

## JOHANN BENJAMIN ERHARD

### *Apologie des Teufels*

Wenn man unter einer *Apologie* nichts als eine Verteidigung gegen die Beschuldigung der Bosheit oder Schädlichkeit einer Sache oder Person versteht, so kann allerdings keine Apologie des Teufels stattfinden. Aber was zwingt uns, dem Begriff einer Apologie so enge Schranken zu setzen? Nach der ursprünglichen Abstammung des Wortes versteht man darunter überhaupt alle Gründe, die zugunsten von etwas, das geschmäht wurde, vorgebracht werden. Es kann also so vielerlei Apologien geben, als es Arten von Beschuldigungen gibt. Beschuldigt kann etwas überhaupt werden, entweder daß es böse, oder schädlich, oder töricht, oder ungereimt sei. Gegen jede dieser Beschuldigungen ist also auch eine Apologie möglich. – Daß der Teufel böse, schädlich sei, ist zu ausgemacht, als daß eine Apologie in dieser Hinsicht stattfinden könnte; daß er töricht sei, hat niemand je behauptet. Es bleibt also nur die letzte Beschuldigung übrig, gegen die er in Schuß genommen werden könnte, nämlich: daß er etwas *Ungereimtes* sei. Es wurde nicht allein die Existenz des Teufels häufig geleugnet, sondern viele behaupteten sogar, er sei etwas Unmögliches, das gar nicht existieren könne. Wir haben es also gar nicht damit zu tun, seine Ehre als eines existierenden Wesens zu retten; ja nicht einmal damit, seine Existenz zu beweisen: sondern ihn nur gegen diejenigen zu verteidigen, welche ihm schon seine Möglichkeit streitig machen wollen. Daß der *Begriff eines Teufels* als eine Ungereimtheit von vielen Personen in Zweifel gezogen wird, ist eine Tatsache, die so bekannt ist, daß alle Beweise dafür überflüssig sein würden. Unsere Apologie geht daher nur dahin, ihn bei der Ehre zu schützen, daß er eine Idee und nicht eine bloße Chimäre sei.

Ist die Möglichkeit des Teufels gezeigt, dann kommt es darauf an, ob seine Existenz aus Gründen postuliert werden kann. Durch Tatsachen kann seine Existenz so wenig, als die Existenz Gottes bewiesen werden; weil sie außerhalb der Naturerscheinungen liegt. Man könnte, wenn man auch eine leibhafte Erscheinung des Teufels hätte, doch nicht anders wissen, ob er es wäre, als durch die Kennzeichen, die im Begriff eines Teufels liegen. Dieser Begriff bestimmt aber nicht, in welcher Gestalt der Teufel erscheinen müsse, sondern welche innere Eigenschaften er an sich habe, die daher auch nicht aus seiner Handlungsweise, in einem bestimmten Fall, sondern aus seiner Art zu handeln überhaupt und in allen Fällen, abstrahiert werden müßte; welches aber, weil es eine unendlich lange Bekanntschaft mit der Erscheinung, die der Teufel sein sollte, erforderte, unmöglich wäre. Der Begriff eines Teufels läßt sich aber gar nicht aus der Erfahrung nehmen, weil er nicht in äußeren natürlichen Kennzeichen, wie der Begriff eines Tiers, besteht, sondern innere Gesinnungen betrifft, die als solche nie erscheinen, sondern nur den Erscheinungen, als Erklärungsgründe ih-

rer Möglichkeit durch Freiheit (nicht durch Natur), untergelegt werden. Ehe man eine Erscheinung im Hinblick darauf, ob sie der Teufel sei, beobachten könnte, müßte man schon den Begriff des Teufels haben. Die Frage über die Existenz des Teufels führt daher notwendig auf die Frage von der Möglichkeit des Begriffs. Ist dieser Begriff selbst eine Chimäre, das heißt, nur durch eine Illusion der Phantasie denkbar, so ist es schlechterdings unmöglich, daß es einen Teufel gebe; ist aber auch der Begriff möglich, so kann doch die Erfahrung nicht über seine Existenz entscheiden, sondern diese müßte postuliert, das ist, dadurch erwiesen werden, daß sie durch die bloße Denkbarkeit des Teufels oder eines anderen Gegenstandes gegeben wäre.

Der größte Teil des philosophierenden Publikums (und gegen dieses bedarf der Teufel besonders diese Apologie; denn das übrige Publikum hat ihm im Durchschnitt immer noch die Ehre erwiesen, ihn unter die Realitäten zu rechnen) wird vielleicht eine Untersuchung über den Teufel für eine überflüssige und – wenn es auch noch möglich wäre, sie unterhaltend zu machen, doch – am Ende ebenso leere und nichtige Sache ansehen, als den Teufel selbst; und ich wage daher, entweder gar nicht oder doch nur aus Neugierde, was sich doch wohl über einen so ungereimten Stoff sagen lassen, gelesen zu werden. Aber dies schreckt mich nicht ab, eine Sache, die bisher bei der feinen Welt nur ein Gegenstand des Witzes gewesen war, mit allem Ernst der Philosophie zu behandeln. Ehe meine Untersuchung selbst noch entscheiden kann, ob die Idee eines Teufels der ernstesten Betrachtung des Denkers würdig sei, bitte ich nur zu bedenken, welche wichtige Rolle der Teufel bisher unter den Menschen gespielt hat, wie allgemein und wie alt der Glaube an ihn ist, und mit welchem Eifer noch jetzt so viele Menschen für seine Existenz streiten. Die Allgemeinheit des Glaubens an den Teufel beweist wenigstens, daß, im Falle er auch nur eine Illusion wäre, er doch beinahe eine dem Menschen eigentümliche Illusion sein müsse. Wird nur dieser Gesichtspunkt von meinen Lesern gefaßt, so habe ich weniger zu fürchten, daß es meinem Gegenstand an Interesse fehlen, als vielmehr, daß ich diesem Interesse nicht Genüge leisten werde.

Um den *Begriff des Teufels* zu bestimmen, ist es vor allen Dingen nötig, ihn vorderhand einmal so zu nehmen, wie er sich im allgemeinen bei den Menschen bestimmt findet, und dann zu versuchen, ob sicher dieser Begriff zu einer denkbaren Idee erhöhen läßt. Das allgemeinste Merkmal, mit dem der Teufel gedacht wird, ist, daß er die boshafteste aller Kreaturen sei. In diesem kommen alle Vorstellungsarten der verschiedenen Jahrhunderte überein. Die Verschiedenheit, die sich dann in der weiteren Ausbildung dieses Begriffs findet, entsteht aus Vorstellungen der Geschichte des Teufels und des künftigen Schicksals, das er haben wird. In der christlichen Dogmatik wird er als der Oberste der Engel dargestellt, der aus Stolz gegen Gott rebellierte und deswegen gestürzt und zur ewigen Schmach und Qual verdammt wurde. Einige Kirchenlehrer glaubten, daß er sich doch noch bekehren könne und einstens wieder zu Gnaden würde angenommen werden. Diese Meinung wurde aber auf alten Konzilien als ketzerisch ver-

dammt und bisher auch von den Protestanten verworfen. Die Gründe, die auf Schriftstellen gebaut sind, beiseite gesetzt, so ist die Meinung der Kirche konsequenter, als die andere. Denn da er ohne alle Verführung, aus eigenem bösen Willen sich wider Gott auflehnte; so hat er gar keine Entschuldigung für sich und kann also auch auf keine Gnade rechnen. Da er ferner als der verständigste der erschaffenen Geister angenommen wird: so muß er die Allmacht Gottes gekannt haben, und kann also nicht aus Unbedachtsamkeit, sondern aus Bosheit sich wider Gott aufgelehnt haben; er kann sich also auch sein Verbrechen, weil es nicht aus Unwissenheit entstand, nicht gereuen lassen, sondern muß in ewiger Verstockung verharren, und weil er nicht gegen einzelne Gebote Gottes sündigte, sondern gegen den Heiligen selbst sich empörte, kann er sich auch nicht bekehren. – Zu diesem allgemeinen Begriff kommt noch die besondere Bestimmung, daß er die Menschen zu verführen und ihnen die nämliche Qual, die er leidet, zu bereiten sucht. Ob ihm vor Christi Geburt mehr Macht dazu von Gott gelassen wurde, als nach derselben, wie groß sein Einfluß jetzt noch sei, und ob er Erscheinungen in der Natur hervorbringen könne, darüber waren die Meinungen nie ganz einig; und, soviel mir bekannt ist, wurde durch die Konzilien nie etwas bestimmtes darüber festgesetzt, sondern es blieb beim Allgemeinen: daß der Teufel einen Einfluß auf die menschlichen Angelegenheiten habe, und daß ein Mensch mit ihm in ein Bündnis treten und von ihm besessen werden könne, ohne das Nähere darüber zu bestimmen. Von protestantischer Seite hat der Glaube an Hexereien und Besessene keine kirchliche Verbindlichkeit mehr.

Die Frage ist nun: ob ein solches Geschöpf, wie der Teufel, sich denken lasse. Die Momente, worauf es ankommt, sind besonders folgende: er ist ein Geschöpf; unbedingt boshaft; ewig gequält, ohne dadurch zur Buße geführt zu werden; in einem beständigen Bestreben, die Menschen ewig unglücklich zu machen. Lassen sich diese Bestimmungen in einem Begriff denken, so ist der Begriff des Teufels keine Chimäre, sondern der Begriff eines unbedingt boshaften Geschöpfes, die Idee eines solchen Geschöpfes. Um darüber zu entscheiden, müssen wir diese Momente einzeln durchgehen. Das wichtigste ist: unbedingte Bosheit. Ist genau bestimmt, wie diese gedacht werden muß, und auf welche Art ein Ideal der Bosheit, wenn die Idee vorgestellt werden kann, dargestellt werden müsse, so wird es leicht sein zu entscheiden, ob sich die übrigen mit ihm vertragen, oder nicht.

Soll Bosheit als etwas absolutes gedacht werden, so muß sie als etwas positives, oder als negative moralische Güte gedacht werden. Wird die Bosheit nur als ein Mangel der moralischen Güte betrachtet, so ist kein absoluter Begriff von ihr möglich, denn dieser hätte zum einzigen Merkmal die Abwesenheit der moralischen Güte, ohne irgendein anderes reales Prädikat, und verlöre sich also in Nichts. Wird aber die Bosheit als etwas reales, wodurch das Gute in der Gesinnung aufgehoben wird, betrachtet: so läßt sie sich als absolut denken, und besteht in einer Handlungsweise, die der moralischen entgegengesetzt ist. Ob die Bosheit ein eigenes Prinzip habe,

oder nur Unwissenheit des Guten, oder Schwäche es auszuüben, sei? ist eine mit der Moralphilosophie gleich alte Frage, worüber die Nichtphilosophen von jeher einig waren, während die Philosophen von Profession sich noch immer darüber streiten. Beim gesunden Menschenverstand ist es entscheiden, daß die Bosheit etwas selbsttätiges, dem Guten schlechthin widerstrebendes sei, und ich glaube auch nicht, daß es noch ein Philosoph so weit gebracht hat, anstatt den Bösewicht zu hassen, ihm wegen seiner Unwissenheit und Schwäche ein aufrichtiges, im Herzen gefühltes, nicht bloß mit Worten bezeugtes, Mitleid zu schenken. Wenn man das moralisch Böse auf Unwissenheit zurückführt, so kann man nie einen Verbrecher wegen seiner Bosheit strafen, sondern man muß ihn bemitleiden. Wollte man sagen, es sei diese Unwissenheit seine Schuld, so würde man dadurch sagen: er konnte gut werden, aber er wollte nicht; und würde also wieder gefragt werden: warum wollte er nicht? auf welche Frage man wieder nichts antworten könnte, als: er wußte nicht, daß es gut sei sich zu unterrichten; und dadurch wäre er wieder schuldlos. Die Antwort: *weil er einen bösen Willen hatte*, würde das ganze System der Herleitung des moralischen Bösen aus Unwissenheit und Schwäche, aufheben. Um konsequent zu sein, muß der Philosoph, der das moralisch Böse aus Unwissenheit und Schwäche ableitet, auch alle Zurechnung aufheben; welches aber unserem Bewußtsein des Anteils, den wir an der Moralität einer Handlung haben, widerspricht. Wird das moralisch Gute oder die Sittlichkeit aus der Erkenntnis des Guten überhaupt abgeleitet, so fällt auch bei der Tugend aller Verdienst weg; denn sie ist, vermöge dieser Behauptung, durch sich selbst belohnt, und zwar nicht durch das Bewußtsein, seine Pflicht getan zu haben, welche Lohn die Tugend allerdings hat, sondern durch das, was sie dem Tugendhaften einbrachte. Die Behauptung: *das Laster ist Unwissenheit*, schließt notwendig die in sich: *die Tugend ist Klugheit*: und, so wie aus der ersten folgt: *der Lasterhafte ist nicht strafbar*, sondern vielmehr als unglücklich zu bedauern; so folgt aus der letzten: *der Tugendhafte ist nicht zu achten*, sondern vielmehr als glücklich zu beneiden. Zwei Resultate, die das Gefühl eines jeden Menschen empören! Bei der entgegengesetzten Behauptung gilt aber aus ähnlichen Gründen auch folgender Schluß: ist die Tugend etwas ansich Gutes, so ist das Laster etwas ansich Böses, und ist die Tugend achtungswürdig, so ist das Laster strafbar.

Wird die Tugend als die Erreichung des höchsten Guts für die Menschen betrachtet, so ist es Torheit nicht danach zu streben. Die Kollision zwischen dem gesunden Menschenverstand und der auf die erste Art philosophierenden Vernunft liegt darin, daß jener die Tugend als die Erfüllung von Pflichten, die schlechthin geboten sind, ansieht; diese hingegen einen Grund dieser Befolgung der Pflicht wissen will. Die Frage ist: ob sich ein Vergleich zwischen diesen beiden Parteien stiften lasse? Wenn ein Vergleich nur dadurch zu stiften wäre, daß beide Teile von ihrer Forderung etwas nachgäben, so könnte er von keiner Dauer sein; denn das moralische Gefühl kann sich nie verleugnen, und die Vernunft kann sich nie ohne Gründe befriedigen. Es ist also an keine wahre Aussöhnung zwischen der

forschenden Vernunft, und dem anmaßungslosen gläubigen moralischen Gefühl zu denken, wenn nicht beide Teile völlig befriedigt werden können. Bisher hat man meistens den Streit dadurch zu heben versucht, daß man einen Teil dem andern aufopfern wollte, oder daß man sie ganz zu trennen suchte. Daraus entstanden vorzüglich drei Behauptungen: Vernunft muß allein entscheiden; die Vernunft muß unter den Gehorsam des Glaubens gefangen genommen werden; Vernunft und Glaube haben beide ihr eigenes Interesse.

Ich habe hier das Wort *Glauben*, welches man besonders bei diesen Behauptungen bisher brauchte, beibehalten, um die Sätze so kurz und klar als möglich ausdrücken zu können. Wollte man den theologischen Sinn des Wortes Glauben hier unterschieben, so würde auch er nicht einmal an diesen Sätzen etwas ändern, denn auch da wird durch den Glauben nichts verstanden, als was der Mensch schlechthin, ohne weiteren Grund, zum Leitungsprinzip all seiner Handlungen und Wünsche machen muß, und in diesem Sinn, ohne darauf zu sehen was eigentlich geglaubt werden soll, werde ich dieses Wort in dieser Abhandlung durchgängig gebrauchen.

Alle diese Sätze widersprechen aber unserem unvertilgbaren moralischen Interesse, und verwickeln uns nur in neue Schwierigkeiten. Denn, soll Vernunft allein entscheiden, so muß sie sich nicht widersprechen; und doch hat sie sich, wie die philosophische Geschichte als ein unzubestreitendes Faktum beweist, in ihren Repräsentanten, den Philosophen, auch über die Prinzipien der Sittlichkeit bis jetzt beständig widersprochen. Soll der Glaube über die Vernunft herrschen, so ist es eben so mißlich, ein Kriterium des wahren Glaubens, das nicht durch Vernunft erkannt werden müßte, anzugeben. Sollen beide Teile getrennt sein, so muß entweder nur ein Teil Einfluß auf die Bestimmung der Handlungen haben, und dann kommt man wieder, wenigstens fürs praktische Interesse, auf einen der obigen Sätze, oder sie müßten sich in die Handlungen teilen, und gewisse nach dem Glauben und andere nach der Vernunft eingerichtet werden. Nach welchen Gründen sollte aber hier entschieden, und dem Glauben und der Vernunft ihr Gebiet angewiesen werden? Dies führt auf eine Subordination der Vernunft unter den Glauben, oder des Glaubens unter die Vernunft, und dadurch wieder auf einen der ersten Sätze.

Um einen Ausweg zu finden, wurde behauptet: Vernunft und Glauben widersprechen sich nicht. So wahr dies ansich sein mag, so schwer war bisher der Beweis, weil der Glaube immer die Befolgung der Pflicht schlechthin, und die Vernunft um eines letzten Grundes willen forderte. Diesen letzten Grund nannten die Philosophen das höchste Gut. So lange also die Frage nach dem höchsten Gut ist, so lange müssen sich Vernunft und Glauben widersprechen. Die neueren Philosophen glaubten zwar, dieser Verlegenheit dadurch etwas auszuweichen, daß sie nur von einem Prinzip und nicht von einem Zweck der Moralität sprachen. Allein so lange das Prinzip materiell ist, oder etwas enthält, das durch die Moralität hervorgebracht werden soll, wie: Mache dich und andere so glücklich, als möglich:

gebrauche jedes Ding seiner Bestimmung gemäß usw., so ist es egal, ob man die im Prinzip enthaltene Sache dann unmittelbar als das höchste Gut aufstellt, oder es unterläßt. Jedes materielle Prinzip läßt sich daher unter den Gesichtspunkt der Moralität, der von einem höchsten Gut ausgeht, ordnen.

Die Verschiedenheit in der Bestimmung des höchsten Gutes, die man bei den Philosophen antrifft, ist ein Beweis, daß sich Moralität nie auf den Begriff des höchsten Gutes gründen lasse. Denn da die Philosophen überzeugt sein mußten, daß, was sie für das höchste Gut hielten, in der Tat das sei, was sich im inneren Bewußtsein des Menschen als solches ankündigt, und durch die Vernunft so bestimmt, wie sie es bestimmten, gedacht werden müsse: so müßte man entweder annehmen, daß die Philosophen verschiedene Sorten spezifisch verschiedener Menschen waren; oder daß die menschliche Natur, sobald sie sich die Moralität, als etwas, das einen gewissen Zweck erreichen soll, vorstellen will, einer notwendigen Illusion ausgesetzt sei; woraus folgen würde: entweder, daß eine moralische, und eine, einem Zweck untergeordnete Handlung einander widersprechen; oder daß die Moralität, wie sie sich in einem inneren Gefühl ankündigt, selbst eine bloße Täuschung sei. Ließe sich nun die Moralität mit keinem ihr eigentümlichen Prädikat denken, so wäre die Moralität eine Chimäre, so wie dann auch ihr Entgegengesetztes die Bosheit.

Ich gehe nun weiter, und behaupte, daß auch der entgegengesetzte Schluß gilt: ist das Ideal der Bosheit eine Chimäre, so ist es auch das Ideal der Sittlichkeit. Ist das Ideal der Bosheit nichts, weil Bosheit nicht das Entgegengesetzte, sondern nur der Mangel der Sittlichkeit ist, so wird die Sittlichkeit als etwas, eine Realität der keine andere entgegengesetzt ist Bewirkendes gedacht werden; und um so gedacht werden zu können, muß ein höchstes, durch sie zu erreichendes Gut vorausgesetzt werden, das durch eine andere Handlungsweise nicht aufgehoben, sondern nur nicht in gleichem Grad erreicht wird. Diese Voraussetzung aber läßt sich nicht bloß deswegen nicht erweisen, weil die Menschen in ihren Wünschen nie einig sind, und ein höchstes Gut doch das sein müßte, wonach alle Wünsche streben; sondern, weil das moralische Vermögen als eine nur auf eine Art bestimmte, und dadurch völlig gezwungen handelnde Kraft gedacht, und also ganz aufgehoben und mit den Naturwirkungen in eine Klasse gesetzt würde. Denn, ließe sich auch noch eine Einstimmigkeit der Menschen zu einem höchsten Gut denken, so würde doch alle Tugend dadurch wegfallen, indem man nur das Tugend nennen müßte, was diesen Endzweck erreicht, oder den größten Eigennutz befriedigt; und Laster, was ihn unglücklicherweise verfehlt: welches dem moralischen Gefühl nichtsofistischer Menschen schlechterdings widerspricht.

In den Untersuchungen über das höchste Gut (summum bonum, finis bonorum), als den Grund der Moralität, kann also nie die Vernunft in Eintracht mit dem Glauben, ja nicht einmal mit dem gesunden Verstand kommen. Es ist also nichts anderes zu tun, als in dieser Untersuchung

noch um einen Schritt weiter zu gehen, und zu suchen, ob der Grund der Moralität nicht im schlechthin Guten liege. Dieses kann nicht als etwas durch die Moralität Erreichbares angesehen werden, sonst wäre es nur ein höchstes Gut; sondern es müßte als etwas durch die Moralität selbst Gegebenes betrachtet werden. Das höchste Gut wäre doch nur ein Gut für den, der es erhielte, also nichts ansich Gutes. Das ansich Gute muß etwas sein, das, ohne alle Relation gedacht, gut ist; es kann also nichts sein, wonach gestrebt wird, sondern etwas, das ansich gesetzt wird. das absolut Gute kann daher nie der Zweck einer Handlung, sondern müßte die Handlung selbst sein. Die gemeine Denkart der Menschen hat dieses absolut Gute bisher in der tugendhaften Gesinnung gefunden, und es läßt sich auch nichts anderes mit dem Merkmal des absolut Guten denken. Die Vernunft, die nach dem Warum der Pflicht überhaupt fragt, wird dadurch auf sich selbst zurückgewiesen, und die Antwort auf die Frage: warum soll ich pflichtgemäß handeln? wäre: weil ich es als pflichtgemäß erkenne.

Der Charakter einer pflichtgemäßen Handlung ist noch nie verkannt worden, ja die Philosophen selbst verehren hierin den gesunden Verstand so sehr, daß sie glaubten ihre Systeme dadurch am besten zu beweisen, wenn sie zeigten, wie leicht sich die allgemein für recht erkannten Handlungen aus ihren Prinzipien ableiten ließen. Der Charakter der Tugend ist noch nie in dem gesucht worden, was sie einträgt, sondern in der Gesinnung, aus der sie entspringt. Ihr Charakter liegt daher darin, daß sie eine, aus ein ansich guten Gesinnung entspringende Handlung ist. Soll eine Gesinnung ansich gut sein, so muß sie keine Vorsatz, der erst durch seinen Erfolg als gut erkannt werden kann, in sich enthalten, sondern alles, was aus ihr entspringt, muß durch sie gut sein. Eine solche Gesinnung muß allgemeingültig sein; sie muß anspruchslos sein, und keine auf das Subjekt, bei dem sie sich findet, sich besonders beziehende Zwecke haben, d. h. völlig uneigennützig sein; sie muß selbst freitätig erzeugt und keine Folge von etwas anderem sein; auch keinen anderen Menschen, als notwendig zu ihrer Erfüllung voraussetzen. Diese Gesinnung selbst läßt sich daher auch nicht als ein Prinzip der Sittlichkeit aufstellen, sondern es läßt sich nur der Charakter angeben, durch welchen sich erkennen läßt, ob ein Prinzip, das wir zum besonderen Bestimmungsgrund unserer Handlungen machen wollen, sich mit ihr verträgt.

Nach den angegebenen Kennzeichen der moralischen Gesinnung muß eine Maxime, die ihr nicht widersprechen soll, folgende Eigenschaften haben: 1) Ich muß wollen können, daß sie von allen Menschen angenommen würde; dies beweist ihre Uneigennützigkeit. 2) Ich muß mir bewußt sein, daß ich sie um keines anderen Menschen willen angenommen habe; dies beweist ihre Freiheit. 3) Ich muß mir bewußt sein, daß sie aus keiner besonderen Neigung zu etwas entsprungen ist; dies beweist ihre Allgemeingültigkeit. Der kürzeste Ausdruck dieser Forderungen heißt: das *Moral-Gesetz* schlechthin. Er könnte so abgefaßt werden: „Handle so, daß die Maxime, nach der du handelst, von allen anderen Menschen zu allen Zeiten ohne Kollision befolgt werden kann.“ Das Wesen der Moralität besteht

in der moralischen Gesinnung, die als Prinzip gedacht, ein formales Prinzip ist, das auf kein höchstes Gut führt.

Die angegebenen Kennzeichen einer moralischen Maxime bestimmen nicht, welche Handlungen moralisch sind, sondern nur, welche es sein können. Die Gesinnung, mit der sie befolgt werden, ist das einzige, aber nur im Bewußtsein des Handelnden vorkommende, sichere Kennzeichen der Moralität der Handlung; aus dem Moralgesetz wird nur die Moralität der Maxime erkannt. Die Moral als Wissenschaft ist keine Tugendlehre; denn die Tugend ist etwas Einziges in ein und derselben Gesinnung Bestehendes, das als solches nicht gelehrt zu werden braucht; sondern ist eine Lehre dessen, was der Tugend nicht widerspricht. Die Bestimmung der Moral ist nicht, die Menschen tugendhaft, sondern gerecht zu machen, oder zu zeigen, wie ihre auf bestimmte Verhältnisse anzuwendenden, und dadurch notwendig materiellen, Maximen beschaffen sein müssen, um einer tugendhaften Gesinnung nicht zu widersprechen. Die Moral begründet nicht die Tugend, sondern sie ist auf sie gegründet. Aber die Moral begründet das Naturrecht, das lauter materielle Maximen enthält, die als mit der Moralität verträglich erkannt worden sind. Die Moral stellt auch nicht die Idee der Sittlichkeit auf; diese liegt ihr zugrunde: sondern sie zeigt nur, was einem Ideal der Sittlichkeit widerspricht. Daher sind alle Lehren, solange sie nicht in das Gebiet des Rechts übergeht, prohibitiv.

Das *Ideal der Sittlichkeit* besteht, nach dem bisher festgesetzten, in einem Subjekt, das einzig nach formalen Prinzipien, ohne anderen Grund als die moralische Gesinnung zu haben, handelt. Das ihr entgegengesetzte *Ideal der Bosheit* bestände demnach in einem Subjekt, das einzig nach materiellen Prinzipien handelte. Das Ideal der Moralität läßt sich auf zwei Arten denken; nämlich gebunden an einen gegebenen Stoff seiner Handlungen, oder als allen Stoff selbst nach einem formalen Prinzip hervorbringend. Der moralischen Gesinnung selbst schadet es in ihrer Reinheit nicht, wenn die Veranlassung sich zu zeigen von außen kommt; es ist gleich moralisch, jedermann das Seine zu lassen, und jedermann das Seine zu geben, Gesetzen die moralisch sind zu gehorchen, und solche zu geben. Das moralische Ideal ist in erster Linie ein Ideal der Menschheit, in zweiter ein Ideal der Gottheit. Die gleiche Würde beider Ideale, als Ideale der Sittlichkeit, wurde am ersten durch die christliche Religion gelehrt. Bei der Bosheit läßt sich nur der Stoff als gegeben denken, weil das materielle Prinzip nicht der Erkenntnis seines Stoffes vorhergehen kann.

Wir wollen nun näher untersuchen, ob sich ein Ideal der Bosheit darstellen läßt. Solange die moralische Gesinnung, oder deren kürzester Ausdruck das Moralgesetz, als ein Gesetz gedacht wird, das unserer Vernunft oder irgendeinem Vermögen eigen, also zugleich das Vermögen ist, wodurch wir uns dem Gesetz gemäß bestimmen: so kann entweder das Gesetz nicht das höchste allumfassende Gesetz dieses Vermögens sein, welches es aber, da es rein formal ist und jedes anders in sich schließt, sein muß; oder dieses Vermögen muß sich nach diesem Gesetz bestimmen, das auch

seine Wirkung nicht verfehlen kann: wenn es nicht durch irgendetwas anderes, das mit der Moralität nichts gemein hat, eingeschränkt wird. Liegt der Grund der Forderung der moralischen Gesinnung und der Grund des Entschlusses, ihr gemäß zu handeln, in ein und demselben Vermögen, so muß dieser Entschluß durch die Stärke der Forderung bestimmt werden, und seine Ausführung hängt von der Kraft des Vermögens und der Abwesenheit der Hindernisse ab, die ihm anderswoher entgegengestellt werden. Die Moralität wird also zufällig und man kann nicht sagen, daß das Subjekt der Moralität moralisch bestimmt sei. Das Ideal der Moralität würde dadurch zu einem bloßen Exemplar, nach dem man die zufällige Moralität bestimmen, aber es wäre kein Ziel, nach dem der Mensch streben könnte. Ein Wesen wäre in dem Grad moralisch, als es selbsttätig handelte; aber der Grad seiner Selbsttätigkeit wäre schlechthin ohne sein Zutun gesetzt. Dies würde alle Zurechnung aufheben. Wer nun behauptet: daß er in seinem innern Bewußtsein nichts von Zurechnung finde, daß ihm weder seine noch fremde Handlungen als strafbar erscheinen, sondern nur als mangelhaft ohne eigene Schuld; den kann zwar dieser Entwurf nicht hindern, sich die Sache so vorzustellen, aber er muß dann auch die ganze Moralität zur bloßen Täuschung erklären, und insofern ist es unmöglich, mit ihm über das Wesen der Moralität etwas auszumachen. Soll Moralität und Tugend kein leerer Name sein, so muß das Moralgesetz und die Bestimmung, ihm gemäß zu handeln, in zwei einander durchaus nicht bestimmenden Vermögen gedacht werden. Das Vermögen, das die moralische Gesinnung bewirkt, kann, insofern dieses Vermögen etwas bloß formales fordert und bestimmend ist, praktische Vernunft; und, insofern es Handlungen, ohne ein bestimmtes Begehren von etwas, hervorzubringen sucht, *uneigennütziger Trieb* heißen. Das Vermögen des moralischen Entschlusses ist *die Freiheit*, die sich für und wider das moralische Gesetz entschließen kann und die dadurch dem Willen die Maxime gibt, der sich nur durch Konsequenz in den Maximen als *Wille* zeigt.

Das *Ideal der Moralität* ist also ein Subjekt, das durch Freiheit jederzeit der moralischen Gesinnung gemäß handelt; das *Ideal der Bosheit*, das ihr zuwider handelt, um ihr zuwider zu handeln. Solange das Moralgesetz und die Freiheit in Übereinstimmung betrachtet werden, das heißt, wenn das Moralgesetz als selbst durch die Freiheit gegeben erscheint, solange läßt sich kein Widerstreit zwischen beiden denken. Insofern beide in einem Subjekt vereinigt sind, und Freiheit sich im Bewußtsein, als sich im Moralgesetz gegen die Neigungen äußerend und dadurch sich als Freiheit bewährend, ankündigt, insofern läßt sich diese Übereinstimmung denken, und es scheint unmöglich zu sein, frei und nicht moralisch zu handeln. Insofern aber das Moralgesetz unabhängig von der Freiheit durch die praktische Vernunft gegeben ist, insofern scheint die Freiheit in der Befolgung desselben als gebunden und es scheint unmöglich, seine Freiheit zu beweisen, und moralisch zu handeln. Das der Freiheit analoge theoretische Vermögen, die tätige Einbildungskraft, verbindet mit dem, der Freiheit ansich fremden, Moralgesetz notwendig die Fiktion eines Gebieters. Dadurch erscheint die Moralität als Sklaverei, und die Bestimmung durch bloße

Freiheit ohne alle Rücksicht, als unbedingte Geistesstärke. Dadurch ist also Bosheit oder eine dem Moralgesetz entgegengesetzte Handlungsweise möglich.

Das *moralische Ideal* handelte nach einem *formalen* Prinzip; das *Boshafte* muß also nach einem *materiellen* handeln. Soll die Freiheit aber durch ein materiales Prinzip nicht als beschränkt erscheinen, so muß dieses Prinzip ganz in das Subjekt zurückgehen, und das Subjekt selbst muß sich zum letzten Endzweck seiner Handlungen machen. Der Charakter der boshafte[n] Gesinnung hat also folgende Momente. 1) *Einzelheit*; die Maxime, nach der du handelst, komme schlechterdings nur dir zu, und mache es unmöglich, daß sie außer dir noch jemand befolgen könne. 2) *Eigennützigkeit*; sie beziehe sich schlechterdings auf dich. 3) *Alleinfreiheit*; sie behandle alles andere als Mittel für dich.

Fassen wir diesen Charakter in einen Vorsatz – denn Gesetz kann er nicht heißen, weil er keine Allgemeingültigkeit haben kann – zusammen, so könnte er so ausgedrückt werden: „Ich will so handeln, daß mein Ich der einzig mögliche Zweck meiner Handlung ist, und als das einzig freie Wesen erscheint.“ Wie sich aus dem Moralgesetz ein System der Maximen, die sich mit der moralischen Gesinnung vertragen, herleiten läßt, so läßt sich aus diesem Vorsatz ein System der Bosheit herleiten, das der Moralität entgegengesetzt, aber eben so konsequent ist. Die Skizze dieses Systems wird das deutlicher machen.

Die zunächst aus diesem Vorsatz folgenden Maximen wären:

- 1) Sei nie wahrhaftig und scheine es doch so. Denn, wenn du wahrhaftig bist, so können andere auf dich rechnen, du dienst also ihnen, und sie dienen nicht bloß dir. Wenn du aber nicht wahrhaftig scheinst, so rechnen sie nicht auf dich, und du kannst dich ihrer nicht so bequem bedienen.
- 2) Erkennen kein Eigentum, aber behaupte, daß es heilig und unverletzbar sei, und eigne dir alles an. Wenn du alles als Dein anerkannt besitzen kannst, so ist alles von dir abhängig.
- 3) Bediene dich der Moralität anderer als Schwäche zu deinen Zwecken.
- 4) Verleite jedermann zur Sünde, während du die Moralität als etwas Notwendiges zu erkennen scheinst. Dadurch werden alle andern von deiner Gnade abhängig, weil du sie als Verbrecher strafen kannst.
- 5) Liebe niemanden.
- 6) Mache jeden unglücklich, der nicht von dir abhängen will.
- 7) Sei völlig konsequenz und lasse dich nie etwas reuen. Was du einmal beschlossen hast, das führe aus, es koste was es wolle. Dadurch zeigst du deine ganze Unabhängigkeit und erlangst wegen der Gleichförmigkeit in deinem Verfahren den Schein der Gerechtigkeit, der dir ein geschicktes Mittel abgibt, andere dir zu Sklaven zu machen, ehe sie es merken.

Von diesen allgemeinen Maximen ließe sich, wie der Leser leicht selbst finden kann, ein System bis zum einzelsten Detail fortsetzen, nach welchem sich in jedem gegebenen Fall ebenso bestimmt erkennen ließe, wie konsequente Bosheit als vollkommene Tugend handeln wird. Daß eine sol-

che Handlungsweise als möglich gedacht werden könne, haben wir gezeigt; daß sie der Charakter eines Ideals der Bosheit sei, haben wir auch erwiesen. Nun ist also nur noch zu untersuchen, ob sie realisiert werden kann.

Am ersten ist klar, daß der moralischen Gesinnung durch jede moralische Handlung Genüge geleistet wird, daß aber die Boshafte nur durch eine Totalität von Handlungen, die mit allen möglichen Objekten zu Handlungen im genauen Verhältnis stände, befriedigt werden könnte. Sie setzt also als konsequent schlechterdings Unsterblichkeit als notwendig erkannt voraus. Der Mensch kann sie also nie realisieren, auch nicht einmal konsequent nach ihr handeln, weil er die Unsterblichkeit nicht aus theoretischen Gründen demonstrieren, sondern nur aus praktischen Gründen postulieren kann. Der Mensch ist ferner in seinen theoretischen Kenntnissen viel zu eingeschränkt, um alles seinem egoistischen Vorsatz angemessene zu erkennen. Das Ideal der Bosheit läßt sich daher nicht als durch den Menschen möglich denken. Die Schrift stellt den Menschen auch nicht als unmittelbar boshaft, sondern als gelegentlich verführt dar. Sie schildert die Bosheit des Menschen als Torheit; welches auch völlig richtig ist, weil er als bloß vernünftig, wodurch er noch nicht als moralisch gut gedacht wird, einsehen muß, daß er seinen boshafte[n] Vorsatz nicht realisieren kann. Der Mensch kann wohl boshaft handeln, aber er kann nicht die höchste Bosheit erreichen, und ist in dieser Hinsicht als von seinem bösen Herzen verführt zu betrachten. Die Bosheit im Menschen ist daher nicht als ein freier Entschluß, nach einem dem Moralgesetz widersprechenden Vorsatz zu handeln, sondern als ein verderblicher Hang anzusehen, das Moralgesetz eigennütigen Trieben aufzuopfern. Das Ideal der Bosheit kann nur als ein Wesen dargestellt werden, welches aus sich selbst seiner Unsterblichkeit gewiß und theoretisch allwissend ist, um alle Naturwirkungen in seinem Plan berechnen zu können. Die Freiheit ist das Einzige, was seine Pläne zerstören kann. Insofern Menschen nach Begierenden handeln, stehen sie ganz unter seiner Macht.

Dieses Wesen läßt sich aber nicht als ein Schöpfer oder böser Gott denken, denn Schöpfung ist eine Handlung, durch welche aus formalen Prinzipien Stoff hervorgebracht wird. Die Freiheit des Schöpfers, weil alles durch ihn ist, kann nicht als dadurch sich äußernd gedacht werden, daß er sich selbst zum materialen Zweck macht, sondern nur dadurch, daß er freie Kreaturen, die sich selbst Zweck sind, hervorbringt. Dem Vermögen zu erschaffen widerspricht die Bosheit, weil es das gibt, was die Bosheit sucht, die Abhängigkeit aller Wesen von ihm allein. Mit dem Vermögen zu erschaffen, läßt sich nur die Absicht durch Freiheit verehrt zu werden, vereinigen. Auch läßt sich ein böses Wesen wohl in der Relation als Geschöpf zum Guten denken, aber nicht als gleich mächtig mit dem Guten; denn da müßte notwendig eines unterliegen, oder sich ihre beiderseitige Wirkung ganz aufheben. Daß aber der Schöpfer ein boshafte[s] Wesen dulden kann, folgt daraus, daß er Verehrung und Gehorsam aus freier Liebe

sucht, was unmöglich wäre, wenn das gegenseitige Betragen die Vernichtung nach sich zöge.

Die ersten Moment, auf die es, wie wir oben gezeigt haben, vorzüglich ankommt, wenn der Teufel keine Chimäre sein soll, sind nun in dieser Untersuchung als ansich und als vereinigt denkbar gefunden worden. Der Teufel ist ein vollkommen boshafte Geschöpf. Eine nähere Bestimmung unseres Ideals wird über die übrigen entscheiden.

Die Bosheit hat ein materielles Prinzip, das aber das Eigene hat, daß es ausschließlich subjektiv ist, und nie ohne Kollision von einem zweiten Wesen zugleich befolgt werden kann. Das höchste Gut der Bosheit kann also zwar Glückseligkeit sein, aber es ist davon alle Freude an objektiver Glückseligkeit, welche unter der Voraussetzung, daß Glückseligkeit das höchste Gut sei, gar wohl stattfinden kann, ausgeschlossen. Zum höchsten Gut der Bosheit gehört es, daß nirgends Glückseligkeit als durch sie zu finden sei. Das Ideal der Bosheit muß also in beständiger Anstrengung sein, alle nicht von ihm abhängige Glückseligkeit zu stören, und es ist - insofern das höchste Ideal des Guten nicht nur selbst von ihm völlig unabhängig ist, sondern auch die Glückseligkeit anderer moralischer Wesen von ihm unabhängig bewirken kann - in beständiger fruchtloser Anstrengung und also immer gequält. Da die Bedingung, unter der den moralischen Wesen vom höchsten Ideal des Guten Glückseligkeit erteilt werden soll, die Sittlichkeit ist, so muß das böse Ideal notwendig, als in einem unaufhörliche Streben gedacht werden, sie von der Sittlichkeit, soviel ihm möglich ist, abzubringen; denn dadurch macht es sie der Glückseligkeit verlustig, über deren Austeilung ihm keine unmittelbare Gewalt zusteht. da es als dem höchsten Ideal völlig unterliegend gedacht werden muß, so hat es auch keinen anderen Schutz für sich gegen das höchste Ideal, als dessen Gerechtigkeit, insofern es zeigen könnte, daß andere Wesen, die nicht besser wären, als es selbst ist, vom höchsten Ideal, oder Gott, gütiger behandelt würden. Es ist also zugleich der Ankläger und der Verführer anderer moralischer Wesen.

Nun sind, wenn wir richtig geschlossen haben, alle Momente dieses Begriffs des Teufels als zusammen denkbar und notwendig vereinigt erwiesen.

Vergleicht man das höchste Ideal der Güte und der Bosheit, so findet sich folgender Unterschied. Das höchste Ideal der Sittlichkeit verträgt sich mit dem erreichbaren Ideal der Sittlichkeit, und will, daß dieses durch alle moralischen Wesen realisiert werde. Das Ideal der Bosheit ist nur in einem einzigen Wesen möglich, dem die andern als Sklaven unterworfen sein müßten. Das höchste Ideal der Güte kann von allen moralischen Wesen geliebt, das Ideal der Bosheit muß von allen verabscheut werden. Das Streben nach der Erreichung des Ideals der Sittlichkeit vereinigt alle moralischen Wesen und verbindet sie alle zu einem ethischen Staat; das Streben nach dem Ideal der Bosheit trennt alle moralischen Wesen, und

würde, wenn es durch eines davon realisiert werden könnte, die andern alle unbedingt zu Sklaven dieses einzigen machen. Die Gemeinschaft moralischer Wesen, die nach dem guten Ideal streben, ist ein Reich der Liebe und des Lichts; denn sie lieben sich als gleichgesinnt, weil sie durch diese gleiche Gesinnung ihre völlige Freiheit genießen, und weil die Erkenntnis des Guten ihr gemeinschaftlicher Zweck ist. Das Zusammensein moralischer Wesen, die nach dem bösen Ideal streben, ist ein Reich der Knechtschaft und der Finsternis; denn die Einigkeit ist nur durch unbedingtes Herrschen eines Einzigen möglich, und die Erkenntnis der andern ist ein Hindernis dieser Herrschaft.

Die Ideen der Bosheit und der Sittlichkeit können, wie ich nun glaube gezeigt zu haben, als zwei Ideale dargestellt werden, die als solche gleiche Ansprüche auf Denkbarkeit haben und in der Natur des Menschen gleich gegründet sind. In jeder Religion müssen sich also auch Spuren davon finden. Aber da beide Ideen voneinander abhängig sind, so kann keine ohne die andere richtig gedacht werden. Die christliche Religion, die zuerst den wahren Charakter der sittlichen Güte, als unbedingte Befolgung der Pflicht und zuerst das höchste Ideal der Sittlichkeit als einen Gegenstand der Achtung und Liebe aufstellte, hat daher auch zuerst das Ideal der Bosheit richtig dargestellt. Solange die Sittlichkeit, durch eine Illusion, als die Handlungsweise, die das höchste Gut bewirkt, gedacht wurde, solange mußte auch die Bosheit verkannt werden und nur als Unwissenheit erscheinen. Man trifft daher bei keinem Volk vor CHRISTI Geburt einen Teufel an.

Die Meinung der Manichäer, – wenn es auch ganz ausgemacht wäre, daß sie aus einer alten Lehre der Inder und Perser (von zweien mächtigen, einem bösen und einem guten Wesen) abstamme – kann doch keinen Einwurf dagegen abgeben. Schon der Hauptbeweis der Manichäer für die Existenz eines bösen Wesens, daß nämlich sonst das Böse keinen Grund hätte, zeigt, daß beide Ideen nicht praktisch, sondern nur spekulativ waren, und nicht aus dem Ideal der Sittlichkeit und der Bosheit, sondern aus dem Bemühen das Böse in der Welt zu erklären, entstanden waren. Da der Ursprung des moralisch Bösen nicht außer der Freiheit gesucht und, wenn diese vorausgesetzt wird, in nichts anderem gedacht werden kann, so zeigt das Bemühen, es aus Gründen erklären zu wollen, deutlich, daß das Gute und Böse als etwas Zufälliges und mit dem Nützlichen und Schädlichen Übereinkommendes gedacht wurde. Das Ideal der Sittlichkeit, oder Gott, war also so unrichtig gedacht, wie das Ideal der Bosheit. Man dachte ein mächtiges Wesen, in dem der Affekt der Liebe, und ein anderes, in dem der Affekt des Neides herrschte. Daß beide Wesen mit Gott und mit dem Teufel keine Ähnlichkeit haben, wird aus dem bisher gesagten klar sein.

Der Grund, worauf die Illusion eines höchsten Gutes beruht, liegt in der theoretischen Vernunft, die von allem, was sie als Ursache denkt, die Wirkung zu erkennen sucht, und die die Wirkung, als einen Zweck der Ursa-

che, wenn diese Ursache als freitätig gedacht wird, denkt. Sie hat also zwei Fragen: 1) was entspringt aus der Sittlichkeit, und 2) was ist der Zweck der Sittlichkeit? Die Antwort haben wir oben schon gegeben. Die Sittlichkeit ist um ihrer selbst willen, und ihre Ursache ist Freiheit und also für die theoretische Vernunft unbegreiflich.

Damit würde sich auch die theoretische Vernunft begnügen, und vielleicht nie eine weitere Forderung gemacht haben, wenn die sittliche Handlung nicht eben sowohl, als die unsittlich in der Erfahrung Folgen hätte, und dadurch noch die Frage übrig bliebe: wenn auch die sittliche Handlung ansich geschehen muß und geschieht, so ist doch gewiß, daß sie Folgen hat, und diese Folgen können doch ein Gegenstand des Erkennens sein, und ihr Unterschied von den Folgen einer unsittlichen aufgesucht werden. Da diese Frage aus der Erfahrung genommen ist, so muß sie auch aus der Erfahrung beantwortet werden, und diese bestimmt kein einziges Kennzeichen der sittlichen Güte einer Handlung, das berechtigte, sie deswegen als sittlich zu erkennen.

Die Vernunft ist also zwar völlig abgewiesen, aber nicht befriedigt. Der Trieb nach Glückseligkeit ist so bestimmt in uns, und wir können ihm in unserem Bewußtsein ebenso wenig entsagen, als der praktischen Vernunft. Die theoretische Vernunft, die durch die praktische abgewiesen ist ohne befriedigt zu sein, sucht nun ihre Befriedigung im Trieb nach Glückseligkeit und versucht es damit: die Befriedigung dieses Triebes als die Folge der Moralität vorauszusetzen. Dazu hat sie auch einen Grund in der notwendigen Einheit des Menschen, der nicht zwei Triebe haben kann, die einander aufheben. Es bleibt also noch die Untersuchung übrig, ob die moralische Gesinnung nicht zugleich die Ursache der Glückseligkeit sei; und da dies in der Erfahrung nicht entschieden werden kann, weil diese nur die Folgen einzelner Handlungen aber nicht die Folgen der Sittlichkeit, als Realgrund außer der Erfahrung gedacht, angibt: so bleibt doch immer noch die Hoffnung der Realisierung eines höchsten Gutes übrig, wenn auch gleich eingesehen wird, daß die Sittlichkeit nicht darin bestehen kann, sich die Realisierung desselben zum Zweck zu machen.

Ehe der Charakter der Sittlichkeit durch Reflexion erkannt war, mußte daher notwendig die Frage nach dem höchsten Gut mit dem Prinzip der Sittlichkeit verwechselt werden, und nach der genauen Bestimmung der Sittlichkeit bleibt noch die Aufgabe übrig: ob sich kein höchstes Gut denken lasse, das zwar nicht der Zweck, aber doch das Resultat der Sittlichkeit als Realgrund außer der Erscheinung gedacht, wäre.

Moralität ist ansicht gut, sie muß also notwendig im höchsten Gut enthalten sein. Ist Moralität zugleich hervorbringend, so ist die Moralität mit dem, was durch sie ist, notwendig das höchste Gut. Das höchste Ideal der Moralität ist Gott. Wird die Welt als das, was durch Gott ist, gedacht, so macht Gott und die Welt das höchste Gut aus. Dieses höchste Gut tut aber unserem Forschen nach einem höchsten Gut nicht Genüge, weil es kein

Ideal sondern etwas Absolutes ist, zu dem keine Annäherung stattfindet. Das menschliche Ideal der Moralität ist nicht hervorbringend, sondern ordnend; es kann also kein höchstes Gut als eine unmittelbare Wirkung desselben gedacht werden. Da es aber als bloßes Ideal der Sittlichkeit, vom höchsten Ideal nicht verschieden ist, so müssen die Wirkungen des höchsten Ideals, als mit der Sittlichkeit völlig konsequent gedacht werden. Das höchste Gut der Menschheit oder das Ideal des höchsten Gutes kann also nur als Moralität, in Verbindung mit der sich auf die Welt beziehenden Forderung des Subjekts, das dem Ideal der Moralität nachstrebt, gedacht werden. Dadurch wird der Mensch als sittlich ganz von sich selbst, als glücklich ganz von Gott abhängig gedacht, und die Sittlichkeit, nicht zur Ursache des höchsten Gutes, sondern zur einzigen Bedingung des Genusses desselben gemacht.

Durch diese Vorstellungsart wird zwar die theoretische Vernunft in ihrer Forderung nach der Erkenntnis einer Wirkung der Moralität beruhigt, aber auch noch nicht befriedigt. Das Wesen des Glaubens besteht darin, die Forderungen der theoretischen Vernunft, in ihrem Widerstreit gegen die praktische, abzuweisen; auf der anderen Seite aber liegt eben in der Nötigung, sie zur Ruhe zu verweisen, die Möglichkeit des Unglaubens. Weil nun das Ideal der Sittlichkeit durch die praktische Vernunft gegeben ist, und auf die angegebene Art durch das höchste Ideal die theoretische Vernunft *beruhigt* wird: so kann die Widerspenstigkeit gegen den Glauben an Gott – inwiefern sie sich darauf stützt, daß den Forderungen der theoretischen Vernunft *nicht nach Gesetzen der Erfahrung* Genüge geleistet worden ist – als ein Leugnen, und nicht als bloße Unwissenheit und noch viel weniger als Erkenntnis des Gegenteils, welche unmöglich ist, angesehen werden; und der Unglaube wird in dieser Hinsicht ein Verbrechen. Der *moralisch Glaube* ist nicht etwas Passives, sondern er ist aktiv, und eine Niederschlagung der theoretischen Zweifel gegen die Forderung der praktischen Vernunft durch eine Handlung der Freiheit. Der *moralisch Unglaube* ist das ihm entgegengesetzte Verfahren, die Forderungen der praktischen Vernunft dem Interesse der theoretischen aufzuopfern, zum Zwecke der eigennützigen Triebe, ebenfalls durch eine Handlung der Freiheit.

Da diese Darstellung des Glaubens und des Unglaubens erst nach der Darstellung des Ideals der Sittlichkeit möglich ist, so konnte auch die Lehre vom Glauben und Unglauben der christlichen Religion nicht vorhergehen. Da zur Wirksamkeit der moralischen Gesinnung die unbedingte Befolgung der Forderung der praktischen Vernunft oder der Glaube notwendig ist, so muß das Ideal der Bosheit auch als den Glauben untergrabend gedacht werden.

Nach dem bisher Gesagten, glaube ich, ist es klar, daß das Ideal der Sittlichkeit und der Bosheit beide einander gegenüber stehen, und keines ohne das andere gedacht werden kann. Das moralisch Gute ist nur in einem Wesen möglich, dem das Gegenteil möglich ist. Nun ist die Frage, müssen sie auch beide als existierend gedacht werden?

Gott oder das höchste Ideal der Sittlichkeit ist, wie wir oben gesehen haben, zur Beruhigung der theoretischen Vernunft und zur Möglichkeit der Eintracht zwischen der praktischen Vernunft und dem Trieb nach Glückseligkeit notwendig als existierend vorauszusetzen. Der Glaube an Gott ist eine Handlung der Freiheit nach dem Gebot der praktischen Vernunft, und der Unglaube ist unsittlich. Der Teufel hingegen, oder das Ideal der Bosheit, wird zu keiner Befriedigung der theoretischen Vernunft vorausgesetzt, und der Glaube an seine Existenz ist mit keinem Interesse der praktischen Vernunft verbunden. Überdies, da das Ideal der Bosheit nicht wie das Ideal der Sittlichkeit etwas jedem Menschen zur Befolgung aufgestelltes, und ohne Kollision durch jeden erreichbar ist; da vielmehr durchaus nur ein einzelnes Subjekt demselben ohne Kollision nachstreben kann, und das höchste Gut dieses Ideals in keiner Zeit zu realisieren ist: so widerspricht es also auch sogar dem Interesse der Bosheit, dieses Ideal als existierend anzunehmen. Der sittliche Mensch hat mithin kein Interesse, an einen Teufel zu glauben, und der Boshafteste hat ein Interesse, ihn zu leugnen. Die Existenz des Teufels ist also aus nichts zu postulieren und ist daher für die theoretische Vernunft problematisch und für die praktische gleichgültig. Es läßt sich also auch weder in theoretischer Hinsicht ein Erklärungsgrund noch in praktischer ein Bestimmungsgrund von der Idee des Teufels hernehmen. Seine Existenz ist daher völlig gleichgültig, und sie zu glauben oder nicht zu glauben hat keinen Einfluß auf die Wirksamkeit der moralischen Gesinnung im Menschen. Aus der Erklärung der Naturscheinungen muß die Annahme eines solchen bösen Prinzips ohnehin gänzlich verbannt werden.

Der Nutzen, den die Darstellung der Idee der höchsten Bosheit oder der Begriff des Teufels hat, ist aber dessenungeachtet für die Moralität sehr wichtig. Inwiefern nämlich dadurch bewiesen ist, daß nur ein Wesen mit Freiheit höchst boshaft sein kann, dem die andern dienen müssen: so entsteht ein Interesse der theoretischen Vernunft für die Maximen der praktischen, indem diese allein von allen Menschen konsequent befolgt werden können, und die Konsequenz eine Forderung der Vernunft überhaupt ist. Die Lehren der Moral erscheinen daher als die im geselligen Zustand der Menschen einzig mögliche Handlungsweise, die Kollisionen zwischen den Menschen zu verhindern; und daraus entspringt der *Begriff des Rechts* oder derjenigen Handlungsweise, welche zu befolgen der andere schlechterdings erlauben muß.

Der Begriff des Rechts ist seiner Möglichkeit nach von der Moral abhängig, aber seinen Merkmalen nach ganz durch die theoretische Vernunft bestimmbar. *Recht überhaupt* ist, was moralisch möglich ist, aber *ein Recht* ist das Vermögen, nach materiellen Maximen zu handeln, ohne daß es ein anderer aus irgendeinem Grund mit Gewalt hindern darf. Um ein Recht zu haben, ist gar nicht notwendig, daß die Handlung, die aus meinem Recht entspringt, sittlich sei; sie braucht nur als Handlungsweise überhaupt betrachtet, sittlich sein zu können. Der *Grundsatz des Rechts* ist folgender

Wechselsatz: Was einmal den Grund eines Verfahrens, das für recht (oder moralisch möglich) von mir erkannt wurde, abgegeben hat, muß ihn für mein Urteil über diese Handlung jederzeit abgeben, und was ihn im Urteil eines andern von meinem Verfahren einmal abgegeben hat, muß ihn für denselben immer abgeben. – Das Recht entsteht daher aus der Forderung völliger Konsequenz, die die Menschen wechselweise aneinander machen (*volenti non fit iniuria*).

Die höhere Bedingung dieser Forderung ist, daß sie die Moral bei keinem Menschen aufhebe. Das Recht selbst ist also dem Richterstuhl der Moral verantwortlich, und erhält seine moralische Sanktion dadurch, daß der Zustand, in dem nach Recht verfahren wird, der einzig mögliche Zustand der Menschen ist, in welchem sich die Moral mit Erfolg in äußeren Handlungen darstellen kann, und nicht auf das innere Bewußtsein allein eingeschränkt bleibt. **(a)**

Moralisch möglich kann nicht sein, was die Handlungsweise der Bosheit in sich enthält; es kann mithin auch nichts ein Recht sein, was es nicht wechselseitig sein kann. Die Herleitung des Rechts geschieht daher auch nicht aus der Moral, sondern aus der Möglichkeit der wechselseitigen Verträglichkeit der eigennützigen Triebe bei den Menschen. *Unrecht* ist, was, als Handlungsweise angenommen, nur die Befriedigung der eigennützigen Triebe des einen Teils möglich machen würde. **(b)**

Da die Erkennung der Rechte die völlig entwickelte Idee der Sittlichkeit nicht voraussetzt, so kann die Rechtslehre als Wissenschaft der Rechte der Moral vorausgehen; aber der Mensch verhält sich im Hinblick der Rechte anderer leidend, solange der Zusammenhang zwischen Recht und Pflicht von ihm nicht deutlich erkannt wird. Er sieht die Notwendigkeit ein, daß Recht in der Welt sein muß, aber er begreift nicht, wie ihm diese Notwendigkeit seine Freiheit nicht einschränkt. **(c)** Die völlige Befolgung der Gesetze des positiven Rechts ist daher auch kein Beweis einer moralischen Gesinnung, denn sie kann aus der Furcht entstehen, dem andern kein Beispiel der Abweichung zu geben. Noch weniger ist aber eine strenge Verwaltung des Rechts von jemand, der die höchste Gewalt hat, ein Beweis seiner Güte. Dies könnte der Teufel selbst sein; denn seinem Interesse widerspräche nur, daß ihm die Andern an Rechten und Macht gleich wären, aber gar nicht, daß alle Andern streng nach dem Recht gerichtet werden, das ihm beliebt, und dessen erster Grundsatz es wäre: daß alle andere ihm unterworfen wären.

So wie die sittliche Gesinnung im Menschen stattfinden und wirksam sein kann und ist, ohne daß er ihre Kennzeichen deutlich denkt, ebenso liegt der Begriff der entgegengesetzten boshafte Gesinnung in ihm, und er sucht ihre Realisierung bei andern unmöglich zu machen, ohne daß er sie deutlich zu bezeichnen weiß. Daher ist er willig, sich einer Gesetzgebung zu unterwerfen, deren Zweck darin besteht: die Äußerung der boshafte Gesinnung in Handlungen zu verhindern. Die Furcht vor der Bosheit ge-

winnt den eigennützligen Trieb für die Maximen der Moral, und die theoretische Vernunft schließt von selbst eine Handlungsweise aus, die, wenn sie von mir einem andern zugestanden würde, mich selbst zu seinem Sklaven machen müßte, und die ich selbst nicht gänzlich zu realisieren imstande bin.

Insofern viele Kirchenväter die Tugenden der Heiden allein aus diesem Gesichtspunkt des konsequenten Betragens, das als ein Interesse des eigennützligen Triebes in Verbindung mit der theoretischen Vernunft zu sehen ist, betrachteten, hatten sie recht, sie *splendida vitia* zu nennen; denn, sie entsprangen nicht aus der moralischen Gesinnung, die allein der Pflicht wegen handelt. Allein sie taten recht, sie alle bloß aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten.

Außer dem, daß das Ideal der Bosheit die theoretische Vernunft für die praktische gewinnt, und dadurch wenigstens eine Analogie einer moralischen Gesetzgebung bewirkt, die doch geschickt ist, die Menschen einigermaßen in Frieden zu erhalten und ihre Kultur möglich zu machen, zeigt sich dessen Nutzen noch vorzüglich in der ästhetischen Darstellung der Tugend. Insofern das *Laster* nur mit Ausschließung aller geselligen Triebe handeln kann, und als einsam, ohne daß es Seinesgleichen weder dulden noch von ihnen geduldet werden kann, erscheint, und insofern es entweder Herr von Sklaven oder selbst Sklave sein muß: ist es *abscheulich* oder *niederträchtig*. Insofern es aber seine Zwecke, wegen Mangel an hinlänglicher Macht, immer verhehlen muß, ist es *lächerlich*. Ohne Ideal der Bosheit wäre die Tugend keiner ästhetischen Darstellung fähig; denn sie selbst, als anspruchslose Befolgung der Pflicht, ist über alle anderen ästhetischen Ideen erhaben, das absolut Gute und also Unvergleichbare. Für die Einbildungskraft ist also die Tugend in ihrer Erhabenheit nur darstellbar durch ihr Gegenteil, welches - als Produkt eines freien Wesens, das sich selbst Maximen gibt, denen es alle einzelnen Neigungen aufopfert - gleichfalls erhaben ist, aber nur ein erhabenes Subjekt zuläßt, dem die andern alle dienen: während dagegen im Ideal der Tugend eine unendliche Menge gleich erhabener Subjekte möglich sind, die die Tugend zu einzig erhabenen Gegenstand möglich macht, der die Liebe nicht ausschließt.

Für den Dichter, der es unternimmt, Gott und Teufel zu schildern, ist diese Bemerkung von Wichtigkeit. Denn, wenn er glaubt, Gott durch die bloße Schilderung seiner Macht und seiner Größe über den Teufel zu erheben, so wird der Teufel immer das Gefühl des Erhabenen für sich haben; nur dadurch, daß Gott geliebt werden kann, wird das Interesse des ästhetischen Gefühls für ihn größer.

Das Laster in seiner fürchterlichen Beharrlichkeit und Verstockung, ist ein vorzüglicher Gegenstand des Gefühls des Erhabenen; denn dessen Anschauung offenbart eine Kraft in uns, die über allen äußeren Zwang erhaben ist, die kein Gesetz zu erkennen braucht, und selbst durch keine ihr ähnliche gedemütigt werden kann. Tugend hat also, als bloß ästhetisch

erhabener Gegenstand, keinen Vorzug vor dem Laster. Aber sie enthält die Möglichkeit, daß so furchtbare Wesen einander lieben können, und daß ein solches Wesen, das nichts bändigen kann, sich freitätig einem Gesetz unterwirft, wodurch es all denen gleicht, die sich diesem Gesetz unterwerfen und ein Gegenstand der Achtung und Liebe wird. Ästhetisch dargestellt, ist die *Tugend* ein Gegenstand, der durch seine Natur *erhaben* und durch seine Freiheit *schön* ist.

---

- a) Das Recht entsteht allezeit positiv und das positive Recht gründet sich nicht auf ein natürliches (der moralischen Natur des Menschen angemessenes) sondern wird durch die Aufklärung bis zum natürlichen gereinigt.
- b) Das positive Recht legt aber in seinen Entscheidungen nur die Anmaßungen des eigennützigen Triebes zugrunde, die vor dem Rechtsstreit auf beiden Seiten als Recht galten. Es kann nach dem positiven Recht gar wohl geschehen, daß der eine Teil einen ausschließlichen Vorzug habe, der sich bloß auf das Herkommen gründet.
- c) Dies geschieht auch in der Tat so lange, bis das positive Recht zum natürlichen gereinigt ist.

---

Apologie des Teufels. In: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter. Hrsg. von F. I. Nierhammer. Neu-Strelitz 1795, Seite 105 – 140.

---