem die ganze untere Kinnlade rein ausriß und als Trophäe davon trug, jenen lebend zurücklassend; — dann werden wir von Entsetzen ergriffen und rufen aus: „Wie ist es möglich, so etwas zu thun?“ — Was

ist der Sinn dieser Frage? Ist er vielleicht: Wie ist es möglich, die Strafen des künftigen Lebens so wenig zu fürchten? — Schwerlich. — Oder: Wie ist es möglich, nach einer Maxime zu handeln, die so gar nicht geeignet ist, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen zu werden? — Gewiß nicht. — Oder: Wie ist es möglich, seine eigene und die fremde Vollkommenheit so sehr zu vernachlässigen? — Eben so wenig. — Der Sinn jener Frage ist ganz gewiß bloß dieser: Wie ist es möglich, so ganz ohne Mitleid zu seyn? — Also ist es der größte Mangel an Mitleid, der einer That den Stempel der tiefsten moralischen Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrückt. Folglich ist Mitleid die eigentliche moralische Triebfeder.

3) Ueberhaupt ist die von mir aufgestellte Grundlage der Moral und Triebfeder der Moralität die einzige, der sich eine reale, ja, ausgedehnte Wirksamkeit nachrühmen läßt. Denn von den übrigen Moralprincipien der Philosophen wird dies wohl Niemand behaupten wollen; da diese aus abstrakten, zum Theil selbst spitzfindigen Sätzen bestehen, ohne anderes Fundament, als eine künstliche Begriffskombination, so daß ihre Anwendung auf das wirkliche Handeln sogar oft eine lächerliche Seite haben würde. Eine gute That, bloß aus Rücksicht auf das Kantische Moralprincip vollbracht, würde im Grund das Werk eines philosophischen Pedantismus seyn, oder aber auf Selbsttäuschung hinauslaufen, indem die Vernunft des Handelnden eine That, welche andere, vielleicht edlere Triebfedern hätte, als das Produkt des kategorischen Imperativs und des auf nichts gestützten Begriffs der Pflicht auslegte. Aber nicht nur von den philosophischen, auf bloße Theorie berechneten, sondern sogar auch von den ganz zum praktischen Behuf aufgestellten religiösen Moralprincipien läßt sich selten eine entschiedene Wirksamkeit nachweisen. Dies sehen wir zuvörderst daran, daß, trotz der großen Religionsverschiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern, im Wesentlichen so ziemlich

Moral, welche die Christliche und mehr oder weniger jede Religion predigt, vergleicht mit der Praxis ihrer Bekenner, und sich vorstellt, wohin es mit dieser kommen würde, wenn nicht der weltliche Arm die Verbrechen verhinderte, ja, was wir zu befürchten hätten, wenn auch nur auf Einen Tag alle Gesetze aufgehoben würden; so wird man bekennen müssen, daß die Wirkung aller Religionen auf die Moralität eigentlich sehr geringe ist. Hieran ist freilich die Glaubensschwäche Schuld. Theoretisch und so lange es bei der frommen Betrachtung bleibt, scheint Jedem sein Glaube fest. Allein die That ist der harte Probierstein aller unserer Ueberzeugungen: wenn es zu ihr kommt und nun der Glaube durch große Entsayungen und schwere Opfer bewährt werden soll; da zeigt sich die Schwäche desselben. Wenn ein Mensch ein Verbrechen ernstlich meditirt; so hat er die Schranke der ächten reinen Moralität bereits durchbrochen: danach aber ist das Erste, was ihn aufhält, alle Mal der Gedanke an Justiz und Polizei. Entschlägt er sich dessen, durch die Hoffnung diesen zu entgehen; so ist die zweite Schranke, die sich ihm entgegenstellt, die Rücksicht auf seine Ehre. Kommt er nun aber auch über diese Schutzwehr hinweg; so ist sehr viel dagegen zu wetten, daß, nach Ueberwindung dieser zwei mächtigen Widerstände, jetzt noch irgend ein Religionsdogma Macht genug über ihn haben werde, um ihn von der That zurückzuhalten. Denn wen nahe und gewisse Gefahren nicht abschrecken, den werden die entfernten und bloß auf Glauben beruhenden schwerlich in Zaum halten. Ueberdies läßt sich gegen jede ganz allein aus religiösen Ueberzeugungen hervorgegangene gute Handlung noch einwenden, daß sie nicht uneigennützig gewesen, sondern aus Rücksicht auf Lohn und Strafe geschehen sei, folglich keinen rein moralischen Werth habe. Diese Einsicht finden wir stark ausgedrückt in einem Briefe des berühmten Großherzogs Karl August von Weimar, wo es heißt: „Baron Weyher selbst, das müsse ein schlechter Kerl sein, der durch Religion gut, und nicht von Natur dazu geneigt sei. In vino veritas.“ (Briefe an

autem est, injuriam homini infortunato, quam fortunato, intulisse), Probl., XXIX, 2. Hingegen werden die Vorwürfe noch leiser, als im ersten Falle seyn, wenn es eine Staatskasse ist, die man übervortheil hat: denn diese kann kein Gegenstand des Mitleids seyn. Man sieht, daß nicht unmittelbar die Rechtsverletzung, sondern zunächst das dadurch auf den Andern gebrachte Leiden den Stoff des eigenen und fremden Tadelß liefert. Die bloße Rechtsverletzung als solche, z. B. die obige gegen eine Staatskasse, wird zwar auch vom Gewissen und von Andern gemißbilligt werden, aber nur sofern die Maxime, je des Recht zu achten, welche den wahrhaft ehrlichen Mann macht, dadurch gebrochen ist; also mittelbar und im geringern Grade. War es jedoch eine anvertraute Staatskasse, so ist der Fall ein ganz anderer, indem hier der oben festgestellte Begriff der doppelten Ungerechtigkeit, mit seinen spezifischen Eigenschaften, eintritt. Auf dem hier Auseinandergesetzten beruht es, daß der schwerste Vorwurf, welcher habgüchtigen Erpressern und legalen Schurken überall gemacht wird, der ist, daß sie das Gut der Wittwen und Waisen an sich gerissen haben: eben weil diese, als ganz hilflos, mehr noch, als Andere, hätten das Mitleid erwecken sollen. Der gänzliche Mangel an diesem ist es also, welcher den Menschen der Rücksichtlosigkeit überführt.

6) Noch augenscheinlicher, als der Gerechtigkeit, liegt der Menschenliebe Mitleid zum Grunde. Keiner wird von Andern Beweise ächter Menschenliebe erhalten, so lange es ihm in jedem Betracht wohl geht. Der Glückliche kann zwar das Wohlwollen seiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren: aber die Äußerungen jener reinen, uneigennütigen, objektiven Theilnahme am fremden Zustand und Schicksal, welche Wirkung der Menschenliebe sind, bleiben dem in irgend einem Betracht Leidenden aufbehalten. Denn an dem Glücklichen als solchem nehmen wir nicht Theil; vielmehr bleibt er als solcher unserm Herzen fremd: habeat sibi sua. Ja, er wird, wenn er Viel vor Andern voraus hat, leicht Neid erregen,

Englischen alle Thiere generis neutrius sind und daher durch das Pronomen *it* (*es*) vertreten werden, ganz wie leblose Dinge; welches, zumal bei den Primaten, wie Hunde, Affen u. s. w., ganz empörend ausfällt und unverkennbar ein Pfaffenstüß ist, um die Thiere zu Sachen herabzusetzen. Die alten Aegyptier, deren ganzes Leben religiösen Zwecken geweiht war, setzten in den selben Grüften die Mumien der Menschen und die der Ibis, Krokodile u. s. w. bei: aber in Europa ist es ein Gräuel und Verbrechen, wenn der treue Hund neben der Ruhestätte seines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen, aus einer Treue und Anhänglichkeit, wie sie beim Menschengeschlechte nicht gefunden wird, seinen eigenen Tod abgewartet hat. — Auf die Erkenntniß der Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thiers und der des Menschen leitet nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie: was soll man daher sagen, wenn heut zu Tage (1839) ein frömmelnder Zootom einen absoluten und radikalen Unterschied zwischen Mensch und Thier zu urgiren sich erdreistet und hierin so weit geht, die redlichen Zoologen, welche fern von aller Pfäfferei, Augendienerei und Tartüffianismus, an der Hand der Natur und Wahrheit ihren Weg verfolgen, anzugreifen und zu verunglimpfen?

Man muß wahrlich an allen Sinnen blind, oder vom foetor Judaicus total chloroformirt seyn, um nicht zu erkennen, daß das Wesentliche und Hauptsächliche im Thiere und im Menschen das Selbe ist und daß was Beide unterscheidet, nicht im Primären, im Princip, im Archäus, im innern Wesen, im Kern beider Erscheinungen liegt, als welcher in der einen wie in der andern der *Wille* des Individuums ist, sondern allein im Sekundären, im Intellekt, im Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen der *abstrakter* Erkenntniß, genannt *Bernunft*, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns und namentlich seiner

fangenen Fischen ihre Freiheit zu schenken (Apul. de magia, p. 36. Bip.) — Mitleid mit Thieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grausam ist, könne kein guter Mensch seyn. Auch zeigt dieses Mitleid sich als aus der selben Quelle mit der gegen Menschen zu übenden Tugend entsprungen. So z. B. werden fein fühlende Personen, bei der Erinnerung, daß sie, in übler Laune, im Zorn, oder vom Wein erhit, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter oder unnöthiger Weise, oder über die Gebühr gemißhandelt haben, die selbe Reue, die selbe Unzufriedenheit mit sich selbst empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menschen verübtes Unrecht empfunden wird, wo sie die Stimme des strafenden Gewissens heißt. Ich erinnere mich, gelesen zu haben, daß ein Engländer, der in Indien, auf der Jagd, einen Affen geschossen hatte, den Blick, welchen dieser im Sterben auf ihn warf, nicht vergessen gekonnt und seitdem nie mehr auf Affen geschossen hat. Eben so Wilhelm Harris, ein wahrer Nimrod, der, bloß um das Vergnügen der Jagd zu genießen, in den Jahren 1836 und 1837 tief in das innere Afrika reiste. In seiner 1838 zu Bombay erschienenen Reise erzählt er, daß, nachdem er den ersten Elephanten, welches ein weiblicher war, erlegt hatte und am folgenden Morgen das gefallene Thier aufsuchte, alle anderen Elephanten aus der Gegend entflohen waren: bloß das Junge des gefallenen hatte die Nacht bei der todten Mutter zugebracht, kam jetzt, alle Furcht vergessend, den Jägern mit den lebhaftesten und deutlichsten Bezeugungen seines trostlosen Jammers entgegen, und umschlang sie mit seinem kleinen Rüssel, um ihre Hülfe anzurufen. Da, sagt Harris, habe ihn eine wahre Reue über seine That ergriffen und sei ihm zu Muth gewesen, als hätte er einen Mord begangen. Diese fein fühlende Englische Nation sehen wir, vor allen andern, durch ein hervorragendes Mitleid mit Thieren ausgezeichnet, welches sich bei jeder Gelegenheit kund giebt und die Macht gehabt hat, dieselbe, dem sie übrigens degradirenden „kalten Aberglauben“

Keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Wesen erfüllt und oft in Vossheit übergeht, — die Natur nichts Wirksameres leisten konnte, als daß sie in das menschliche Herz jene wundersame Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachdem der Anlaß ist, Diesem „Schone!“ Jenem „Hilf!“ stark und vernehmlich zuruft. Gewiß war von dem hieraus entspringenden gegenseitigen Beistande für die Wohlfahrt Aller mehr zu hoffen, als von einem allgemeinen und abstrakten, aus gewissen Vernunftbetrachtungen und Begriffskombinationen sich ergebenden, strengen Pflichtgebot, von welchem um so weniger Erfolg zu erwarten stände, als dem rohen Menschen allgemeine Sätze und abstrakte Wahrheiten ganz unverständlich sind, indem für ihn nur das Konkrete etwas ist, — die ganze Menschheit aber, mit Ausnahme eines äußerst kleinen Theils, stets roh war und bleiben muß, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nöthige körperliche Arbeit die Ausbildung des Geistes nicht zuläßt. Hingegen zur Erweckung des als die alleinige Quelle uneigennütziger Handlungen und deshalb als die wahre Basis der Moralität nachgewiesenen Mitleids, bedarf es keiner abstrakten, sondern nur der anschauenden Erkenntniß, der bloßen Auffassung des konkreten Falles, auf welche dasselbe, ohne weitere Gedankenvermittlung, sogleich anspricht.

9) In völliger Uebereinstimmung mit dieser letzten Betrachtung werden wir folgenden Umstand finden. Die Begründung, welche ich der Ethik gegeben habe, läßt mich zwar unter den Schulphilosophen ohne Vorgänger, ja, sie ist, in Beziehung auf die Lehrmeinungen dieser, paradox, indem Manche von ihnen, z. B. die Stoiker (Sen., De clem., II, 5), Spinoza (Eth., IV, prop. 50), Kant (Kritik der praktischen Vernunft, S. 213; — R., S. 257), das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln. Dagegen aber hat meine Begründung die Autorität des größten Moralisten der ganzen neuern Zeit für sich: denn dies ist, ohne

Zweifel, | J. J. Rousseau, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der seine Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben schöpfte, und seine Lehre nicht für das Katheder, sondern für die Menschheit bestimmte, er, der Feind der Vorurtheile, der Zögling der Natur, welchem allein sie die Gabe verliehen hatte, moralisiren zu können, ohne langweilig zu seyn, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte. Von ihm also will ich einige Stellen zur Bestätigung meiner Ansicht herzusetzen mir erlauben, nachdem ich im Bisherigen mit Ausführungen so sparsam wie möglich gewesen bin.

Im Discours sur l'origine de l'inégalité, S. 91 (edit. Bip.), sagt er: Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une *répugnance innée à voir souffrir son semblable*. Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme la *seule vertu naturelle* qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la *pitié* etc. — S. 92: Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné la *pitié* à l'appui de la raison: mais il n'a pas vu, que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales, qu'il veut disputer aux hommes. En effet qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la *pitié* appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bien-veillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre-chose, que désirer qu'il soit heureux?

— La commisération sera d'autant plus énergique, que l'*animal spectateur s'identifiera* plus intimément avec l'*animal souffrant*. — S. 94: Il est donc bien certain, que

la *pitié* est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-même, concourt à la *conservation mutuelle de toute l'espèce*. C'est elle, qui dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme sa subsistence acquise avec peine, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs: c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse“, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente „fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible“. C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation. — Hiemit vergleiche man, was er sagt im Emile, L. IV, p. 115—120 (ed. Bip.), wo es unter Anderm heißt: En effet, comment nous laissons nous émouvoir à la *pitié*, si ce n'est en nous transportant hors de nous et en nous identifiant avec l'*animal souffrant*; en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien? Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre: ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons. — offrir au jeune homme des objets, sur lesquels puisse agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout se retrouver hors de lui; écarter avec soin ceux, qui le resserrent, le concentrent, et tendent le ressort du moi humain etc. —

Von Autoritäten abseihen der Schulen, wie gesagt, entblößt, führe ich noch an, daß die Chinesen fünf Kardinaltugenden (Tschang) annehmen, unter welchen das Mitleid (Sin) oben ansteht. Die übrigen vier sind: Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weis-

§. 20

Vom ethischen Unterschiede der Charaktere

Die letzte Frage, deren Beantwortung zur Vollständigkeit des dargelegten Fundaments der Ethik gehört, ist diese: Woraus beruht der so große Unterschied im moralischen Verhalten der Menschen? Wenn Mitleid die Grundtriebfeder aller ächten, d. h. uneigennütigen Gerechtigkeit und Menschenliebe ist; warum wird der Eine, der Andere aber nicht dadurch bewogen? — Vermag vielleicht die Ethik, indem sie die moralische Triebfeder aufdeckt, auch sie in Thätigkeit zu versetzen? Kann sie den hartherzigen Menschen in einen mitleidigen und dadurch in einen gerechten und menschenfreundlichen umschaffen? — Gewiß nicht: der Unterschied der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar. Dem Böshafteu ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase; und so wenig wie sie kann er es ändern. Velle non discitur, hat der Erzieher des Nero gesagt. Platon untersucht im Meno ausführlich, ob die Tugend sich lehren lasse, oder nicht: er führt eine Stelle des Theognis an:

ἀλλὰ διδάσκων

Οὐποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.

(sed docendo nunquam ex malo bonum hominem facies)

und gelangt zu dem Resultate: ἀρετὴ ἂν εἴη οὐτε φύσει, οὐτε διδασκτόν ἀλλὰ θεῶν μοῖρα παραγυγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται (virtus utique nec doctrina, neque natura nobis aderit; verum divina sorte, absque mente, in eum, qui illam sortitus fuerit, influet); wobei mir der Unterschied zwischen φύσει und θεῶν μοῖρα ungefähr den zwischen Physisch und Metaphysisch zu bezeichnen scheint. Schon der Vater der Ethik, Sokrates, hat, nach Angabe des Aristoteles, behauptet: οὐκ ἐφ' ἡμῶν γενέσθαι τὸ σπουδαῖον εἶναι, ἢ φαῦλον (in nostra potestate non est, bonos, aut malos esse). (Eth. magna, I, 9.) Aristoteles selbst äußert sich in gleichem Sinn:

πασι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως καὶ γὰρ
 δίκαιοι, καὶ σωφρονικοί, καὶ τ' ἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς
 (singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo
 videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperan-
 tiam, fortitudinem, ceterasque virtutes apti atque habiles
 sumus, cum primum nascimur). (Eth. Nicom., VI, 13.)
 Desgleichen finden wir diese Ueberzeugung sehr entschieden
 ausgesprochen in den jedenfalls sehr alten, wenn auch vielleicht
 nicht ächten Fragmenten des Pphythagoreers Archytas, welche
 uns Stobäos aufbehalten hat im Florilegio, Tit. I, §. 77. Sie
 sind abgedruckt in den Opusculis Graecorum sententiosis et
 moralibus, edente Orellio, Vol. 2, p. 240. Dasselbst also heißt
 es, im Dorischen Dialekt: Τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν
 ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον ἐπιστάμας ποταγορεῦεν, ἀρετὰν δέ,
 τὰν ἡθικὰν καὶ βελτίστην ἔξιν τῷ ἀλόγῳ μέρει τὰς ψυχᾶς,
 καθ' ἃν καὶ ποιοὶ τινες ἡμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἡθος, οἷον
 ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες. (Eas enim, quae ratione
 et demonstratione utuntur, virtutes fas est, scientias appel-
 lare; virtutis autem nomine intelligemus moralem et opti-
 mum animi partis ratione carentis habitum, secundum
 quem qualitatem aliquam moralem habere dicimur, voca-
 murque v. c. liberales, justi et temperantes.) Wenn man die
 sämtlichen Tugenden und Laster, welche Aristoteles im
 Buche de virtutibus et vitiis zu kurzer Uebersicht zusamen-
 gestellt hat, überblickt; so wird man finden, daß sie alle sich nur
 denken lassen als angeborene Eigenschaften, ja, nur als solche
 ächt seyn können; hingegen wenn sie, in Folge vernünftiger
 Ueberlegung, willkürlich angenommen wären, eigentlich auf
 Verstellung hinauslaufen und unächt seyn würden: daher als-
 dann auf ihren Fortbestand und Verwahrung im Drange der
 Umstände durchaus nicht zu rechnen wäre. Nicht anders verhält
 es sich auch mit der Tugend der Menschenliebe, die bei Aristote-
 les, wie bei allen Alten fehlt. In gleichem Sinne daher, wenn
 auch seinen skeptischen Ton beibehaltend, sagt Montaigne:
 Seroit-il vrai, que pour être bon tout-à-fait, il nous le faille

ihren Zweck verfehlt haben, wenigstens im Durchschnitt, die ältere Hälfte der Menschen bedeutend besser als die jüngere seyn. Davon ist aber so wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten, als welche durch die Erfahrung schlimmer geworden sind. Es kann zwar kommen, daß ein Mensch im Alter etwas besser, ein anderer wiederum schlechter erscheint, als er in der Jugend war: Dies liegt aber bloß daran, daß im Alter, in Folge der reifern und vielfach berichtigten Erkenntniß, der Charakter reiner und deutlicher hervortritt; während in der Jugend Unwissenheit, Irrthümer und Chimären bald falsche Motive vorschoben, bald wirkliche verdeckten; — wie dies folgt aus dem in der vorhergehenden Abhandlung S. 50 fg. unter 3 Gesagten. — Daß unter den bestraften Verbrechern sich viel mehr junge als alte befinden, kommt daher, daß, wo Anlage zu dergleichen Thaten im Charakter liegt, sie auch bald den Anlaß findet, als That hervorzutreten, und ihr Ziel, Galeere oder Galgen, erreicht: und umgekehrt, wen die Anlässe eines langen Lebens nicht zu Verbrechen haben bewegen können, der wird auch späterhin nicht leicht auf Motive dazu stoßen. Daher scheint mir der wahre Grund der dem Alter gezollten Achtung darin zu liegen, daß ein Alter die Prüfung eines langen Lebens bestanden und seine Unbescholtenheit bewahrt hat: denn dies ist die Bedingung jener Achtung. — Dieser Ansicht gemäß hat man, im wirklichen Leben, sich durch jene Verheißungen der Moralisten auch niemals irre machen lassen; sondern hat Dem, der ein Mal sich schlecht erwiesen, nie mehr getraut, und auf den Edelmuth Dessen, der ein Mal Proben davon abgelegt, nach Allem, was sich auch verändert haben mochte, stets mit Zuversicht hingeblickt. *Operari sequitur Esse, ist ein furchtbarer Satz der Scholastik:* jedes Ding in der Welt wirkt nach seiner unveränderlichen Beschaffenheit, die sein Wesen, seine *Essentia* ausmacht; so auch der Mensch. Wie Einer ist, so wird, so muß er handeln, und das *liberum arbitrium indifferentiae* ist eine längst explodirte Erfindung aus der Kindheit der Philosophie, mit welcher

immerhin sich einige alte Weiber im Doktorhute noch schleppen mögen.

Die drei ethischen Grundtriebsfedern des Menschen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, sind in Jedem in einem andern und unglaublich verschiedenen Verhältnisse vorhanden. Je nachdem dieses ist, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen ausfallen. Ueber einen egoistischen Charakter werden nur egoistische Motive Gewalt haben, und die zum Mitleid, wie die zur Bosheit redenden werden nicht dagegen aufkommen: er wird so wenig sein Interesse opfern, um an seinem Feinde Rache zu nehmen, als um seinem Freunde zu helfen. Ein Anderer, der für boshafte Motive stark empfänglich ist, wird oft, um Andern zu schaden, großen eigenen Nachtheil nicht scheuen. Denn es giebt Charaktere, die im Verursachen des fremden Leidens einen Genuß finden, der das eigene eben so große überwiegt: dum alteri noceat sui negligens (Sen., De ira, I. 1). Diese gehen mit leidenschaftlicher Wonne in den Kampf, in welchem sie eben so große Verletzungen zu empfangen, als auszutheilen erwarten: ja, sie werden, mit Vorbedacht, Den, der ihnen ein Uebel verursacht hat, morden und gleich darauf, um der Strafe zu entgehen, sich selbst; wie dies die Erfahrung sehr oft gezeigt hat. Hingegen besteht die Güte des Herzens in einem tief gefühlten, universellen Mitleid mit Allem was Leben hat, zunächst aber mit dem Menschen; weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält: daher die unzähligen, geistigen und körperlichen Leiden des Menschen das Mitleid viel stärker in Anspruch nehmen, als der allein körperliche und selbst da dumpfere Schmerz des Thieres. Die Güte des Charakters wird demnach zunächst abhalten von jeder Verletzung des Andern, worin es auch sei, sodann aber auch zur Hülfe auffordern, wo immer ein fremdes Leiden sich darbietet. Und auch hiemit kann es eben so weit gehen, wie in umgekehrter Richtung mit der Bosheit, nämlich bis dahin, daß Charaktere von seltener Güte sich fremdes Leiden mehr zu Herzen nehmen, als eigenes, und

nung ihres Wesens gebracht werden, z. B. mittelst Nachweisung der entfernteren Folgen, welche unser Thun für Andere hat, wie etwan der Leiden, welche ihnen, mittelbar und erst im Laufe der Zeit, aus dieser oder jener Handlung, die wir für so schlimm nicht hielten, erwachsen; desgleichen durch Belehrung über die nachtheiligen Folgen mancher gutherzigen Handlung, z. B. der Verschonung eines Verbrechers; besonders auch über den Vorrang, welcher dem *Neminem laede* durchgängig vor dem *Omnes juva* zusteht u. s. f. In dieser Hinsicht giebt es allerdings eine moralische Bildung und eine bessernde Ethik: aber darüber hinaus geht sie nicht, und die Schranke ist leicht abzusehen. Der Kopf wird aufgeheilt; das Herz bleibt ungebessert. Das Grundwesentliche, das Entschiedene, im Moralischen, wie im Intellektuellen und wie im Physischen, ist das Angehörne: die Kunst kann überall nur nachhelfen. Jeder ist, was er ist, gleichsam „von Gottes Gnaden“, *jure divino*, *de la polpe*.

„Du bist am Ende — was du bist.

Seh' dir Perrücken auf von Millionen Cöden,

Seh' deinen Fuß auf ellenhohe Cöden:

Du bleibst doch immer was du bist.“

Aber schon lange höre ich den Leser die Frage aufwerfen: wo bleibt Schuld und Verdienst? — Zur Antwort hierauf verweise ich auf S. 10. Dasselbst hat, was sonst hier vorzutragen wäre, schon seine Stelle gefunden, weil es in enger Verbindung mit Kant's Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit steht. Das dort Gesagte also bitte ich hier nochmals zu lesen. In Gemäßheit desselben ist das Operari, beim Eintritt der Motive, durchweg nothwendig: daher kann die Freiheit, welche sich allein durch die Verantwortlichkeit ankündigt, nur im Esse liegen. Die Vorwürfe des Gewissens betreffen zwar zunächst und offensichtlich Das, was wir gethan haben, eigentlich und im Grunde aber Das, was wir sind, als worüber unsere Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem sie zu unserm Charakter sich verhalten

wie die Symptome zur Krankheit. In diesem Esse also, in dem was wir sind, muß auch Schuld und Verdienst liegen. Was wir an Andern entweder hochachten und lieben, oder verachten und hassen, ist nicht ein Wandelbares und Verächtliches, sondern ein Bleibendes, ein für alle Mal Bestehendes: das was sie sind: und kommen wir etwan von ihnen zurück; so sagen wir nicht, daß sie sich geändert, sondern daß wir uns in ihnen geirrt haben. Eben so ist der Gegenstand unserer Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns selbst Das, was wir sind, unwiderruflich sind und bleiben: dies erstreckt sich sogar auf die intellektuellen, ja auf die physiognomischen Eigenschaften. Wie sollte also nicht in Dem, was wir sind, Schuld und Verdienst liegen? — Die immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten, ist das Gewissen. Das Thema des Gewissens sind zunächst unsere Handlungen, und zwar sind es diejenigen, in welchen wir dem Mitleid, das uns aufforderte, Andere wenigstens nicht zu verletzen, ja sogar ihnen Hülfe und Beistand zu leisten, entweder kein Gehör gegeben haben, weil Egoismus, oder gar Bosheit uns leitete; oder aber, mit Verleugnung dieser beiden, jenem Rufe gefolgt sind. Beide Fälle zeigen die Größe des Unterschiedes an, den wir zwischen uns und Andern machen. Auf diesem Unterschiede beruhen zuletzt die Grade der Moralität, oder Immoralität, d. h. der Gerechtigkeit und Menschenliebe, wie auch ihres Gegentheils. Die immer reicher werdende Erinnerung der in dieser Hinsicht bedeutsamen Handlungen vollendet mehr und mehr das Bild unsers Charakters, die wahre Bekanntschaft mit uns selbst. Aus dieser aber erwächst Zufriedenheit, oder Unzufriedenheit mit uns, mit dem, was wir sind, je nachdem Egoismus, Bosheit, oder Mitleid vorgewaltet haben, d. h. je nachdem der Unterschied, den wir zwischen unserer Person und den übrigen gemacht haben, größer, oder kleiner gewesen ist. Nach dem selben Maassstabe beurtheilen wir ebenfalls die Andern, deren Charakter wir eben

Vorhandene und Verstandene sich so und nicht anders verhalte, und wie aus dem Wesen an sich der Dinge der dargelegte Charakter der Erscheinung hervorgehe. Ja, bei der Ethik ist das Bedürfnis einer metaphysischen Grundlage um so dringender, als die philosophischen, wie die religiösen Systeme darüber einig sind, daß die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen zugleich eine metaphysische, d. h. über die bloße Erscheinung der Dinge und somit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Daseyn der Welt und dem Loos des Menschen in engster Beziehung stehende seyn müsse; indem die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daseyns überhaupt auslaufe, zuverlässig das Ethische sei. Dies Letztere bewährt sich auch durch die unleugbare Thatsache, daß, bei Annäherung des Todes, der Gedankengang eines jeden Menschen, gleichviel ob dieser religiösen Dogmen angehangen habe oder nicht, eine moralische Richtung nimmt und er die Rechnung über seinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in moralischer Rücksicht abzuschließen bemüht ist. Hierüber sind besonders die Zeugnisse der Alten von Gewicht; weil sie nicht unter Christlichem Einfluß stehen. Ich führe demnach an, daß wir diese Thatsache bereits ausgesprochen finden in einer, dem uralten Gesetzgeber Zaleukos zugeschriebenen, nach Bentley und Heyne jedoch von einem Pythagoreer herrührenden Stelle, welche Stobaios (Floril., Tit. 44, §. 20) uns aufbehalten hat: *Δεῖ τιθεσθαι πρὸ ὀμμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίγνεται τὸ τέλος ἐκάστῳ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. Πᾶσι γὰρ ἐμπέπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευτᾶν, μεμνημένοις ὧν ἠδικῆκασιν, καὶ ὁρμῇ τοῦ βούλεσθαι πάντα πεπραχθαι δικαίως αὐτοῖς.* (Oportet ante oculos sibi ponere punctum temporis illud, quo unicuique e vita excedendum est: omnes enim moribundos poenitentia corripit, e memoria eorum, quae injuste egerint, ac vehementer optant, omnia sibi juste peracta fuisse.) Ungleiches sehen wir, um an ein historisches Beispiel zu erinnern, den Perikles, auf dem Sterbebette, von allen seinen Groß-

Priester sind bemüht, Unglauben und Immoralität für Eins und Dasselbe auszugeben. Hierauf beruht es, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identisch mit dem moralisch Schlechten gilt, wie wir schon daran sehen, daß Ausdrücke, wie Gottlos, Atheistisch, Unchristlich, Keger u. dgl. als synonym mit moralisch Schlecht gebraucht werden. Den Religionen ist die Sache dadurch leicht gemacht, daß sie, vom G l a u b e n ausgehend, diesen für ihr Dogma schlechthin, ja, unter Drohungen fordern dürfen. Aber die philosophischen Systeme haben hier nicht so leichtes Spiel: daher man bei Untersuchung aller Systeme finden wird, daß es, wie mit der Begründung der Ethik, so auch mit dem Anknüpfungspunkte derselben an die gegebene Metaphysik überall äußerst schlecht bestellt ist. Und doch ist die Forderung, daß die Ethik sich auf die Metaphysik stützt, unabweisbar, wie ich dies schon in der Einleitung durch Wolffs und Kants Autorität bekräftigt habe.

Nun aber ist das Problem der Metaphysik so sehr das schwerste aller den menschlichen Geist beschäftigenden Probleme, daß es von vielen Denkern für schlechthin unauflösbar gehalten wird. Für mich kommt, in gegenwärtigem Fall, noch der ganz besondere Nachtheil hinzu, den die Form einer abgerissenen Monographie herbeiführt, daß ich nämlich nicht von einem bestimmten metaphysischen Systeme, zu welchem ich mich etwan bekenne, ausgehen darf; weil ich es entweder darzulegen, welches viel zu weitläufig, oder als gegeben und gewiß anzunehmen hätte, welches höchst mißlich seyn würde. Hieraus wieder folgt, daß ich hier so wenig, als im Vorhergehenden, die synthetische, sondern nur die analytische Methode anwenden darf, d. h. nicht vom Grunde auf die Folgen, sondern von den Folgen auf den Grund zu gehen habe. Diese harte Nothwendigkeit aber, voraussetzungslos zu verfahren und von keinem andern, als dem Allen gemeinsamen Standpunkt auszugehen, hat mir schon die Darlegung des Fundaments der Ethik so erschwert, daß ich jetzt auf dieselbe zurücksehe, wie auf ein zu Stande gebrachtes schweres Kunststück, dem analog, wo

und Wehe Anderer, als deren Quelle wir das Mitleid erkannt haben, es ist, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe in ihm hervorgehen. Gehen wir aber auf das Wesentliche eines solchen Charakters zurück; so finden wir es unleugbar darin, daß er weniger als die Uebrigen einen Unterschied zwischen sich und Andern macht. Dieser Unterschied ist in den Augen des boshafsten Charakters so groß, daß ihm fremdes Leiden unmittelbar Genuß ist, den er deshalb, ohne weitem eigenen Vortheil, ja, selbst diesem entgegen, sucht. Der selbe Unterschied ist in den Augen des Egoisten noch groß genug, damit er, um einen kleinen Vortheil für sich zu erlangen, großen Schaden Anderer als Mittel gebrauche. Diesen Beiden ist also zwischen dem Ich, welches sich auf ihre eigene Person beschränkt, und dem Nicht-Ich, welches die übrige Welt begreift, eine weite Kluft, ein mächtiger Unterschied: *Pereat mundus, dum ego salvus sim*, ist ihre Maxime. Dem guten Menschen hingegen ist dieser Unterschied keineswegs so groß, ja, in den Handlungen des Edelmuths erscheint er als aufgehoben, indem hier das fremde Wohl auf Kosten des eigenen befördert, also das fremde Ich dem eigenen gleichgesetzt wird: und wo viele Andere zu retten sind, wird das eigene Ich ihnen gänzlich zum Opfer gebracht, indem der Einzelne für Viele sein Leben hingiebt.

Es fragt sich jetzt, ob die letztere Auffassung des Verhältnisses zwischen dem eigenen und dem fremden Ich, welche den Handlungen des guten Charakters zum Grunde liegt, eine irrige sei und auf einer Täuschung beruhe? oder ob dies vielmehr der Fall der entgegengesetzten Auffassung sei, auf welcher der Egoismus und die Bosheit fußt? —

Diese dem Egoismus zum Grunde liegende Auffassung ist, empirisch, streng gerechtfertigt. Der Unterschied zwischen der eigenen und der fremden Person erscheint erfahrungsmäßig als ein absoluter. Die Verschiedenheit des Raumes, welche mich von dem Andern trennt, trennt mich auch

von seinem Wohl und Wehe. — Hiegegen wäre jedoch zunächst zu bemerken, daß die Erkenntniß, die wir vom eigenen Selbst haben, keineswegs eine erschöpfende und bis auf den letzten Grund klare ist. Durch die Anschauung, welche das Gehirn auf Data der Sinne vollzieht, also mittelbar, erkennen wir den eigenen Leib als ein Object im Raum, und durch den innern Sinn die fortlaufende Reihe unserer Bestrebungen und Willensakte, welche auf Anlaß äußerer Motive entstehen, endlich auch die mannichfaltigen, schwächeren, oder stärkeren Bewegungen des eigenen Willens, auf welche alle inneren Gefühle sich zurückführen lassen. Das ist Alles: denn das Erkennen wird nicht selbst wieder erkannt. Hingegen das eigentliche Substrat dieser ganzen Erscheinung, unser inneres Wesen an sich, das Wollende und Erkennende selbst, ist uns nicht zugänglich: wir sehen bloß nach Außen, Innen ist es finster. Demnach ist die Kenntniß, welche wir von uns selbst haben, keineswegs eine vollständige und erschöpfende, vielmehr sehr oberflächlich, und dem größern, ja hauptsächlich Theil nach sind wir uns selber unbekannt und ein Räthsel, oder, wie Kant sagt: Das Ich erkennt sich nur als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich seyn mag. Jenem andern Theile nach, der in unsere Erkenntniß fällt, ist zwar Jeder vom Andern gänzlich verschieden: aber hieraus folgt noch nicht, daß es sich eben so verhalte hinsichtlich des großen und wesentlichen Theiles, der Jedem verdeckt und unbekannt bleibt. Für diesen ist also wenigstens eine Möglichkeit übrig, daß er in Allen Eines und identisch sei.

Worauf beruht alle Vielheit und numerische Verschiedenheit der Wesen? — Auf Raum und Zeit: durch diese allein ist sie möglich; da das Viele sich nur entweder als nebeneinander, oder als nacheinander denken und vorstellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen sind; so nenne ich Raum und Zeit in der Hinsicht, daß sie die Vielheit möglich machen, das principium individuationis, unbefümmert, ob dies genau der Sinn sei, in welchem die Scholastiker diesen Ausdruck nahmen.

welches in allen Lebenden sich darstellt; so ist diejenige Auf-
fassung, welche den Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich auf-
hebt, nicht die irrige: vielmehr muß die ihr entgegengesetzte
dies seyn. Auch finden wir diese letztere von den Hindus mit
 dem Namen *Maja*, d. h. Schein, Täuschung, Gaukelbild, be-
 zeichnet. Jene erstere Ansicht ist es, welche wir als dem Phä-
 nomen des Mitleids zum Grunde liegend, ja, dieses als den
 realen Ausdruck derselben gefunden haben. Sie wäre demnach
die metaphysische Basis der Ethik, und bestände darin, daß das
eine Individuum im andern unmittelbar sich selbst, sein
 eigenes wahres Wesen wiedererkenne. Demnach träte die prak-
 tische Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, im Resultat
 genau zusammen mit der tiefsten Lehre der am weitesten gelang-
 ten theoretischen Weisheit; und der praktische Philosoph, d. h.
 der Gerechte, der Wohlthätige, der Edelmüthige, spräche durch
 die That nur die selbe Erkenntniß aus, welche das Ergebnis
 des größten Tiefsinns und der mühsäligsten Forschung des
 theoretischen Philosophen ist. Indessen steht die moralische
 Trefflichkeit höher denn alle theoretische Weisheit, als welche
 immer nur Stückwerk ist und auf dem langsamen Wege der
 Schlüsse zu dem Ziele gelangt, welches jene mit Einem Schlage
 erreicht; und der moralisch Edle, wenn ihm auch noch so sehr
 die intellektuelle Trefflichkeit abgeht, legt durch sein Handeln
 die tiefste Erkenntniß, die höchste Weisheit an den Tag, und
 beschämt den Genialsten und Gelehrtesten, wenn dieser durch
 sein Thun verräth, daß jene große Wahrheit ihm doch im
 Herzen fremd geblieben ist.

„Die Individuation ist real, das principium individua-
 tionis und die auf demselben beruhende Verschiedenheit der In-
 dividuen ist die Ordnung der Dinge an sich. Jedes Indivi-
 duum ist ein von allen andern von Grund aus verschiedenes
 Wesen. Im eigenen Selbst allein habe ich mein wahres Seyn,
 alles Andere hingegen ist Nicht-Ich und mir fremd.“ — Dies
 ist die Erkenntniß, für deren Wahrheit Fleisch und Wein Zeu-
 gniß ablegen, die allem Egoismus zum Grunde liegt, und deren

realer Ausdruck jede lieblose, ungerechte, oder böshafte Handlung ist. —

„Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mit-
telst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein
cerebrales Erkenntnißvermögen bedingten Formen aller seiner
Objecte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der
Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner Vor-
stellung vorhanden ist. Mein wahres, inneres Wesen
existirt in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem
Selbstbewußtseyn sich nur mir selber kund giebt.“ — Diese Er-
kenntniß, für welche im Sanskrit die Formel tat-tvam asi,
d. h. „dies bist Du“, der stehende Ausdruck ist, ist es, die als
Mitte hervorbriht, auf welcher daher alle ächte, d. h. un-
eigennützigte Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute
That ist. Diese Erkenntniß ist es im letzten Grunde, an welche
jede Appelation an Milde, an Menschenliebe, an Gnade für
Recht sich richtet: denn eine solche ist eine Erinnerung an die
Rücksicht, in welcher wir Alle Eins und dasselbe Wesen sind.
Hingegen beruft Egoismus, Neid, Haß, Verfolgung, Härte,
Rache, Schadenfreude, Grausamkeit sich auf jene erstere Erkennt-
niß und beruhigt sich bei ihr. Die Nahrung und Wonne, welche
wir beim Anhören, noch mehr beim Anblick, am meisten beim
eigenen Vollbringen einer edlen Handlung empfinden, beruht
im tiefsten Grunde darauf, daß sie uns die Gewißheit giebt,
daß jenseit aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen,
die das principium individuationis uns vorhält, eine Einheit
derselben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja, uns zugänglich
ist, da sie ja eben faktisch hervortrat.

Je nachdem die eine oder die andere Erkenntnißweise fest-
gehalten wird, tritt, zwischen Wesen und Wesen, die $\phi\lambda\iota\alpha$
oder der $\nu\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$ des Empedokles hervor. Aber wer, vom $\nu\epsilon\iota\kappa\omicron\varsigma$
beseelt, feindlich eindränge auf seinen verhasstesten Widersacher,
und bis in das Tiefinnerste desselben gelangte; der würde in
diesem, zu seiner Ueberraschung, sich selbst entdecken. Denn so
gut wie im Traum in allen uns erscheinenden Personen wir

verzeiht und das Böse mit Gutem erwidert, ist erhaben und erhält das höchste Lob; weil er sein selbsteigenes Wesen auch da noch erkannte, wo es sich entschieden verleugnete.

Jede ganz lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft uneigennützigte Hülfe, welche, als solche, ausschließlich die Noth des Andern zum Motiv hat, ist, wenn wir bis auf den letzten Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik, sofern sie zuletzt aus der selben Erkenntniß, die das Wesen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf keine andere Weise mit Wahrheit erklärbar ist. Denn daß Einer auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf die entfernteste Weise etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, ist nur möglich, sofern er erkennt, daß er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also daß er sein eigenes Wesen an sich in der fremden Erscheinung wiedererkenne. Daher habe ich, in der vorigen Abtheilung, das Mitleid das große Mysterium der Ethik genannt.

Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung frei geworden, welche das Daseyn auf die eigene Person beschränkt: er dehnt sein eigenes Wesen auf seine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geschlechter derselben, für welche er wirkt; — wobei er den Tod betrachtet, wie das Winken der Augen, welches das Sehen nicht unterbricht.

Der, dem alle Andern stets Nicht-Ich waren, ja, der im Grunde allein seine eigene Person für wahrhaft real hielt, die Andern hingegen eigentlich nur als Phantome ansah, denen er bloß eine relative Existenz, sofern sie Mittel zu seinen Zwecken seyn oder diesen entgegenstehen konnten, zuerkannte, so daß ein unermesslicher Unterschied, eine tiefe Kluft zwischen seiner Person und allem jenem Nicht-Ich blieb, der also ausschließlich in dieser eigenen Person existirte, dieser sieht, im Tode, mit seinem Selbst auch alle Realität und die ganze Welt untergehen. Hingegen Der, welcher in allen Andern, ja in Allem,

was Leben hat, sein eigenes Wesen, sich selbst erblickte, dessen Daseyn daher mit dem Daseyn alles Lebenden zusammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Theil seines Daseyns: er besteht fort in allen Andern, in welchen er ja sein Wesen und sein Selbst stets erkannt und geliebt hat, und die Täuschung verschwindet, welche sein Bewußtseyn von dem der Uebrigen trennte. Hierauf mag, zwar nicht ganz, aber doch zum großen Theil, die Verschiedenheit beruhen zwischen der Art, wie besonders gute und überwiegend böse Menschen die Todesstunde entgegennehmen. —

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröthen müssen, daß sie paradox war: und es ist doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Gestalt des thronenden allgemeinen Irrthums annehmen. Da sieht sie seufzend auf zu ihrem Schutzherrn, der Zeit, welcher ihr Sieg und Ruhm zuwinkt, aber dessen Flügelschläge so groß und langsam sind, daß das Individuum darüber hinstirbt. So bin denn auch ich mir des Paradoxen, welches diese metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens für die an ganz anderartige Begründungen der Ethik gewöhnten occidentalisch Gebildeten haben muß, sehr wohl bewußt, kann jedoch nicht der Wahrheit Gewalt anthun. Vielmehr ist Alles, was ich, aus dieser Rücksicht, über mich vermag, daß ich durch eine Anführung belege, wie jene Metaphysik der Ethik schon vor Jahrtausenden die Grundansicht der Indischen Weisheit war, auf welche ich zurückdeute, wie Kopernikus auf das von Aristoteles und Ptolemäos verdrängte Weltssystem der Pythagoreer. Im Bhagavad-Gita, Loetio 13; 27, 28, heißt es, nach A. W. v. Schlegels Uebersetzung: Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.

Bei diesen Andeutungen zur Metaphysik der Ethik muß ich es bewenden lassen, obwohl noch ein bedeutender Schritt in