

Lambert über die Moral und den moralischen Schein

Michael Walschots

*forthcoming in: *Johann Heinrich Lambert (1728-1777) und die Mathematisierung der Aufklärung*.
Herausgegeben von Frank Grunert und Gideon Stiening. Berlin: De Gruyter.

Es ist nicht zu bestreiten, dass Lamberts Werke sich vor allem auf mathematische Themen konzentrieren und dass seine philosophische Tätigkeit nur einen kleinen Teil seines schöpferischen Lebens ausmacht. Auch in seinen philosophischen Texten findet man eine Tendenz, philosophische Subjekte in Verbindung mit mathematischen oder wissenschaftlichen Problemen zu diskutieren. Aus diesem Umstand könnte man schließen, dass Lambert sich schlichtweg gar nicht mit praktischen, d.h. moralischen Fragen beschäftigt habe. Wenn man aber seine philosophischen Texte, vor allem sein *Neues Organon*, die *Architectonic* und seine unveröffentlichte Antwort auf die Preisfrage der Berliner Akademie von 1761 ansieht, so ist sofort ersichtlich, dass ein solcher Einseitigkeitsvorwurf ein Fehler wäre. Wie fast jeder Philosoph der Aufklärung beschäftigt sich Lambert mit den verschiedensten philosophischen Fragen, auch wenn er nicht zu allen Themen gleichviel zu sagen hat. In der Sekundärliteratur aber findet sich fast nichts¹ zur Moralphilosophie Lamberts. Im Folgenden soll also dieser vergessene Teils seiner Philosophie ans Licht gebracht werden.

Die folgende Darstellung und Erörterung besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil rekonstruiere ich Lamberts Konzeption der Moral im Allgemeinen. In der Moral fokussieren wir uns, Lambert zufolge, auf die Begriffe des Guten und Bösen; ebenso auf die Theorie der moralischen Beurteilung, d. h. wie wir das Gute vom Böse unterscheiden. Ein wichtiger Teil des Lambertschen Philosophie im Allgemeinen aber ist die Lehre vom Schein. Wie wir sehen werden, gibt es eine Art moralischen Scheins, in dem eine Sache nur gut *scheint*, aber nicht wirklich gut ist. Wenn wir uns mit moralischen Urteilen beschäftigen, dann ist es wichtig, zu bestimmen, ob eine Sache wirklich gut oder nur scheinbar gut ist. Im zweiten Teil diskutiere ich deswegen Lamberts Begriff des moralischen Scheins und die Mittel, wie wir diesen Schein vermeiden und zudem zuverlässig das Gute vom Bösen unterscheiden können. Hier will ich deshalb die Hauptelemente der Moralphilosophie Lamberts

¹ Meines Wissens nach gibt es nur *einen* Satz zur Moralphilosophie Lamberts in der Sekundärliteratur: siehe Lewis White Beck: *Early German Philosophy*. Cambridge 1969, p. 411: „In his ethics, which is a part of „agathology,“ or „agathometry“ (the measurement of the good“), Lambert deals with the measurement and summation of pleasures and perfections and makes the beginnings towards a felicific calculus, but he has no place for commands and certainly none for God’s commands.“

skizzieren und erörtern. Damit soll auch, so meine Hoffnung, eine Lücke in der Historiographie der deutschen Moralphilosophie des Achtzehnten Jahrhunderts gefüllt werden.

1. Die Moral, das Gute und das Beste

Betrachten wir zuerst Lamberts Konzeption von praktischer Philosophie im Allgemeinen. Die Besonderheiten der lambertschen Position werden dann besonders deutlich, wenn er sie mit der von Wolff vergleicht. Nach Lambert hatte Wolff „den practischen Theil der Weltweisheit nur in Absicht auf die Fähigkeiten, Fertigkeiten und Vollkommenheiten des Menschen betrachtet.“² Das Problem besteht hierbei darin, dass „das Objective, was nämlich von den Dingen selbst hergenommen ist, nicht weiter in Betrachtung gezogen, als in so fern es unter dem Begriffe des moralischen Guten und Uebels vorkommt.“³ Lamberts Einwand gegen Wolff ist deshalb, dass Wolff die praktische Philosophie zu eng definiert und sie auf die Themen der Moral beschränkt. Lamberts Meinung nach muss die praktische Philosophie jedoch breiter verstanden werden, sie soll nicht nur auf die Moral beschränkt werden: „Das Practische geht auf das Finden und Thun, und in so fern steht es mit den Fähigkeiten des Verstandes und des Leibes in ungleich näherer Verbindung, als mit dem Willen, welcher eigentlich der Gegenstand der Moral ist.“⁴ Hier betont er, dass die Moral keine Priorität im Bereich des Praktischen hat. So bietet Lambert eine viel breiter gefasste Definition der praktischen Philosophie an, die all die Themen „der Theorie der Möglichkeiten und Thulichkeiten“⁵ einschließt. Insofern ist die Moral mit der praktischen Philosophie nicht identisch. Während die Moral bei anderen Philosophen der Hauptbereich der praktischen Philosophie ist, so ist sie nach Lambert nicht notwendigerweise der wichtigste Teil. Wie ich im Folgenden erklären werde, ist die Moral lediglich derjenige Teil der praktischen Philosophie, der mit dem Willen und den Begriffen des Guten und Bösen zu tun hat.

Wir finden eine relativ klare Konzeption der Moral in Lamberts handschriftlichen Antwort auf der Preisfrage der Berliner Akademie von 1761: „Sind die metaphysischen Wissenschaften derselben Evidenz fähig wie die mathematischen?“ Seine Antwort, „Über die Methode die

² Johann Heinrich Lambert: *Anlage zur Architectonic*. Erster Band. Riga 1771, S. 18.

³ Lambert: *Architectonic*. Erster Band (s. Anm. 2), §18.

⁴ Ebd., §18.

⁵ Ebd., §19.

Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen“, wurde posthum veröffentlicht.⁶ Wie der Titel suggeriert, reflektiert Lambert in dem Text auf die Natur der Moral, auf die moralische Beurteilung und auf den Grad der Gewissheit in der Moral. Wie in diesem und in anderen Texten klar wird, fokussiert Lambert seine Moraltheorie auf den Begriff des Guten. In seiner Antwort auf die Preisfrage macht er aber auch deutlich, dass er in der Untersuchung nicht bei den Begriffen anfangen will, sondern eher „bey der Sache selbst.“⁷ Er bemerkt folgendes: „Wir haben einen Willen und Begierden, und finden sie Gesetzen unterworfen, denen sie ebenso folgen wie der Verstand den seinigen.“⁸ Aber was sind das für Gesetze? Es handelt sich vor allem um solche Gesetze, die eine Beziehung zum Guten haben: „Das Gute ist für den Willen, was das Wahre für den Verstand ist. Und wie dieses die Vernunftlehre veranlaßt hat, so veranlaßt jenes eine ähnliche Wissenschaft, die wir die Wissenschaft des Guten nennen können.“⁹ In diesem Text hat diese Wissenschaft „keinen besonderen Namen,¹⁰ aber später in der *Architectonic* nennt Lambert sie bei ihrem griechischen Namen, nämlich die „Agathologie.“ Diese „Wissenschaft“ hat zwei Teile: „Die Theorie dieser Wissenschaft solle uns lehren, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, u. ihr praktischer Theil solle uns Anleitung geben, Fertigkeiten in der Auswahl u. Begehren des Guten zu erlangen.“¹¹ Lambert konzentriert sich auf das erste Thema, nämlich die Theorie, die uns dabei hilft, eine Unterscheidung zwischen dem moralisch Guten und Bösen zu treffen. Im Folgenden werde ich mich ebenfalls darauf konzentrieren, was man Lamberts Konzeption der moralischen Beurteilung nennen könnte, d. h. wie und warum wir die Begriffe des moralisch Guten und Bösen verwenden und worin solche Beurteilungen bestehen.

Es kommt uns in unseren moralischen Beurteilungen zumindest auch zum Teil auf die Natur des moralisch Guten an. Lambert trifft eine grundlegende Unterscheidung zwischen drei Arten des Guten. Erstens ist, in Bezug auf den Verstand, das Gute nichts anderes als „Ordnung und Vollkommenheit.“¹² Zweitens und hinsichtlich der Empfindungen wird das Gute auch als „das Angenehme und Schöne“ bezeichnet.¹³ Schließlich kann in Bezug auf „die Kräfte überhaupt“ das

⁶ Johann Heinrich Lambert: *Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen*. Hg. von K. Bopp. Berlin 1918, S. 1.

⁷ Lambert: *Über die Methode* (s. Anm. 6), §63.

⁸ Ebd., §65.

⁹ Lambert: *Architectonic*. Erster Band (s. Anm. 2), §66.

¹⁰ Lambert: *Über die Methode* (s. Anm. 6), §81.

¹¹ Lambert: *Architectonic*. Erster Band (s. Anm. 2), §67.

¹² Ebd., §110.

¹³ Ebd., §110.

Gute „das leichte oder minder Mühsame“ heißen.¹⁴ Das Gute überhaupt, und deshalb auch jede dieser drei Arten desselben, hat also drei Dimensionen, nämlich „die Größe, die Stärke und die Dauer.“¹⁵ Darüber hinaus hat jede der drei Arten des Guten diese drei Dimensionen. Lambert erläutert seinen Begriff des Guten weiterhin, indem er das Gute mit dem Begriff des Wahren kontrastiert: „Der Unterschied zwischen dem Guten u. Wahren besteht darinn, daß das Wahre keine Stufen hat. Es ist entweder wahr oder falsch, u. kann nicht im 2, 3 ... grad wahrer sein etc. Durch 100 Beweße ist der pythagorische Satz nicht wahrer als durch einen einigen.“¹⁶ Das Wahre ist deswegen eine objektive Sache, die über die Zeit hinweg und zwischen verschiedenen Personen unveränderlich bleibt. Im *Neuen Organon* erklärt er: „was an sich wahr ist, ist auch in jeden Umständen und für jede Menschen wahr.“¹⁷ Fernerhin ist diese Eigenschaft des Wahren so zu erklären, dass das Wahre „eine absolute Einheit [ist], und unter allen Wahrheiten ist keine mehr oder minder wahr, als die andere.“¹⁸ Das Gute selbst hat diese Eigenschaften nicht. Ganz im Gegenteil: „das Gute [hat] bis zum Unendl. Stufen, so wohl an sich als in Vergleichung mit anderem Gute.“¹⁹ Im Unterschied zum Wahren ist das Gute also nicht binär, d.h. eine moralische Sache ist nicht einfach gut oder böse, zumindest nicht so, wie ein Urteil wahr oder falsch sein kann. Im Vergleich zum Wahren ist das Gute graduell zu denken, mit unendlich vielen und unendlich feinen Abstufungen.²⁰ Wenn das so ist, dann gibt es kein höchstes Gut: „Das Größte Gute ist unendlich“ und ist nach Lambert „bey endlichen Geschöpfen nicht zu finden.“²¹ Mit anderen Worten: obwohl wir das Wahre prinzipiell kennen bzw. erkennen können, so können endliche Geschöpfe doch ebenso aus prinzipiellen Gründen das größte Gut gerade *nicht* erkennen, weil die Grade des Guten ins Unendliche gehen.

Obwohl wir als endliche Geschöpfe das unendliche größte Gut nicht kennen können, haben wir trotzdem einen Begriff des Besten. Wie Lambert in der Preisschrift sagt: „Jeder Mensch hat ein bestimmtes Ziel des Lebens, u. Kräfte von bestimmtem Maaß. Die Summe des Guten dessen er in seinem Leben fähig ist, wird durch ihre Anwendung ebenfalls auf einen bestimmten Grad gebracht.

¹⁴ Ebd., §110.

¹⁵ Ebd., §111.

¹⁶ Lambert: *Über die Methode* (s. Anm. 6), §68.

¹⁷ Johann Heinrich Lambert: *Neues Organon*. Zweyter Band. Leipzig 1764, §131.

¹⁸ Lambert: *Architectonic*. Erster Band (s. Anm. 2), §112.

¹⁹ Lambert: *Über die Methode* (s. Anm. 6), §69.

²⁰ Sehe Lambert: *Organon*. Zweyter Band (s. Anm. 17), §130 und §131; sehe auch Lambert: *Architectonic*. Erster Band (s. Anm. 2), §112.

²¹ Lambert: *Über die Methode* (s. Anm. 6), §71.

Dieser Grad sollte unter allen der größte seyn. Es giebt hiebey ein maximum.²² Wo also das Wahre interpersonal unveränderlich bleibt, so variiert doch das Beste von Person zu Person. Nicht nur, weil die Lebenszeit jeder Person anders ist, sondern auch, weil unsere Fähigkeiten, unsere Ziele zu erreichen, in verschiedenem Maße entwickelt sind. Die Bestimmung des größten Gutes, das wir im Leben erreichen können, beruht auf unseren „Kräfte[n], Naturgaben und äußerliche[n] Umstände,“ zumindest im Vergleich „mit der möglichen Dauer des Lebens.“²³ So bestimmt jeder seinen eigenen Begriff des Besten.²⁴ Im Vergleich zum Wahren ist deshalb der Begriff des Besten relativ zur Person.

Einerseits ist das Gute in Graden zu denken und kann im Prinzip ins Unendliche gesteigert gedacht werden. Der Begriff des Bestens ist auch gesteigert gedacht werden, zudem ist es, wie bereits gesagt, zur jeweiligen Person relativ. Andererseits aber schreibt Lambert, dass es das an sich Gute gibt. So heißt es in der *Architectonic*: „Das Gute hat irgend einen Anfang, das will sagen, es giebt etwas, welches schlechthin für sich zu begehren ist.“²⁵ Auf diese Weise „ist nämlich das Gute dem Wahren ähnlich, als welches ebenfalls bey dem für sich gedenkbar anfangt.“²⁶ Es muss etwas Gutes an sich geben, denn sonst könnten wir unser Begehren nicht zufriedenstellend erklären: „Denn wenn A wegen B, B wegen C, C wegen D sc. zu begehren wäre, und dieses unendlich fortgehen sollte, so käme das, was man eigentlich zu begehren hätte, nirgends vor. Demnach muß irgend etwas für sich zu begehren seyn.“²⁷ Wir benötigen diesen Begriff des an sich Guten, um zu erklären, was wir letztlich begehren, und um die sonst prinzipiell unendliche Serie der aufeinander verweisenden Gründe zu einem Abschluss zu bringen. Was gut an sich ist, das ist „die Realität“ oder „die innere Güte des Einfachen.“²⁸ Streng genommen beruht jede der drei Arten des Guten auf die Realität. Erstens kann das, was gut an sich ist, „die erste Anlage jeder zusammengesetzten realen Ordnung und Vollkommenheit“ sein.²⁹ In Bezug auf die zweite Art des Guten: „In dem

²² Ebd., §78.

²³ Lambert: *Organon*. Zweyter Band (s. Anm. 17), §131

²⁴ Obwohl Lambert fast immer die Idee des Besten aus der Perspektive des Individuum diskutiert, erwähnt er gelegentlich auch die Idee des allgemein Besten, d. h. das, was für alle lebende, denkende Wesen gut ist. In der *Architectonic* z. B. schreibt Lambert folgendes: „Die Absicht einer Societät geht auf die Erreichung des allgemeinen oder geminsamen Besten“ und er meint auch, dass dieses „ohnehin der Gegenstand des Willens ist.“ Johann Heinrich Lambert: *Anlage zur Architectonic*. Zweyter Band. Riga 1771, §555.

²⁵ Ebd., §484.

²⁶ Ebd., §484.

²⁷ Ebd., §484.

²⁸ Ebd., §484.

²⁹ Ebd., §484.

Angenehmen und Schönen muß selbst Realität und Dauer seyn ... und das wahre Schöne ist an sich schon nur der sinnlich Abdruck der Vollkommenheit, die dabey zum Grunde liegen muß.³⁰ Und hinsichtlich der dritten Art des Guten: „Das Leichte oder das weniger Mühsame geht auf die Ersparung der Kräfte und des Soliden, und dieses beydes ist es eigentlich, was die Realität ausmacht.“³¹ In Bezug auf die dritte Art des Guten wäre der Punkt wie folgt zu verstehen: „das Müde werden, und die damit verbundene widrige Empfindung, als eine Anzeige anzusehen“ ist, eine Anzeige von zwei Arten der Realität. Damit ist erstens die Realität gemeint, „welche wir durch die Anwendung der Kräfte zu erhalten suchen, und [zweitens diejenige], die wir durch diese Anwendung verlieren.“³²

Wenn das Gute also eine solche Beziehung zur Realität hat, dann legt sich Lambert auf eine Art des moralischen Realismus fest: Unsere Begriffe des Guten und Bösen beruhen auf der Realität und sind in gewisser Weise Bezeichnungen von Umständen oder Tatsachen in der Welt. Auch wenn moralische Sätze nicht auf dieselbe Weise wie logische oder metaphysische Sätze objektiv gültig sein können, so können moralische Urteile dennoch auf eine Art ‚wahr‘ sein, nämlich indem sie den in der Realität angelegten Grad des Guten zutreffend aufzeigen. Da das moralisch Gute eine Beziehung zur Realität hat, wird klar, dass Lambert die Annahme wohl ablehnen würde, dass moralische Urteile nur subjektive Zustände bezeichnen und nichts mit der äußerlichen Welt zu tun haben. Auch wenn der Begriff des „Besten“ relativ zur Person zu definieren ist, so muss die Realität eben dieser Person unterliegen. Damit legt Lambert sich auf eine fundamentale These des moralischen Realismus fest. Da er in seiner Darstellung der Beziehung zwischen moralischen Urteilen und der Realität stets sehr oberflächlich bleibt, lässt sich darüber nichts weiter sagen, wie diese relativistischen und realistischen Aspekten der Moral zusammengeführt werden könnten. Er fasst jedoch diese Aspekte seiner Moralphilosophie zusammen, wenn er sagt, dass „Ohne Realität kein positives Gutes [ist].“³³

Zum Thema des Begriffs des Guten ist zudem zu sagen, dass das Gute auch eine besondere Beziehung zum Willen hat. Der Wille ist hier als eine von drei Kräften zu verstehen, über welche das menschliche Wesen verfügt. Neben dem Willen gibt es zudem noch die Kräfte des Verstandes und die bewegenden oder körperliche Kräfte.³⁴ Wenn Lambert über den Willen spricht, dann benutzt er manchmal eine physikalische Terminologie, etwa folgende: „Der Wille hat an sich eine *Vis inertiae*,

³⁰ Ebd., §484.

³¹ Ebd., §484.

³² Ebd., §484.

³³ Lambert: *Architectonic*. Erster Band (s. Anm. 2), §110.

³⁴ Siehe Lambert: *Architectonic*. Zweyter Band (s. Anm. 24), §373.

und wird durch die Vorstellung des Guten, als durch Kräfte in Bewegung gesetzt, welche ihm gleichsam die Richtung und Geschwindigkeit geben.³⁵ Am wichtigsten hier ist aber, dass der Wille durch die Vorstellung des Guten in Bewegung gesetzt wird.³⁶ Obwohl es schwierig zu bestimmen scheint, was für eine Position Lambert hier konkret zuzuschreiben ist, so scheint er doch Wolffianer zu sein, etwa wenn er behauptet, dass der Wille *notwendigerweise* durch das bewegt wird, was der Verstand als das Gute versteht.³⁷ In der *Architectonic* spricht er von einem „moralischen Zusammenhang,³⁸ welcher „auf die Kräfte des Willens [referiert], auf welchen die Vorstellung des Guten einen Einfluß hat, und welcher sich zu Absichten und Mitteln und deren Gebrauch *determinirt* ... wird.“³⁹

In der Tat ist es aber nicht nur die Vorstellung des Guten, welche den Willen determiniert. Wie Lambert relativ oft wiederholt, strebt der Wille nach dem Besten: „Wie demnach der Verstand schlechthin auf das wahre geht, so geht der Wille auf das beste. Dieses ist wenigstens sein natürliches Gesetz, welches nur in sofern abweicht, soferne das Beste nur eingebildet ist.“⁴⁰ Ich werde im nächsten Abschnitt das Thema diskutieren, wie unsere Vorstellung des Guten eingebildet sein kann, wenn ich mich dem moralischen Schein zuwende. Hier ist es zuerst jedoch wichtig, hervorzuheben, dass unser Wille sich nur deshalb nach dem Besten ausrichtet, weil das Gute keine absolute Einheit hat, d.h. nur graduell repräsentiert werden kann. Der Wille strebt eigentlich nur nach dem Besten i.S.v. dem ‚maximal Guten,‘ welches, wie wir schon diskutiert haben, für jeden was anderes ist und welches als eine Funktion der Dauer des Lebens, der Stärke unsere Kräfte, usw. zu verstehen ist.

2. Über den moralischen Schein

Wir haben gesehen, dass die Moral nur einen Teil der praktischen Philosophie ausmacht und sich mit den Begriffen des Guten, des Bösen und des Besten beschäftigt. Lamberts Wissenschaft des Guten, die Agathologie, hat aber auch den Zweck, nicht nur die Begriffe des Guten und Bösen zu

³⁵ Ebd., §410.

³⁶ Siehe auch Ebd., §464 und §560.

³⁷ Siehe Christian Wolff: Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. Fünfte Ausgabe. Frankfurt und Leipzig 1733, §421.

³⁸ Lambert: *Architectonic*. Zweyter Band (s. Anm. 24), §464.

³⁹ Ebd., §464, meine Hervorhebung.

⁴⁰ Lambert: *Über die Methode* (s. Anm. 6), §69.

definieren, sondern uns zudem dabei zu helfen, das Gute vom Bösen zu unterscheiden.⁴¹ In diesen Kontext ist es wichtig, auszumachen, ob und inwiefern eine Sache nur scheinbar gut ist oder ob sie tatsächlich gut ist. Dieses Thema diskutiert Lambert in seinem *Neuen Organon*.

Der Ausgangspunkt von Lamberts *Neuem Organon* ist folgender: „Der Verstand selbst beruhigt sich bey Zweifeln und Ungewißheit nicht. Es ist natürlich, daß er suche, Gewißheit zu finden.“⁴² Wir haben aber eine besondere Aufgabe, sobald wir merken, dass „die Wahrheit sich [dem menschlichen Verstand] ... öfters unter einem ganz andern Schein zeigte, von welcher er sie, so wie von dem Irrthum zu unterscheiden hat.“⁴³ Es ist deshalb Lamberts Ziel in der Phänomenologie, d. h. in der Lehre vom Schein, dieses Problem zu behandeln und „den Schein kenntlich machen, und die Mittel angeben, denselben zu vermeiden, und zu dem Wahren durchzudringen.“⁴⁴ Insofern ist die Phänomenologie, wie jeder Teil des *Neues Organon*, „instrumental.“ Es gibt dabei viele Werkzeuge, „deren sich der menschliche Verstand in Erforschung der Wahrheit bedienen muß.“⁴⁵ Die hier erwähnte Art des Scheins ist nur in metaphysischen Begrifflichkeiten zu verstehen. In der Vorrede heißt es: „der Schein [wird] mehrentheils dem Realen entgegen gesetzt“ (ibid.) und daher ist es „immer auch ein Irrthum, wenn man das, was eine Sache zu seyn scheint, mit dem verwechselt, was sie wirklich ist.“⁴⁶ Der Schein ist deshalb nicht mit der Wahrheit vereinbar und ist auch keine ‚Erscheinung.‘ Der Schein ist nach der Art und Weise, wie Lambert diesen Begriff verwendet, vielmehr eine Art Täuschung.

Es gibt drei Arten des Scheins, die Lambert in der Phänomenologie diskutiert. Neben dem sinnlichen und psychologischen Schein⁴⁷ gibt es noch den moralischen Schein. Im Kontext dieses Themas vergleicht Lambert noch einmal das Gute mit dem Wahren und erklärt den moralischen Schein folgendermaßen: „Das Gute kann, eben so wie das Wahre, mit dem Begriffe des Scheins verbunden werden, weil zwischen gut scheinen und gut seyn, ein ähnlicher Unterschied ist.“⁴⁸ Der Schein kann verhindern, dass wir das Gute und Böse erkennen und voneinander unterscheiden. Zur Verbesserung unserer moralischen Urteilsfähigkeit und um das reale Gute und Böse von dessen Schein zu unterscheiden, versucht Lambert, die Natur und die Ursachen des moralischen Scheins zu

⁴¹ Lambert: *Architectonic*. Erster Band (s. Anm. 2), §67.

⁴² Johann Heinrich Lambert: *Neues Organon*. Erster Band. Leipzig 1764, Vorrede.

⁴³ Ebd., Vorrede.

⁴⁴ Ebd., Vorrede.

⁴⁵ Ebd., Vorrede.

⁴⁶ Ebd., Vorrede.

⁴⁷ Für eine Diskussion des psychologischen Scheins, sehe die Kapitel vom Achim Vesper. *

⁴⁸ Lambert: *Organon*. Zweyter Band (s. Anm. 17), §30.

identifizieren und die Mittel zu bestimmen, kraft derer wir diesen irreführenden Anschein des Guten vermeiden können.

Wir haben schon die Natur des moralischen Scheins diskutiert: die Sachen können uns als gut erscheinen, auch wenn sie nicht wirklich gut sind. Vermutlich kann so ein Schein mit jeder Art des Guten einhergehen: Die Sachen können mehr oder weniger geordnet und vollkommen, angenehm und schön, oder leichter und weniger mühsam erscheinen, als sie in Wirklichkeit sind. Was aber ist die Ursache dafür, dass die Sachen so erscheinen? Lambert identifiziert die Affekten und Leidenschaften (zwischen welchen er keinen Unterschied zu treffen scheint) als die Ursache dieser Problematik: „die Leidenschaften [sind] vielfältige Ursache[n dafür], daß wir uns die Dinge anders vorstellen, als die sind, und folglich uns durch Blendwerk und Schein täuschen lassen.“⁴⁹ Viele, wenn nicht sogar alle Affekte und Leidenschaften können diesen Effekt haben und die Sachen als wichtiger präsentieren, als sie sind: Lust und Unwillen, Liebe und Haß, Verlangen und Furcht sc. bestimmen, ohne daß wir darauf merken, die Seite der Sache, die wir sehen wollen, und stellen sie uns als die einige und wichtigere vor, und zwar gemeiniglich mit einer merklichen Vergrößerung jeder Theile und Umstände.⁵⁰ Das Problem mit den Affekten und Leidenschaften und des aus Ihnen resultierenden Scheines ist, dass sie, die Affekte, die Sachen nur teilweise oder aus einer besonderen Perspektive darstellen: „die Affecten uns die Dinge gewöhnlich nur von einer Seite vorstellen, und das Bewußtseyn der übrigen verdunkeln.“⁵¹ Lambert gibt verschiedene Beispiele: „Die Liebe und der Haß, so ferne sie auf Sachen und Personen gerichtet sind, haben in Absicht auf die Erkenntniß den Erfolg, daß man an dem Geliebten die schlechtere, an dem Gehaßten die bessere Seite nicht gern glaubt.“⁵²

Da die Affekte und Leidenschaften diese Wirkung haben, brauchen wir Mittel, ihren Einfluss zu vermindern, um nicht getäuscht zu werden. Lambert suggeriert verschiedene Mittel, der verführerischen Wirkung des Scheines entgegenzusteuern. Erstens, könnten die Affekten selbst geändert werden, so dass die Sachen aus einer anderen Absicht beurteilt werden können: Es ist „auch möglich, mit Aenderung des Affects gleichsam andere Seiten der Sachen herauszukehren oder

⁴⁹ Ebd., §17.

⁵⁰ Ebd., §17.

⁵¹ Ebd., §143 und sehe Ebd., §144 und §147)

⁵² Ebd., §147. Ein paar spezifische Beispiele sind folgende: „Wer alles leicht tadelt und für thöricht halt, hat ein von Natur verdrießliches Gemüth, oder eine Gewohnheit, sich jede Sache von der schlimmern Seite vorzustellen, oder es sieht sonst übel in ihm aus. Die Begierde, immer recht zu haben, gehört ebenfalls hieher, weil sie mit einer übertriebenen Eigenliebe und Vertrauen auf sein Kräfte verbunden ist.“ Ebd., §139.

ins Licht zu bringen, oder sie mit ganz andern Augen anzusehen.“⁵³ Man kann die Affekte selbst verändern, indem man sie mit einer Sache verbindet und ihnen so eine praktisch wahrnehmbare Konsequenz einschreibt: Man verändert die Affekte selbst so „vermittelst willkürlicher Belohnungen und Strafen.“⁵⁴ Eine zweite, ähnliche Option besteht darin, unsere Beurteilung einer Sache umzudrehen und etwa das zu billigen, was wir in Wirklichkeit missbilligen. Wie Lambert in der Phänomenologie erklärt: „Es giebt fast immer eine Seite, von welcher wir wünschten, daß sie nicht wäre, und diese muß man sich so gut als die angenehmere gefallen lassen, um den Werth und Unwerth der Sache genau zu wissen.“⁵⁵ Drittens und letztens ist es der beste Weg, die Wirkungen der Affekte und Leidenschaften zu überwinden und den moralischen Schein zu vermeiden, wenn die Sachen mit einem ruhigem Gemüt beurteilt werden:

Die Gemüthsruhe ist diejenige Lage der Seele, wobey der von den Affecten herrührende Schein der Dinge am meisten vermeiden wird, und gleichsam von selbst wegbleibt, wobey wir den Empfindungen und Gedanken Raum geben, die Aufmerksamkeit auf jeder Seite der Sache lenken, und die höhern Erkenntnißkräfte frey gebrauchen können.⁵⁶

Genau dieser Zustand von Gemüthsruhe ist wichtig, weil nur so der moralischen Schein zu vermeiden ist und wir nur so die schlechten Effekte der Affekten und Leidenschaften bekämpfen können.⁵⁷

Nach dieser Erklärung des moralischen Scheins können wir uns jetzt dem Thema der moralischen Beurteilung zuwenden. Man kann zwischen zwei Gegenständen des moralischen Urteils unterscheiden. Erstens könnte man urteilen, welche *Sachen* oder *Handlungen* gut sind.⁵⁸ Zweitens könnte man das beurteilen, wofür wir uns entscheiden sollen. Lambert macht diesen Unterschied zwar nicht selbst, aber es hilft für das Verständnis von Lamberts Position, diese Unterscheidung im Hinterkopf zu behalten. Insbesondere ist es hilfreich, sich zu vergegenwärtigen, dass Lambert sich auf die zweite Frage konzentriert. Diese Frage nach der Bedeutung des moralischen Urteils bezieht sich, nach Lambert, auf die Frage der richtigen Entscheidung. Zu erwähnen ist aber auch, dass er

⁵³ Ebd., §143.

⁵⁴ Ebd., §143.

⁵⁵ Ebd., §17.

⁵⁶ Ebd., §145.

⁵⁷ Obwohl ich hier nur den moralischen Schein diskutieren kann, vor allem insofern wie er unsere Beurteilung des moralischen Gutes und Böses beeinflusst, so scheint Lambert auch zu glauben, dass die Affekten und Leidenschaften zudem noch metaphysische Urteile, die selbst wieder keine moralische Dimension haben, beeinflussen können. (siehe Lambert: *Organon*. Erster Band (s. Anm. 42), §146)

⁵⁸ Siehe Lambert: *Organon*. Zweyter Band (s. Anm. 17), §130.

den Willen als eine Kraft versteht, die durch die Vorstellung des Gutes notwendig determiniert wird. Zwischen diesen beiden Fragen besteht deshalb ein interner Bezug; eine Sache oder Handlung als gut zu urteilen, bedeutet auch, gleichzeitig zu bestimmen, wofür man sich entscheiden soll, weil die Urteile über das Gute notwendigerweise auch eine bewegende Kraft haben.

Der erste Schritt hin zu richtigen moralischen Urteilen, d. h. Entscheidungen, ist es, den moralischen Schein zu vermeiden und damit auch den Zustand der Gemütsruhe zu erreichen. Aber wir müssen nicht nur den Einfluss der Affekte und Leidenschaften vermeiden, sondern wir müssen auch versuchen, moralische Einseitigkeit im Allgemeinen zu vermeiden und die Sachen von vielen Seiten zu bewerten. Wir brauchen von jeder Situation, in der wir moralische Urteile fällen, ein vollständiges Bild, um richtig zu urteilen.⁵⁹ Dies ist besonders im Fall der moralischen Handlung wichtig, da, wie wir oben diskutiert haben, das Gute keine absolute Einheit hat und wir deshalb keinen absoluten Maßstab haben, mit dem wir die Sachen absolut zuverlässig urteilen können. Wir können die Sachen nur *besser* beurteilen. Um moralische Urteile zu fällen, müssen wir auch die Grade des Guten jeder moralischen Option bestimmen und beurteilen, „ob nicht statt dessen ein anderes, das besser ist, gewählt werden könne.“⁶⁰ Andere Faktoren müssen auch kalkuliert werden, z.B. „die Möglichkeit des Erreichens,“⁶¹ die Folge jeder möglichen Handlung,⁶² und auch die Ungewissheit der Zukunft.⁶³ Dies wird in folgendem Zitat deutlich:

Die Zeit und Kräfte und überhaupt das Gute so man auf die Erreichung eines andern Guten verwenden muß, und anderes, das man dabey versäümet, alles dieses mit der ganzen Summe des Guten so man hat, und zu erreichen gedenket, und öfters selbst auch mit der Lebenszeit verglichen, machet die Rechnung, die hiebey vorzunehmen wäre.⁶⁴

Hieraus wird klar, dass es eine unpräzise und empirische Sache ist, moralisch zu urteilen, was hier nichts anderes bedeutet als den Grund, warum wir für oder gegen etwas entscheiden sollen, zu beurteilen. Lambert bedauert es manchmal, dass die Wissenschaft des Guten durch diese Unschärfe und den damit einhergehenden Empiriebezug geprägt ist: „die Ausmessung der Grade des Guten [muß] vorerst auf Gründe gebracht werden [...]. Die Agathologie [...] bleibt demnach bis dahin

⁵⁹ Ebd., §130.

⁶⁰ Lambert: *Architectonic*. Zweyter Band (s. Anm. 24), §485.

⁶¹ Ebd., §485.

⁶² Lambert: *Organon*. Zweyter Band (s. Anm. 17), §13.

⁶³ Lambert: *Architectonic*. Zweyter Band (s. Anm. 24), §485.

⁶⁴ Ebd., §485.

nothwendig sehr unvollkommen.“⁶⁵ Idealerweise würde die Agathologie die Präzision der Naturwissenschaften haben. Dies würde folgendes bedeuten:

Würde man es so weit bringen die einfachern und sodann auch die zusammengesetztern guten auf Zahlen zu bringen, so hätte diese Wissenschaft unstreitig eine Geometrische Schärfe; u. man kann sagen eine geometrische Gestalt, weil sie einen Theil der Matheseos adplicatae ausmachen würde.⁶⁶

Aber auch hier würde die Wissenschaft des Guten keine reine, sondern lediglich eine empirische Wissenschaft sein. Lambert schreibt folglich in der Preisfrage: „Ich bemerke noch, daß die Erfahrung das meiste dabey thut, und folgl. diese Wissenschaft in soferne höchstens nur mit den Theilen der Matheseos adplicatae nicht aber mit der Geometria pura wird können verglichen werden, wenn sie auch all Vollständigkeit hätte.“⁶⁷ In diesem Sinner ist deshalb die Moral als eine Art Mathematik zu verstehen – nicht als eine reine Geometrie, sondern als angewandte Mathematik. Am Ende wird klar, dass Lambert, wenn er moralische Themen diskutiert, der Wissenschaft und der Mathematik einen epistemischen Vorrang zuspricht.

Schluss

In diesem Aufsatz habe ich versucht, einen kurzen Überblick über die wichtigsten Themen und Thesen von Lamberts Moralphilosophie zu geben. Wie wir gesehen haben, ist die praktische Philosophie nach Lambert sehr umfassend angelegt und die Moral nur ein kleiner Teil davon. Wir haben auch gesehen, wie zentral der Begriff des Guten ist und wie das Gute mit dem Begriff des Wahrens verglichen wird. Der Wille wird von dem Guten in Bewegung gesetzt, auch wenn unsere Vorstellung des Guten nur ein Schein ist. Also müssen wir versuchen, den moralische Schein so weit wie möglich durch einen Zugang zur ‚moralischen Realität‘ zu ersetzen. Es ist meine Hoffnung, mit dieser Untersuchung die Umrisse von Lamberts Moralphilosophie klar hervortreten zu lassen und dass ich dazu beitragen konnte, dass die Diversität und Reichweite von Lamberts Denken angemessen wertgeschätzt wird.

⁶⁵ Lambert: *Organon*. Zweyter Band (s. Anm. 17), §131.

⁶⁶ Lambert: *Über die Methode* (s. Anm. 6), §76.

⁶⁷ Ebd., §80.