

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Philosophische Sittenlehre

Jakob, Ludwig Heinrich von

Halle, 1794

Erster Theil. Kritik der practischen Vernunft.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8662

E r s t e r T h e i l
C r i t i k d e r p r a c t i s c h e n V e r n u n f t .

E i n l e i t u n g .

V o n d e m m e n s c h l i c h e n B e g e h r u n g s -
v e r m ö g e n z u r B e s t i m m u n g d e s
B e g r i f f s d e r p r a c t i s c h e n
V e r n u n f t .

§. 15.

Wir unterscheiden in dem menschlichen Vorstellungsvermögen dreyerley wesentlich von einander verschiedene Wirkungen, nämlich: Erkennen, Fühlen und Begehren, zu denen, um ihres specifischen Unterschieds willen, drey verschiedene Grundvermögen gedacht werden müssen. Diese sind das Erkenntniß-, Gefühl- und Begehungsvermögen. Von diesen ist hier das letztere der Gegenstand unserer Betrachtung, weil sich durch dasselbe die practische Vernunft allein offenbaren kann.

§. 16.

Das Vermögen eines lebendigen Wesens, nach Vorstellungen zu handeln, d. i., durch seine Vorstellungen Ursach von der Wirklichkeit der Objecte dieser Vorstellungen zu seyn oder sich doch zur Bewirkung derselben zu bestimmen, heißt das Begehungsvermögen, welches man auch wohl die Willkühr oder

oder den Willen in der weitläufigsten Bedeutung zu nennen pflegt.

Anm. Die Vorstellung ist das Muster, (causa exemplaris,) und das Begehruungsvermögen selbst ist die wirkende Ursache, (causa efficiens).

§. 17.

Man nennt daher Handlungen, (Met. §. 647,) welche das Begehruungsvermögen zur Ursache haben, willkürliche Handlungen. Durch eine willkürliche Handlung soll also eine Sache entweder erst hervorgebracht oder nur in ein gewisses Verhältniß zu uns gesetzt werden, oder es soll beydes zugleich geschehen.

§. 18.

Da die Vorstellungen der Objecte die Bestimmungsgründe des Begehruungsvermögens sind, (§. 16,) so hängt die Wirksamkeit des Begehruungsvermögens von dem Erkenntnißvermögen ab, und es muß also mit dem Begehruungsvermögen jederzeit ein Erkenntnißvermögen verknüpft seyn.

§. 19.

Das Begehruungsvermögen ist aber doch ein besonderes Grundvermögen, das von den übrigen Vermögen der Seele wesentlich verschieden ist. Denn Erkennen, Fühlen, (Lust und Unlust empfinden,) und Begehren, kündigen sich dem Bewußtseyn als specifisch verschiedene Wirkungen an, die aus einander gar nicht abgeleitet werden können.

Anm. Es muß zum Erkennen und zum Fühlen erst noch etwas ganz Neues, das von jenen Wirkungen gänzlich verschieden ist, hinzu kommen, wenn ein Begehren entstehen soll. Und wenn gleich den Verstand

stand z. B. ein Bestreben zum Denken bewohnet, so ist dieses doch kein Begehren; denn dann müßte die Vorstellung des Denkens die Ursache des hervorgebrachten Denkens seyn.

§. 20.

Das Begehrungsvermögen äußert sich durch das Begehren, d. i., dadurch, daß das Subject durch die Vorstellung eines Gegenstandes wirklich bestimmt wird, Ursache desselben zu seyn. Das Begehren ist aber entweder positiv oder negativ, je nachdem es das Daseyn oder Nichtseyn eines Gegenstandes zum Objecte hat. Das negative Begehren wird auch Verabscheuen genannt, da hingegen das positive Begehren schlecht hin das Begehren heißt.

§. 21.

Der im Subjecte liegende hinreichende Grund, einen Gegenstand zu begehren oder zu verabscheuen, (§. 20,) heißt eine Begierde, oder eine Verabscheuung. Die Fähigkeit (Metaph. §. 647) des Subjects zu einer Begierde oder Verabscheuung ist ein Hang, und der subjective Grund des Ursprungs einer Begierde oder einer Verabscheuung ist ein Trieb.

§. 22.

In jeder Handlung des Begehrungsvermögens sind zwey wesentliche Stücke zu unterscheiden: 1) das, was begehrt wird, oder das Object, und 2) das, warum es begehrt wird, oder die Art und Weise der Vorstellung, deren Gegenstand begehrt wird. Ersteres wird auch die Materie, letzteres die Form des Begehrens genannt.

§. 23.

§. 23.

Die Verschiedenheit der Objecte oder der Materie kann keinen Grund der Verschiedenheit des Begehrensvermögens enthalten. Aber die Verschiedenheit der Bestimmungsgründe, oder der Form des Begehrens, muß auch einen Unterschied in dem Vermögen selbst hervor bringen. Nun giebt es aber nur zweyerley ihrer Quelle nach ungleichartige Vorstellungen, nämlich sinnliche und intellectuelle. Es kann also alles Begehren der Form nach nur entweder sinnlich oder intellectuel seyn, je nachdem die Vorstellungen der erstern oder der andern Art die Bestimmungsgründe desselben sind.

§. 24.

Wenn das Sinnliche in der Vorstellung den Bestimmungsgrund des Begehrens enthält, so heißt das Begehrensvermögen in dieser Rücksicht sinnlich, wenn auch gleich Verstand und Vernunft Antheil an der Vorstellung selbst haben, und sie als Bestimmungsgrund vorstellen. Wenn aber das Intellectuelle in der Vorstellung für sich allein den Bestimmungsgrund des Begehrens enthält, so heißt das Begehrensvermögen in dieser Rücksicht intellectuel, wenn auch gleich die Sinne an der Vorstellung Theil haben. In wie fern das Begehrensvermögen sinnlich ist, wird es das untere, in wie fern es intellectuel ist, das obere genannt.

§. 25.

Das sinnliche Begehrensvermögen ist entweder blind und bloß thierisch oder verständig, je nachdem die Vorstellungen, welche es bestimmen, bloße
sinn

sinnliche Eindrücke des Angenehmen und Unangenehmen sind, oder die Vorstellung des Verhältnisses der Mittel und Zwecke, d. i., die vernünftige Erkenntniß, daran Theil hat.

§. 26.

Eine Wirkung, welche sich die Vernunft als Bestimmungsgrund des Begehrens vorstellt, heißt ein Zweck, und die Ursachen, wodurch derselbe als wirklich gedacht wird, werden Mittel genannt. Das Verhältniß der Mittel und Zwecke ist also ein Verhältniß einer gewissen Art von Ursach und Wirkung, und zur Vorstellung eines solchen Verhältnisses ist jederzeit Vernunft erforderlich.

§. 27.

Die Begierden in einem sinnlichen Begehungsvermögen, welche ohne Erkenntniß ihrer Gegenstände wirken, sind blind und heißen Instincte; diejenigen aber, welche durch die Erkenntniß ihrer Objecte entstehen, sind verständig. Erstere entstehen bloß durch sinnliche Eindrücke, durch gewisse Veränderungen in den Organen, letztere durch Erkenntniß der Beziehung der Objecte auf das Subject.

§. 28.

Der Bestimmungsgrund des sinnlichen Begehungsvermögens (§. 24) ist die innige Empfindung des Angenehmen, d. i., der Genuß. Dieser Zustand hängt aber allemahl von den besondern Verhältnissen der Gegenstände zu der Receptivität des Subjects ab. Diese Verhältnisse sind nun entweder durch die Natur selbst schon bestimmt, indem sie durch Instincte

stincte (§. 27) das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung der Objecte antreibt, oder die Vernunft macht sie durch Versuche nach Erfahrungsgesetzen ausfindig, wie dieses in den mehresten Fällen bey den Menschen ist. Da aber hier die Vernunft den Bestimmungsgrund des Begehrens nicht in sich selbst enthält, sondern nur den sinnlichen Bestimmungsgrund denkt und die Mittel zum Zwecke der Sinnlichkeit ausfindig macht, so ist der Gebrauch, der hierbey von der Vernunft gemacht wird, ganz theoretisch, indem sie bloß erkennt, wie der Zweck der Sinnlichkeit, der von der Natur selbst unabhängig von unserer Vernunft bestimmt ist, nach Naturgesetzen am besten erreicht werden könne. Ein solches Begehrungsvermögen bleibt aber, ob schon die Vernunft als theoretisches Vermögen mit ihm verknüpft ist und auf dasselbe einfließt, doch immer ein unteres (§. 24).

§. 29.

In wie fern die Vernunft einen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens enthält, heißt sie practisch. Sie ist entweder unmittelbar und an und für sich selbst oder nur mittelbar practisch, je nachdem der letzte Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens in ihr selbst oder außer ihr liegt, und nur durch sie vorgestellt wird. Im letztern Falle beweiset sie sich nur als theoretisches Vermögen, (durch das Erkennen,) wirksam, und heißt nur uneigentlich practisch, weil sie doch die Richtung einer gewissen Handlung bestimmt. Die unmittelbar practische Vernunft heißt auch die reine practische Vernunft.

§. 30.

Wenn ein oberes Begehrungsvermögen (§. 24) möglich seyn soll, so muß die Vernunft unmittelbar practisch (§. 29) seyn, oder in sich selbst einen Bestimmungsgrund enthalten, der von allen sinnlichen Bestimmungsgründen unabhängig ist. Ist die Vernunft bloß ein von der Natur bestimmtes Mittel, den Zweck des sinnlichen Begehrungsvermögens zu befördern, so ist sie, an sich betrachtet, bloß theoretisch, und kann für sich selbst gar keine Handlungen bestimmen, indem sie bloß fremde Bestimmungsgründe vorstellt, und dadurch, so viel möglich, dem sinnlichen Begehrungsvermögen seine Richtung giebt.

§. 31.

Die reine practische Vernunft ist also nichts anders, als das Vermögen, das obere Begehrungsvermögen (§. 24) zu bestimmen, so wie die Sinnlichkeit oder die Empfindungsfähigkeit das Vermögen ist, das untere Begehrungsvermögen zu bestimmen. Wem keine reine practische Vernunft zukommt, dem kommt auch kein oberes, sondern, wenn ihm überall ein Begehrungsvermögen zukommt, nur ein unteres zu, und es kann also der Begriff der reinen practischen Vernunft dazu dienen, den Begriff des oberen Begehrungsvermögens zu bestimmen, indem der Bestimmungsgrund desselben deutlich durch denselben ausgedrückt ist.

§. 32.

Wenn das Begehrungsvermögen nur ein intellectuelles (§. 24) wäre, so würde es nothwendiger Weise durch reine Vernunftvorstellungen bestimmt werden müssen,

müssen, und alle Handlungen desselben würden dieser Regel, als einem Naturgesetze eines solchen Vermögens, unterworfen seyn; und wenn hingegen das Begehrungsvermögen bloß sinnlich (§. 24) wäre; so würden es die sinnlichen Vorstellungen nach einem Naturgesetze allemahl und nothwendig bestimmen.

§. 33.

Das innere Vermögen des Subjects unter den sinnlichen und intellectuellen Vorstellungen, die Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögen zu wählen und durch sie die Handlung hervor zu bringen, heißt der Wille im eigentlichen Sinne, und in wie fern dieses Vermögen eine absolute Ursache der Handlungen ist, wird es die Freyheit, und der Wille ein freyer Wille genannt.

§. 34.

Ohne Vernunft ist kein Wille (§. 33) möglich. Denn dieser setzt eine Wahl unter mehrern Bestimmungsgründen voraus. Eine Wahl kann aber ohne Vorstellung der zu wählenden Objecte nach Regeln nicht geschehen. Nun ist aber das Vermögen, sich die Dinge nach vorgestellten Regeln zu denken, die Vernunft. Folglich setzt ein Wille Vernunft zum voraus. Und ein bloß thierisches Begehrungsvermögen (§. 25) kann daher kein Wille seyn.

§. 35.

Der Wille ist also nichts anders, als das Begehrungsvermögen, in wie fern dasselbe seine Bestimmungsgründe von vernünftigen Erkenntnissen empfängt
und

und sich innerlich nach denselben zu Handlungen be-
stimmt.

§. 36.

Der Wille ist entweder rein oder empirisch, je nachdem reine oder empirische Regeln seine Bestimmungsgründe sind. Er wählt entweder nur reine Vernunftprincipien zu seinen Bestimmungsgründen, oder es haben auch empirische Regeln, die sinnliche Bestimmungsgründe enthalten, mit Antheil an der Willensbestimmung, obgleich die reinen Vernunftprincipien nicht ohne Wirksamkeit in ihnen sind. Ersterer ist ein gänzlich reiner, letzterer ein durch Sinnlichkeit afficirter reiner Wille.

§. 37.

Alle sinnlichen Triebe und Begierden setzen Bedürfnisse zum voraus. Ein Bedürfnis ist aber das Verhältniß eines lebendigen Wesens zu etwas, dessen Abwesenheit in ihm Unlust verursacht (Erfahrungseelenl. §. 449). So bald daher das Object der Begierde (§. 22) wirklich gemacht ist, wird sie befriediget und jede Befriedigung der Begierde ist angenehm, so wie der Mangel der Befriedigung unangenehm ist.

§. 38.

Der angenehme Zustand eines lebendigen Wesens wird sein Wohlseyn genannt, so wie der unangenehme Zustand desselben sein Weheseyn oder Uebelbefinden heißt. Ein Wohlseyn, das, so wohl seiner Stärke als Umfange und Dauer nach, das Uebelbefinden weit übertrifft, ist Glückseligkeit,

keit, und wenn diese als von gar keinen äußern Bedingungen abhängig, folglich als unbedingt und unendlich, und folglich auch frey von allem Uebelbefinden gedacht wird, so ist dieses die Idee der höchsten und vollkommensten Glückseligkeit, die auch Seligkeit genannt wird.

§. 39.

In einem Wesen, dessen Glückseligkeit von sinnlichen Begierden abhängt, ist keine Seligkeit möglich. Denn alle sinnlichen Triebe und Begierden setzen Bedürfnisse zum voraus, (§. 37,) und es muß also immer Etwas da seyn, das Unlust verursacht, um diese zu wecken, weil sonst alle Begierden aufhören würden, indem gar kein Bestreben nach Befriedigung, d. i., überall keine Begierde möglich wäre. Die Seligkeit kann daher kein Zustand seyn, welcher von sinnlichen Bedingungen abhängt.

§. 40.

Alle Begierden haben das Gemeinschaftliche, daß sie Befriedigung verlangen, und wo daher Begierden sind, da ist das Bestreben derselben nach Befriedigung nothwendig. Dieses allgemeine Bestreben des Subjects nach Befriedigung seiner Begierden wird die Selbstliebe genannt, die also keine besondere Begierde ausmacht, sondern die Summe aller Begierden ist. Und da die Befriedigung aller Begierden mit Annehmlichkeit verknüpft ist, (§. 37,) so ist mit der Befriedigung der Selbstliebe das Wohlseyn des Subjects (§. 38) nothwendig verknüpft, welches selbst zur Glückseligkeit wird, wenn man es auf eine solche Art erreicht,

erreicht, daß weder aus der Befriedigung der Begierden selbst, noch aus andern Quellen ein größeres Uebelbefinden entsteht.

§. 41.

Die Objecte der Begierden sind die Bedürfnisse, (§. 37,) und die Summe der Objecte und Verhältnisse, von deren Daseyn unser Wohlfeyn und unsere Glückseligkeit abhängt macht die Summe unserer Bedürfnisse aus.

§. 42.

Daß der Mensch ein Begehrungsvermögen besitze, ist Thatsache. Eben so offenbar lehrt auch die Erfahrung, daß die Vernunft durch Vorstellung allgemeiner Regeln auf die Bestimmung desselben Einfluß hat. Die mehresten der menschlichen Begierden entstehen erst durch die Vernunft; denn sie lehrt uns erst die Objecte vermittelst der Erfahrung kennen. Durch diese allein lernen wir einsehen, ob und wie sie in uns Lust oder Unlust verursachen; wie stark und dauerhaft die mit ihnen verknüpfte Lust sey; welche Begierden beysammen Statt finden, wie sie einander Abbruch thun, oder mit einander zu vereinigen sind, u. s. w. Durch die Erfahrung lernen wir, welche andere Dinge und Verhältnisse auf die Bestimmung unsers Begehrungsvermögens einfließen; wie also Gewohnheit, Erziehung, Complexion, Temperament, Gesellschaft u. s. w. thun könne. Die Erkenntnisse hiervon haben ohne allen Zweifel auch die Bestimmung und Ordnung unserer Begierden einen großen Einfluß.

§. 43.

Wie also der Selbstliebe, (§. 40,) am besten Genüge geleistet werde, d. h.: wie die größte Summe
 B der

der Begierden auf die längste Zeit, durch die ganze Lebensdauer hindurch am sichersten zu befriedigen sey, lehrt die Vernunft nach Erfahrungsgesetzen. Die Vernunft kann uns also allein mit Hülfe der Erfahrung Anweisung geben, wie das größtmögliche Wohlseyn, d. i.: Glückseligkeit in der menschlichen Natur, erreicht werden könne, und der systematische Inbegriff dieser Vorschriften der Vernunft ist die Glückseligkeitslehre.

§. 44.

Dergleichen Vorschriften setzen zum voraus, daß das vernünftige Subject ein Vermögen besitze, unter mehreren Begierden und Neigungen nach gewissen Gründen zu wählen, und eine gewisse Ordnung unter die Neigungen zu bringen, welche durch die Regeln der Vernunft bestimmt ist. Wenn aber der letzte Bestimmungsgrund, oder die Regel, wornach alle Begierden geordnet werden, doch nur aus der Sinnlichkeit genommen, obgleich durch Vernunft gedacht ist; so wird im Grunde das Begehungsvermögen immer nur allein durch das Gefühl der Unnehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bestimmt; und es ist also nur ein unteres, (§. 24.) obgleich ein verständiges, (§. 25.) Begehungsvermögen, dem ein oberes Erkenntnißvermögen, nämlich die Vernunft, als ein Mittel beygeordnet ist, seine Bestimmung zu erreichen. Sie dient dem Menschen in diesem Falle nur dazu, wozu den Thieren der Instinct gegeben ist, als Mittel zum Zwecke der Neigungen, um die Selbstliebe auf die beste Art zu befriedigen. Aber in einer solchen Qualität ist die Vernunft an und für sich nicht practisch, (§. 30.) Sie wird

wird nur durch das Interesse der Neigungen gereizt und hat keinen eigenen Zweck für sich selbst.

Anm. So wie uns die Vernunft dient, Häuser zu bauen, Häfen anzulegen, Staaten zu errichten u. s. f., wobey sie die Dinge nach den ihnen eigenthümlichen Gesetzen, die sie erforscht hat, zu den Bedürfnissen des Menschen, die sich nach und nach hervor thun anordnet; so kann sie auch die sich vorfindenden Begierden dem durch die Natur selbst vorgeschriebenen Zwecke gemäß einrichten, und ist also in so weit allerdings von großem Einflusse auf das Leben. Allein da sie nach der Voraussetzung für sich selbst keine Kraft hat, so wird es bey ihren Vorschriften doch bloß darauf ankommen, wie stark die Begierde ist, auf deren Befriedigung sie zielen. Und wenn die Stärke dieser Begierden abermahls gar nicht von einem absoluten innern Princip des Subjects abhängt, so wird dieses immer von etwas außer ihm abhängen, und die Vernunft wird ohne Ungereimtheit nie gebieten können, daß etwas unbedingt geschehen solle.

§. 45.

Wenn der Mensch nicht eine reine practische Vernunft, (§. 29,) und einen freyen Willen besitzt, so ist überall kein moralischer Begriff, der für ihn gültig wäre, möglich. Denn diese setzen sämtlich ein unbedingtes, absolutes Vermögen oder Freyheit zum voraus. Nun sind wir aber im Besitze von einer großen Menge moralischer Begriffe und Grundsätze, die für uns sämtlich chimärisch und ohne Bedeutung seyn würden, wenn unsere Vernunft nicht für sich selbst practisch seyn könnte, und von deren Realität doch offenbar die ganze Würde der menschlichen Natur abhängt.

§. 46.

Die Begierden und Neigungen des menschlichen Begehrungsvermögens ausföndig zu machen und ihre Geseze zu bestimmen, ist ein Gegenstand für die Psychologie. Aber die Möglichkeit eines Vermögens zu untersuchen, wodurch allein moralische Handlungen möglich sind, muß das nothwendigste Geschäft der Moral-Philosophie seyn.

§. 47.

Wenn sich aber ein moralisches Vermögen in der menschlichen Natur wirksam beweisen soll, so gehört dazu: 1. ein moralisches Gesez, wodurch die Vernunft für sich practisch ist; 2. ein moralisches Object, worauf alles Handeln gerichtet ist, d. i.: ein sittliches Gut; 3. ein Grund im Subjecte, der es zur Befolgung des moralischen Gesezes geneigt macht; und 4. die Uebereinstimmung aller Dinge mit dem moralischen Geseze, wodurch die Forderungen desselben als möglich gedacht werden.

Erster Abschnitt.

V o n

dem moralischen Geseze und von der Freyheit, als der nothwendigen Bedingung des erstern.

§. 48.

Die Vernunft kann nicht anders auf den Willen, (§. 35,) Einfluß haben, als durch practische Regeln, welches allgemeine Urtheile sind, die
eine

eine Willensbestimmung für mehrere Fälle ausdrücken.

§. 49.

Practische Regeln, welche alle übrigen unter sich begreifen, oder die den Grund aller übrigen enthalten, werden practische Grundsätze genannt, (Log. §. 343.) Unter denselben werden entweder die practischen Regeln aller vernünftigen Wesen überhaupt, oder einzelner Subjecte nur einer gewissen Art vernünftiger Wesen als enthalten gedacht. Erstere können objective, letztere subjective Grundsätze oder practische Maximen heißen. Objective Grundsätze können auch subjective, oder Maximen seyn, aber nicht umgekehrt; nicht jede Maxime kann allemahl für jedermann gelten, d. h., ein Grundsatz seyn.

§. 50.

Die objectiven practischen Grundsätze sind entweder empirisch oder rein, je nachdem das, was durch dieselben wirklich gemacht werden soll, durch Erfahrung gegeben oder durch die Natur und das Wesen der gemeinschaftlichen Vernunft selbst bestimmt ist. Die Erfahrung lehrt, daß es gewisse Zwecke im Subjecte gebe, und in wie weit und wie dieselben durch den Willen, (§. 35,) ausführbar sind. Aus dieser Erkenntniß wird eine practische Regel entworfen, die für Alle gilt, die einen gleichen Zweck in ihrer Natur erkennen, ein Gleiches begehren und keine andern Mittel wissen, denselben zu erreichen. Eine solche Regel ist also auf Erfahrung gebauet, und ist, in wie fern sie ein System von andern practischen Regeln

geln bestimmt, ein practischer Erfahrungsgrundsatz. Ein reiner practischer Grundsatz wird gar nicht durch die Einwirkung gewisser Objecte auf das Subject oder durch Erfahrung, sondern unmittelbar durch das Wesen der practischen Vernunft selbst bestimmt.

§. 51.

Alle empirische Grundsätze sind nur bedingt und comparativ allgemein; alle reine practische Grundsätze sind aber unbedingt und absolut allgemein. Denn ein practischer Satz ist bedingt, wenn er nur unter gewissen Bedingungen, deren Realität erst aus Erfahrung erkannt wird, und die also selbst nicht als nothwendig erkannt werden, ein Bestimmungsgrund des Willens ist, und comparativ allgemein, wenn er nur für eine gewisse Classe vernünftiger Wesen Gültigkeit hat. Nun ist dieses aber bey empirischen Grundsätzen der Fall. Denn erstlich hängen sie von gewissen Natureinrichtungen ab, die von der Vernunft und dem Willen selbst unabhängig sind, und die man eben deswegen erst durch Erfahrung kennen lernen kann; deswegen sind sie bedingt. Zweitens folgt aus der Natur der Vernunft gar nicht nothwendig, daß alle vernünftige Wesen überhaupt eben die Gegenstände begehren und durch keine andern Mittel zu ihrem Zwecke gelangen könnten; folglich können dergleichen Grundsätze nur comparative Allgemeinheit haben. Da hingegen die reinen Grundsätze mit und durch das Wesen der Vernunft selbst gegeben sind, so sind sie eben dadurch von etwas, das außer der Vernunft wäre, unabhängig, folglich unbedingt; und

weil

weil hierdurch die Vernunft selbst die Willensbestimmung ausdrückt, so muß ein reiner Grundsatz auch für alle vernünftige Wesen, die mit einem Willen begabt sind, gültig, d. h.: absolut allgemein seyn.

§. 52.

In jedem practischen Satze muß man, so wie in jedem Urtheile überhaupt, (Log. §. 181,) Materie und Form unterscheiden. Die Materie oder der Inhalt ist das, was begehrt wird, das Object des Willens, (§. 22,) und die Form ist die Art und Weise, wie es begehrt wird.

§. 53.

Alle Materie des Willens ist, so wie alle reale Objecte überhaupt, durch Erfahrung gegeben, und wir lernen also alle Objecte des Begehrens erst durch Erfahrung kennen. Daher können die Objecte des Begehrensvermögens ihrer Materie nach a priori gar nicht bestimmt werden, und es sind deren unendlich viele möglich.

§. 54.

Der Form nach sind alle Grundsätze allgemein und nothwendig. Denn ein Grundsatz ist nur durch die Vernunft möglich, und seine Form muß daher durch Vernunft bestimmt seyn. Nun besteht aber eben die Natur eines Grundsatzes der Vernunft darin, daß er alle Fälle nothwendiger Weise bestimmt, und die Form der practischen Grundsätze besteht daher in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, es sey nun, daß diese selbst erst durch die Erfahrung
oder

oder schon a priori bestimmt, d. h. : comparativ oder absolut, bedingt oder unbedingt sey.

§. 55.

Der Bestimmungsgrund des Willens in einem practischen Grundsätze liegt entweder in der Materie oder in der Form, (§. 54,) desselben: man will entweder die Form, weil man nach der Vernunft die Materie nicht anders erlangen kann; oder man will die Materie, weil man nach der Vernunft die Form auf sie anwenden kann, oder weil sie in die Form paßt und darunter gebracht werden kann. Man kann in Rücksicht auf diesen Unterschied die erstere Art der Grundsätze *materiale*, die andere *formale* Grundsätze nennen.

§. 56.

Die materialen Grundsätze können offenbar nur comparative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit haben. Denn da man nach denselben die Form bloß um der Materie willen befolgt, (§. 57,) so wird man den Grundsatz nur unter der Bedingung zu dem Bestimmungsgrunde seines Willens machen können, in wie fern man theils die Materie selbst will, theils die Regel für das gehörige Mittel hält. Beydes hängt aber alle Mahl von gewissen Beschaffenheiten der Natur des Subjects und der besondern Art der Einwirkung des Objects auf das Subject ab, von denen, da sie beyde erst in der Erfahrung durch die Natur selbst bestimmt sind, kein Mensch wissen kann, ob sie in allen vernünftigen Wesen nothwendiger Weise so seyn müssen, und ob sich die Bedürfnisse nicht auf eine andere Art befriedigen lassen. Begehren andere vernünftige

tige Wesen diese Zwecke nicht, oder wissen sie andere Mittel, diese Zwecke zu erreichen, als wovon die Unmöglichkeit nie bewiesen werden kann; so haben die Grundsätze für diese vernünftigen Wesen keine Gültigkeit. Also haben sie nur comparative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit, die sich auf die Analogie der Erfahrung gründet.

§. 57.

Materiale Grundsätze werden also befolgt, weil sie als Mittel zu einem Zwecke angesehen werden, der von dem Grundsatz selbst verschieden ist, und der eben die Materie des Grundsatzes ausmacht, durch welche schon anderweitig das Begehrungsvermögen bestimmt ist. Der Grundsatz drückt nur aus, daß oder wie der Wille ein Mittel seyn könne, den Zweck zu erreichen, und ihre Gültigkeit hängt daher von drey Bedingungen ab: 1. daß der Zweck wirklich begehrt werde; 2. daß das Begehrungsvermögen ein Mittel seyn könne, den Zweck auszuführen, oder daß es stark genug sey; und 3. daß die Art und Weise, wie er erreicht werden soll, von dem Subjecte genehmigt werde. Es sind daher alle materiale Grundsätze bloß Vorschriften und Anrathungen für die Erreichung eines gewissen Zwecks, welche das Subject, wenn es etwa den Zweck nicht will, verwerfen kann; nicht eigentliche practische Gesetze, die dem Subjecte unbedingt und absolut nothwendiger Weise etwas gebieten.

§. 58.

Die Zwecke nun, welche die Vernunft als materiale Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens außer sich antrifft, liegen

1. entweder in der allgemeinen sinnlichen Natur des Menschen, wie das möglichst größte Wohlseyn, als welches die Vernunft für einen natürlichen Zweck der sinnlichen Triebe erkennt, wo der practische Grundsatz entweder nur im allgemeinen das Begehrungsvermögen als ein mögliches Mittel zu diesem Zwecke bestimmt, oder allgemeine Mittel ausdrückt, wie man nach der Erfahrung durch den Willen zu diesem Zwecke am besten gelangen könne. Grundsätze, welche auf diesen Zweck gehen, sind pragmatische Grundsätze, allgemeine Klugheitslehren des menschlichen Lebens.

2. Ein Mensch hat sich unter mehreren für ihn möglichen zufälligen Zwecken einen oder mehrere ausgewählt, die er wirklich zu machen begehrt, und die Vernunft schreibt die Mittel in einer Regel vor, wonach diese Zwecke der Erfahrung zufolge durch den Willen erreicht werden können. Diese sind technische, (§. 57.) Grundsätze, Regeln der Kunst und der Geschicklichkeit.

Da das größtmöglichste Wohlseyn ein Zweck ist, den sich alle Menschen vermöge ihrer Natur vorsetzen, so wird der Grundsatz, der sich darauf bezieht, für alle Menschen, jedoch nur bedingter Weise gelten; da aber verschiedene Subjecte auch verschiedene zufällige Zwecke haben, so werden die technischen Grundsätze nur für den Willen derjenigen gültig seyn, die gleiche Zwecke verfolgen.

§. 59.

Die formalen Grundsätze müssen absolute Allgemeinheit und unbedingte Nothwendigkeit haben, (§. 54;) denn die Form ist in jedem Grundsätze durch die

Wes

Vernunft selbst bestimmt; und wenn daher in ihr der Bestimmungsgrund liegt, so ist derselbe nicht durch die Erfahrung, sondern a priori durch das Wesen der Vernunft selbst bestimmt. Folglich gilt er für alle vernünftige Wesen überhaupt, d. h.: er ist absolut allgemein, und kann von der Vernunft gar nicht getrennt werden, seine Nothwendigkeit hängt also von nichts anderm ab, sie ist durch die Natur der Vernunft selbst bestimmt, d. i., er ist unbedingt nothwendig.

§. 60.

Formale Grundsätze werden also um ihrer selbst willen befolgt, weil ihr Bestimmungsgrund in dem Wesen der Vernunft liegt, und die reine Vernunft den Willen gar nicht anders bestimmen kann als durch sie. Sie sind daher practische Gesetze, d. h., solche Regeln, die einen nothwendigen Bestimmungsgrund für jeden vernünftigen Willen enthalten, und unbedingt gebieten; denn da die Vernunft in jedem vernünftigen Wesen anzutreffen ist, so muß auch ihr Bestimmungsgrund des Willens in jedem anzutreffen seyn. Formale Grundsätze schreiben keine Mittel zu einem Zwecke vor, sondern werden um ihrer selbst willen ausgeübt, weil sie die Form der Vernunft enthalten. Das Object, das durch sie geboten ist, wird nur begehrt, weil und in wie fern es unter die allgemeine Form der Vernunft paßt, und das Gesetz bey dergleichen einzelnen Fällen seine Anwendung findet.

§. 61.

Wenn die Vernunft für sich einen Bestimmungsgrund des Willens enthalten soll, so kann derselbe nirgends

gends anders als in der vernünftigen Form der practischen Grundsätze enthalten seyn. Denn in einem practischen Grundsätze ist, so wie in jedem Urtheile überhaupt, nichts als Materie und Form enthalten, (§. 52;) alle Materie ist aber durch die Sinne und die Erfahrung gegeben, (§. 53,) und bloß die Form in dem Grundsätze wird durch die Vernunft bestimmt, (§. 54:) folglich ist der Bestimmungsgrund des Willens durch die reine Vernunft alle Wahl in der Form zu suchen, und ein formaler Grundsatz nimmt seinen Bestimmungsgrund alle Wahl aus der reinen Vernunft.

§. 62.

Alle materiale Grundsätze nehmen ihren Bestimmungsgrund aus der Sinnlichkeit, und sind daher empirisch; denn diese setzen den Bestimmungsgrund in die Materie, (§. 55.) Die Materie kann aber den Willen nicht anders bestimmen, als durch die Vorstellung ihres Verhältnisses, in welchem sie gegen die Empfänglichkeit des Subjects gedacht, d. i.: je nachdem sie als unmittelbar oder mittelbar angenehm oder unangenehm vorgestellt wird, welches zuletzt nie anders als durch die Sinne empfunden werden kann, und dessen Vorstellung daher jederzeit empirisch seyn muß.

§. 63.

Alle formale practische Grundsätze nehmen ihren Bestimmungsgrund aus der Vernunft selbst, und sind daher ihrem Bestimmungsgrunde nach rein, (§. 50.) Denn die Form ist durch die Vernunft a priori bestimmt; und wenn gleich formale Grundsätze auf Erfahrungsgegenstände angewandt und letztere wirklich

zu machen durch sie geboten wird, so bleibt der letzte Bestimmungsgrund in denselben, als worauf es eigentlich allein ankommt, doch immer rein, da die Materie in denselben bloß deswegen wirklich gemacht wird, weil es die Form verlangt.

§. 64.

Da jeder practischer Satz ein Object oder eine Materie hat, (§. 52,) so muß auch der formale practische Grundsatz ein Object haben. Dieser ist also von einem materialen Grundsatz nur darin unterschieden, daß in ihm nicht die Materie, sondern die Form, d. i.: der Umstand, daß die Materie ein allgemeines Object eines jeden vernünftigen Willens seyn soll, den Bestimmungsgrund enthält. Nach materialen Grundsätzen will man etwas oder will es nicht, weil unsere subjective Natur einmahl so eingerichtet oder gestimmt ist, daß wir daran entweder Vergnügen oder Mißvergnügen finden. Nach formalen Grundsätzen will man aber etwas oder will es nicht, deswegen, weil es allgemein entweder gewollt oder nicht gewollt werden darf oder soll.

Anm. Daher kann ein formaler Satz mit einem materialen einerley Object haben, wenn nur ihre Bestimmungsgründe nicht einerley sind; z. E. der Satz: Suche anderer Menschen Wohl zu befördern, so viel du kannst, ist formal, wenn er den Willen deswegen bestimmt, weil man einsieht, es könne nicht nur jedermann sich diese Regel ohne Widerspruch zum Principio seines Willens machen, sondern es werden hierdurch auch die Zwecke der Menschheit am besten befördert, als welches eben das Object des allgemeinen Willens ist; er ist aber material, wenn er bloß deshalb

halb den Willen bestimmt, weil man einsieht, man befördere dadurch früh oder spät sein eigenes Wohl.

§. 65.

Alle materiale Grundsätze sind Grundsätze des untern Begehrungsvermögens; alle formale Grundsätze sind Grundsätze des obern Begehrungsvermögens; denn das Begehrungsvermögen ist allemahl ein unteres, so bald es durch sinnliche Vorstellungen bestimmt wird, (§. 24.) Nun ist aber die Materie alle Wahl eine sinnliche Vorstellung, (§. 53;) wenn also diese das Begehrungsvermögen bestimmt, so ist es immer ein unteres. Hingegen ist die Form alle Wahl in der Vernunft selbst gegründet, (§. 54,) folglich eine intellectuelle Vorstellung, und wenn sie also das Begehrungsvermögen bestimmt, so ist es ein oberes, (§. 24.)

§. 66.

Ein practischer Satz, welchen zum allgemeinen Bestimmungsgrunde des Willens zu machen die Vernunft für unbedingt nothwendig erkennt, ist ein moralisches Gesetz oder ein Sittengesetz.

§. 67.

Hieraus fließt also:

1. Daß ein Sittengesetz ein jedes vernünftiges Wesen zu seiner Maxime, (§. 49,) müsse machen können;

2. daß es absolut allgemein und unbedingt nothwendig, d. i.: für jedermann und ohne alle Ausnahme gültig, und zum Wesen der Vernunft gehörig seyn müsse;

3. daß

3. daß der Bestimmungsgrund in demselben eine reine intellectuelle Vorstellung seyn müsse.

Anm. Die beyden ersten Kennzeichen muß man natürlicher Weise so verstehen, daß bey der Anwendung der Sittengesetze auf einzelne Fälle jederzeit die Bedingungen erwogen werden müssen, unter denen eine Regel allgemein und nothwendig ist, und unter denen ein gewisses Object in die Form eines Sittengesetzes gebracht werden kann; denn das Sittengesetz kann allerdings befehlen, daß nur gewisse Personen und nur in gewissen besondern Verhältnissen etwas thun oder lassen sollen. Aber deshalb verliert es jene Kriterien doch nicht, indem die Vernunft es anerkennt und billigt, daß jedermann, der in dergleichen Lagen und Verhältnissen sich befindet, dieses Gesetz sich zur Maxime machen müsse.

§. 68.

Kein materialer Grundsatz, (§. 55,) kann ein Sittengesetz, (§. 66,) seyn, denn materiale Grundsätze können weder absolut allgemein noch unbedingt nothwendig seyn, (§. 56;) sie sind empirisch und nehmen ihren Bestimmungsgrund alle Wahl aus der Sinnlichkeit (§. 62.)

§. 69.

Alle materiale practische Grundsätze sind gleichartig, und gehören unter das Princip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit; denn der Bestimmungsgrund des Willens im Objecte liegt in der Vorstellung, daß das Object im Subjecte Lust erregen werde. Das Subject erwartet von der Wirklichkeit des begehrten Gegenstandes eine Empfindung der Annehmlichkeit, und nur diese ist der Bestimmungsgrund
des

des Willens. Weßhin haben alle materiale Grundsätze zuletzt Annehmlichkeit des Lebens zum Bestimmungsgrunde. Das Bewußtseyn eines lebendigen Wesens aber von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, ist Glückseligkeit, (§. 38,) und das Princip, sich diese zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbstliebe, (§. 40.) Alle materiale Principien gehören also dahin, und sind Principien der Neigungen.

§. 70.

Alle practische materiale Bestimmungsgründe, deren man sich überhaupt bedienen kann, sind entweder subjectiv oder objectiv. Die erstern sind entweder äußere zufällige Umstände, wie Erziehung, Gewohnheit, bürgerliche Verfassung u. s. w., oder innere Gefühle durch die Sinne überhaupt oder durch einen moralischen insbesondere. Die letztern sind ebenfalls entweder äußere, der Wille eines allervollkommensten Wesens, oder innere, die Vollkommenheit unserer Natur. Alle diese Objecte aber werden nicht absolut um ihrer selbst willen, sondern relativ als allgemeine Mittel der Glückseligkeit begehrt.

§. 71.

Ein Sittengesetz muß nothwendig ein formales Principium, (§. 55,) seyn; denn in diesem allein sind alle diejenigen Merkmale anzutreffen, die von einem moralischen Gesetze, (§. 67,) gefordert werden, indem die formalen Grundsätze absolut allgemein und unbedingt nothwendig, (§. 59,) rein und intellectuell,

(§. 63,)

(§. 63.) sind. Wie der Wille aller vernünftigen Wesen nach einerley Principien bestimmt werden, und also vollkommen harmonisch gedacht werden könne, ist auch nur dadurch begreiflich, daß die Form der Vernunft der Bestimmungsgrund des Willens sey. Denn diese Form gebietet nur diejenigen Objecte zu begehren, von denen jedes andere vernünftige Wesen auch wollen kann, daß man sie begehre. Sie werden also alle in Harmonie einerley wollen, und nichts wollen, was sie nicht alle wollen können, wenn sie ein solches Princip bestimmt.

§. 72.

Moralische Gesetze sind practische Gesetze, (§. 60,) und diese sind mit jenen einerley. Denn es kann kein practischer Satz ein practisches Gesetz seyn, als ein solcher, der für jeden vernünftigen Willen einen Bestimmungsgrund enthält, und ihn also durch die Form bestimmt; ein solcher ist aber eben ein moralisches Gesetz. Da nun alle practische Gesetze formal sind, (§. 60,) so sind auch alle Sittengesetze formal; und ein formaler practischer Grundsatz ist jederzeit ein Sittengesetz, (§. 66.)

§. 73.

Wenn gleich ein practisches Gesetz einen nothwendigen Bestimmungsgrund für den Willen enthält; so ist es deßhalb doch keine Ursache, daß der Wille auch durch dasselbe bestimmt werde, sondern es kommt auf den Willen selbst an, ob er wirklich nach dem practischen Gesetze handeln wolle oder nicht, indem er auch die Gesetze der Neigungen zu seinem Bestimmungs-

C

grunde

grunde wählen kann. Hierauf beruhet der wichtige Unterschied zwischen der physischen und practischen oder moralischen Nothwendigkeit. Jene ist dasjenige Verhältniß, nach welchem etwas gar nicht anders seyn kann; die Gesetze, worauf sie beruhet, sind die physischen, und das, was sie bestimmen, geschieht auch allemahl wirklich, und muß nothwendig geschehen. Diese aber ist dasjenige Verhältniß, wornach alles nach der Vernunft geschehen sollte, welches aber, weil diese nicht der einzige Bestimmungsgrund ist, sehr oft nicht geschieht. In einem Subjecte, wo die reine Vernunft die Handlungen allein bestimmte, würde das, was die practischen Gesetze fordern, in jedem Falle auch unvermeidlich geschehen; wo aber auch sinnliche Vorstellungen und empirische Grundsätze Bestimmungsgründe des Willens seyn können, da ist es immer physisch-möglich, daß das Gegentheil geschehe.

§. 74.

Weil aber doch die practischen Gesetze Allgemeinheit und Nothwendigkeit in sich schließen, so gebieten sie eben hierdurch, daß der Wille alle übrigen Bestimmungsgründe durch jene reinen Vernunftgründe einschränken und diesen allein folgen soll. Die practische Nothwendigkeit im Sittengesetze verbindet daher alle vernünftige Wesen, und wird deswegen auch Verbindlichkeit genannt und durch Sollen ausgedrückt, um anzudeuten, daß das Gegentheil zwar physisch-möglich sey, aber doch dem Vernunftgesetze widerspreche, und also moralisch-unmöglich sey.

§. 75.

Wenn man von aller Verschiedenheit der Materie abstrahirt und bloß einen Ausdruck für den allgemeinen Bestimmungsgrund des moralischen Willens sucht; so kann das allgemeine Grundgesetz der practischen Vernunft so ausgedruckt werden:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich ein Gesetz für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens seyn könne.“

Anm. In dieser Formel ist die Materie nur unbestimmt gelassen. Soll eine wirkliche Handlung nach derselben hervor gebracht werden, so muß das hervor zu bringende Object oder der besondere Fall in der Verstellung bestimmt seyn, und man hat nur zu untersuchen, ob dieses Object allgemein gewollt und die Handlungsweise von der allgemeinen Vernunft gebilligt werden könne.

§. 76.

Wenn ein moralisches Gesetz, d. i. ein practischer Grundsatz, durch seine bloße gesetzgebende Form der zureichende Bestimmungsgrund des Willens ist; so muß dem Willen nothwendig Freyheit, (§. 33.) zukommen.

Denn in einem solchen Gesetze wird gefordert, daß unbedingt und nothwendiger Weise etwas geschehe. Dieses ist aber ohne eine innere absolute und unbedingte Kraft nicht möglich. Denn jede bedingte Ursache oder Kraft ist immer wieder durch eine andere eingeschränkt, und von ihr kann nie etwas unbedingte gefordert werden. Nun ist aber ein inneres absolutes und unbedingtes Vermögen, nach Vorstellungen zu han-

deln, eben die Freyheit des Willens. Folglich setzt ein moralisches Gesetz Freyheit des Willens zum voraus.

§. 77.

Die Freyheit des Willens ist ein transcendentes oder übersinnliches Vermögen, und ein Wille, so fern er frey ist, ist den Naturgesetzen nicht unterworfen. Denn die Freyheit ist ein inneres absolutes und unbedingtes Princip, (§. 76;) in der sinnlichen Natur aber ist alles bedingt und relativ, (Met. §. 685,) und jedes sinnliche Vermögen ist bedingt und hängt von gewissen sinnlichen Bedingungen ab. Die Freyheit kann also kein Object der Sinne, und folglich auch nicht den Gesetzen der Erfahrung, also auch nicht dem Causal-Gesetze unterworfen seyn. Sie ist daher übersinnlich und von allen äußern Bedingungen, mithin auch von allen Naturgesetzen und der Natur selbst unabhängig.

§. 78.

Sinnliche Vorstellungen können den freyen Willen so wenig als intellectuelle physisch-nothwendig bestimmen. Denn in beyden Fällen würde die Causalität des Willens von physischen Bedingungen abhängig, folglich keine absolute Causalität seyn, welches dem Begriffe eines freyen Willens widerspricht. Denn wenn intellectuelle Vorstellungen den Willen physisch-nothwendig bestimmen sollten, so müßten jene so wohl als dieser sinnliche Gegenstände werden, damit sie beyde dem Naturgesetze unterworfen werden könnten. Die intellectuellen Vorstellungen würden durch die mit ihnen verknüpfte Annehmlichkeit oder Unannehmlich-

+ Briefe an den Herrn Grafen v. S. v. S.
Singen 1799

Von dem moral. Gesetze u. der Freyheit. 37

keit auf den Willen wirken, und der Wille würde nichts als ein unteres Begehrungsvermögen seyn, so wie die intellectuellen Vorstellungen nicht für sich, sondern durch ihre Annehmlichkeit, d. h.: nicht die intellectuellen, sondern die sinnlichen Vorstellungen würden den Willen bestimmen, also immer etwas von dem Willen selbst verschiedenes.

Ein freyer Wille kann aber nicht ohne Bestimmungsgründe handeln. Seine Freyheit besteht nur in der freyen aus einem absolut innern Principio herrührenden Wahl unter den möglichen Bestimmungsgründen des Begehrungsvermögens. Daher kann ein freyer Wille, der zugleich mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen in Verknüpfung steht, so wohl sinnliche als intellectuelle Vorstellungen zu seinen Bestimmungsgründen machen, er kann so wohl das obere als das untere Begehrungsvermögen in Bewegung setzen, wenn man bloß auf die reale Möglichkeit sieht.

Anm. Vermitteltst der Freyheit müssen wir jeden sinnlichen Antrieb überwinden und das Gegentheil von dem thun können, was wir selbst vermitteltst der allerstärksten Neigung begehren. Denn da die Freyheit ein unbedingtes Vermögen ist, so kann sie unmöglich von einer Neigung, die doch jederzeit bedingt ist, nothwendig überwunden werden; und wenn auch die Maxime der Neigung die Handlung bestimmt, so ist sie doch von der Freyheit selbst zum Bestimmungsgrunde erwählt worden. Aber vermitteltst der Freyheit müssen wir auch gegen das allerstrengste Sittengesetz handeln und die geringste Neigung zum Bestimmungsgrunde unsrer Handlungen machen können.

§. 80.

Aber die Vernunft legt uns die Verbindlichkeit, (S. 71,) auf, diejenigen Gesetze zu Bestimmungsgründen des Willens zu machen, welche sie durch sich selbst bestimmt, d. i.: die moralischen oder practischen; und diese sind es eben, welche ein solches Vermögen der Freyheit in uns voraus setzen, indem die Vernunft, etwas zu thun oder zu lassen, gar nicht unbedingt gebieten könnte, wenn nicht auch ein unbedingtes durch nichts äußeres eingeschränktes Vermögen zu handeln da wäre. Die Freyheit entbindet also nicht von der Verbindlichkeit, sie ist vielmehr die nothwendige Bedingung, ohne welche gar keine Verbindlichkeit gedacht werden könnte.

§. 81.

Die Vernunft kennt demnach keine andern Gesetze, nach welchen die Freyheit handeln soll, als die moralischen, und deswegen heißen die moralischen Gesetze auch Gesetze der Freyheit, so wie alle moralische Begriffe auch Freyheitsbegriffe genannt werden, weil sie nur durch die Freyheit als möglich gedacht werden können.

Anm. Gesetze und Begriffe der Freyheit stehen daher den Gesetzen und Begriffen der Natur mit Recht entgegen. Erst aus diesen Betrachtungen wird es vollkommen begreiflich werden, wie man das Moralische dem Physischen entgegen setzen kann; und hieraus kann zugleich der Eintheilungsgrund aller Philosophie in Natur-Philosophie und Moral-Philosophie, (S. 11,) klar gemacht werden. Denn jene schöpft ihre Principien aus dem Naturbegriffe, diese aus dem Freyheitsbegriffe.

§. 82.

Wenn man annimmt, daß bloß Neigungen die Bestimmungsgründe des Willens seyn können, so kann man nie auf dessen Freyheit schließen. Denn der Wille wird in diesem Falle immer von der stärkern Neigung bestimmt werden. Alle Ursachen, die Neigungen zu verändern, werden immer andere Neigungen seyn, und die Neigungen selbst können in dem voraus gesetzten Falle niemahls von uns abhängen, sondern werden durch das natürliche Verhältniß ihrer Objecte gegen das Subject bestimmt. Der Wille wird also für nichts anderes gehalten werden können, als für eine besondere Art natürlicher Ursachen, deren Wirksamkeit von andern sinnlichen Ursachen abhängt, und also immer bedingt, nie unbedingt oder frey ist.

§. 83.

Nur wenn voraus gesetzt wird, daß das Sittengesetz oder die Form eines Gesetzes den Willen bestimmen könne, kann mit Recht geschlossen werden, daß ein solcher Wille frey seyn müsse, und das Sittengesetz ist daher der wahre und einzige Erkenntnißgrund der Freyheit. Denn die unbedingten Forderungen des Sittengesetzes können unmöglich anders erfüllt werden, als durch einen Willen, der unabhängig von allen sinnlichen Bedingungen, also auch von allen Neigungen, d. i.: der selbst unbedingt, frey und übersinnlich ist. Es ist aber auch kein Factum vorhanden, welches den Schluß auf Freyheit rechtfertigen könnte, als das Sittengesetz.

§. 84.

Daß also ein Wille, ob er gleich durch Neigungen bestimmt wird, dennoch frey handle, läßt sich nur daraus schließen, daß derselbige Wille auch durch das Sittengesetz bestimmt werden könnte, wenn er nur wollte; und aus dieser Voraussetzung allein urtheilen wir, daß er die Principien der Neigungen freywillig zu seinen Bestimmungsgründen erwählt habe.

§. 85.

Der Erkenntnißgrund des Sittengesetzes, (§. 66, 75,) liegt in dem Begriffe der Vernunft selbst, indem sie als practisch gedacht wird. Denn die Vernunft ist das Vermögen allgemeiner Erkenntnisse, und wenn man von der Materie derselben abstrahirt, als welche niemahls aus ihr geschöpft werden kann; so bleibt bloß die Form übrig, wodurch eine Erkenntniß ein allgemeines Gesetz seyn kann. Wird diese als Bestimmungsgrund des Willens gedacht, so entspringt die Vorstellung des Sittengesetzes, (§. 75.)

§. 86.

Die Vernunft ist also ihre eigene Gesetzgeberinn, und das Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen angemessenen Handlungen ist Autonomie der Vernunft. Die Freyheit im positiven Verstande ist daher das Vermögen der reinen Vernunft, wodurch es möglich, (nicht nothwendig,) ist, daß sie den Willen durch ihre eigenen Gesetze, unabhängig von aller Materie, durch die bloße gesetzgebende Form bestimme.

§. 87.

So bald die Materie oder das begehrte Object den Willen bestimmt, so liegt das Bestimmungs-Princip nicht in der Natur der Vernunft, sondern außer ihr in der Sinnlichkeit, deren Gesetze des Begehrens unabhängig von der Vernunft des Subjects bestimmt sind. Der Wille ist alsdann abhängig von Naturgesetzen; er folgt nicht selbstgegebenen, sondern fremden Gesetzen, und wenn er sie aus Freyheit befolgt, so begiebt er sich freywillig unter fremde Gesetze. Das Princip also, wornach die Materie den Willen bestimmt, ist Heteronomie des Willens, als welches niemals eine Quelle moralischer Gesetze seyn kann. Es bleibt der Vernunft bloß übrig, das empirisch zu erforschen, was die Natur der Objecte und ihr Verhältniß zu dem Subjecte, welches beydes nach Naturgesetzen bestimmt und also abhängig und bedingt ist, zuläßt. Ein solches Princip ist aber der reinen practischen Vernunft entgegen, und kann keine Sittengesetze begründen, als wobey die Vernunft einen freyen durch sie allein bestimmten Einfluß auf den Willen haben muß.

§. 88.

Wenn der freye Wille fremden Gesetzen, (§. 87,) folgt, so muß die Vernunft dieses nothwendiger Weise mißbilligen, indem er sich dadurch ihren eigenen Gesetzen entzieht, denen die Vernunft doch alles unterzuordnen gebietet, und indem selbst der Zweck der Freyheit verloren geht, als welcher nach der Vernunft kein anderer seyn kann, als die ganze Natur der vernünfti-

nünftigen Form, d. i.: dem moralischen Gesetze, zu unterwerfen. Ein freyer Wille also, der sinnlichen Bestimmungsgründen folgt, handelt so wohl der Vernunft als seinem eigenen Zwecke entgegen.

§. 89.

Wir sind uns des moralischen Gesetzes unmittelbar bewußt. Denn so bald wir Maximen für unsern Willen entwerfen, und dabey die Vernunft im allgemeinen, (ohne auf unsre besondern Neigungen Rücksicht zu nehmen,) befragen; so werden wir gleich gewahr, daß sie dieselben nur alsdann billigen könne, wenn sie zugleich als allgemeine Maximen, d. i.: als Gesetze gedacht werden können, und wenn man das Object auch unabhängig von der besondern Neigung dazu, bloß durch Vernunft wollen kann. Diese Bedingung legt uns die Vernunft unmittelbar als nothwendig auf, d. h.: sie verbindet uns, und wir sind uns also der Verbindlichkeit, (§. 74,) ein solches Gesetz zu beobachten, mit dem Gesetze selbst unmittelbar bewußt. Da nun mit dem Bewußtseyn dieses Gesetzes auch das Bewußtseyn der Freyheit verknüpft ist, (§. 76, 83,) so sind wir uns auch der Freyheit bewußt.

§. 90.

Ob also der Mensch gleich eine sinnliche Natur hat, und in dieser Rücksicht alles, was in ihm vorgeht, folglich auch seine Willensbestimmungen oder Begierden, (§. 21,) bedingt sind, und von andern Ursachen abhängen; so hat er doch auch eine übersinnliche, von sinnlichen Bedingungen unabhängige, d. i.: freye, Natur, welche der sinnlichen durch die Gesetze der

der reinen practischen Vernunft gebieten und sie beherrschen kann, und die eben um deswillen moralisch heißt; ob es gleich durch dieselbe noch möglich bleibt, daß das, was jene gebieten, nicht geschieht, indem der freye Wille sich auch den Gesetzen der Neigungen unterwerfen kann. Eben deswegen haben die Gesetze der freyen Natur keine physische, sondern moralische Nothwendigkeit, (§. 73,) welche durch Sollen, (§. 74,) ausgedruckt wird, als wodurch angedeutet ist, was gewiß und nothwendig erfolgen würde, wenn gar kein anderer Bestimmungsgrund für den Willen da wäre, als die Vernunft, was aber jetzt, da auch ein sinnliches Begehrungsvermögen mitwirkt, nicht immer erfolgt. In einem bloß reinen Willen, der gar nicht in die Versuchung kommen könnte, sinnliche Vorstellungen zu seinen Bestimmungsgründen zu machen, würde gar kein Sollen Statt finden, es würde alles so seyn und erfolgen, wie es die Vernunftgesetze erforderten.

§. 91.

Wie die Vereinigung der Freyheit und der physischen Nothwendigkeit in einem und eben demselben Subiecte überhaupt logisch möglich sey, ist in der Critik der speculativen Vernunft, (Met. §. 778,) gezeigt worden. Dort ergab sich, daß wir die Objecte bloß als Erscheinungen theoretisch zu erkennen vermögen, daß aber der Begriff eines Phänomenons oder einer Erscheinung nothwendig auf etwas führt, das der Erscheinung zum Grunde liegt, d. i.: eines absoluten Dinges, eines Dinges an sich, welches jedoch von uns nur gedacht, nicht angeschauet werden kann, und deshalb

halb in Beziehung auf uns Noumenon oder das Intelligible im Gegensatze des Sensibeln genannt wird. Es ergab sich aber ferner, daß, obgleich die Noumena nicht durch positive anschauliche Prädicate zu bestimmen sind, doch so viel zugelassen werden müsse, daß sie nicht unter den Naturgesetzen, (Gesetzen der sinnlichen Natur,) stehen können, und also frey seyn müssen: die Gesetze, denen sie folgen, müssen unabhängig von Naturgesetzen, d. i.: Gesetze der Freyheit seyn. Die Vernunft führte den Begriff der Freyheit durch sich selbst herbey, und deswegen mußte er dort wenigstens seiner logischen Möglichkeit, d. i.: Denkbarkeit, nach gerechtfertiget, und der anscheinende Widerspruch, in den sich die Vernunft mit sich selbst verwickelte, gehoben werden, obgleich weder an eine nähere positive Bestimmung dieser freyen Wesen, noch an einen durch speculative Vernunft zu führenden theoretischen Beweis der Realität dieses Begriffs gedacht werden konnte. Daher blieb der Begriff der Freyheit dort nur metaphysisch.

§. 92.

So wie nun alle Dinge, welche unsern Sinnen gegeben werden können, überhaupt in einer doppelten Beziehung, nämlich als Phänomene und Noumena, betrachtet werden können; so gilt dieses auch von den Menschen. Allein es findet sich doch ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen den Menschen und allen übrigen Erscheinungen. Denn in allen übrigen Erscheinungen entdecken wir kein einziges Prädicat, das nicht einem Naturgesetze entweder zur Grundlage diene, oder sich
nach

nach denselben erklären ließe; daher sich denn auch das, was diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag, an und für sich gar nicht positiv bestimmen läßt. In dem Menschen hingegen entdeckt sich eine Art von Gesetzen, welche von allen Naturgesetzen abweichen: dieses sind nämlich die Sittengesetze, welche ganz unabhängig von den physischen Gesetzen und von Bedingungen der Erfahrung sind. Und daher kündigt sich durch das Sittengesetz die menschliche Natur auch als Noumenon an, und bewährt sich auch positiv als ein Mitglied der intelligibeln Welt. Denn nur als solches kann es als frey, d. i.: unabhängig von physischen Gesetzen, unter seiner eigenen Gesetzgebung, die zugleich allgemein für alle vernünftige Wesen gilt, d. h.: unter moralischen Gesetzen gedacht werden, wodurch denn der Begriff der metaphysischen Freyheit als moralische Freyheit bestimmt wird.

§. 93.

Da die sinnliche Natur der intelligibeln nicht etwa entgegen gesetzt ist, da beyde nicht etwa einen Inbegriff von verschiedenen sich widerstreitenden Objecten ausmachen, sondern da nur ein und dasselbige Object, obgleich in verschiedener Beziehung, als Phänomenon und Noumenon betrachtet wird; so ist vollkommen begreiflich, wie beyde verschiedene Gesetzgebungen in einem und eben demselben Subjecte Statt finden und befolgt werden können, und wie eine gänzliche Unterordnung der sinnlichen Natur unter die moralische, d. i.: eine Vereinigung beyder Naturen, möglich sey.

§. 94.

Die Speculation berechtigt uns also zur Annahme der Möglichkeit der Freyheit in einem Subjecte, das Erscheinung ist, läßt aber den Begriff der Freyheit gänzlich unbestimmt; die Betrachtung der practischen Vernunft realisirt aber jenen Begriff und giebt ihm eine positive Bestimmung.

§. 95.

Wie es aber möglich sey, daß wir uns unmittelbar eines solchen reinen Gesetzes bewußt werden können, warum wir uns nothwendig dazu für verbunden erachten, und wie und wodurch die reine Vernunft das Vermögen, durch die Vorstellung der allgemeinen Gesetzmäßigkeit den Willen gegen alle physischen Antriebe zu bestimmen, d. i. Freyheit, erhalten, oder wie Freyheit als absolute Causalität möglich sey; dieses sind für uns unbeantwortliche Fragen. Um sie aufzulösen, müßte man das Intelligible auch theoretisch, d. i. anschaulich, bestimmen können, welches unmöglich ist. Zur Bestimmung des Verhältnisses des Noumenons zu dem Willen, d. h. zur practischen Bestimmung, ist aber keine theoretische Einsicht erforderlich. Nur so viel muß theoretisch eingesehen werden, daß die Begriffe, deren practische Realität behauptet wird, als möglich zugelassen werden müssen. So wie die Realität der reinen Verstandesbegriffe sich durch wirkliche Anschauungen beweiset, die sonst auch nur mögliche Objecte haben würden; so beweiset das unmittelbar gegebene practische Gesetz die practische Realität der Freyheit, obgleich die Natur derselben, was sie oder das

Subj

Subject derselben an und für sich sey, nicht bestimmt werden kann.

§. 96.

Die Freyheit, d. i. ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen, ist also ein Grundvermögen, das wie alle andere Grundvermögen seiner Möglichkeit nach nie begriffen werden kann. Um aber ein Grundvermögen anzunehmen, dazu gehört alle Mal etwas Gewisses, welches gegeben ist, und das ohne ein solches Vermögen gar nicht begriffen werden kann. Im theoretischen Vernunftgebrauche kann uns nur Erfahrung berechtigen, sie anzunehmen; im practischen giebt uns das Bewußtseyn des reinen practischen Gesetzes nicht nur das Recht, sondern legt uns auch als nothwendig auf, Freyheit als real anzunehmen. Das practische Gesetz selbst aber beruhet nicht auf der Erfahrung, d. i.: auf dem, was geschiehet, oder darauf, daß es befolgt würde, sondern steht für sich selbst fest, indem wir uns desselben unmittelbar bewußt sind. Wir sind uns der Verbindlichkeit, nach diesem Gesetze zu handeln, bewußt, obgleich in der Erfahrung nie eine Handlung darnach geschehen wäre.

§. 97.

In den critischen Anfangsgründen der Metaphysik, (Met. §. 693 ic.) ist erwiesen worden: 1. daß alle reine Verstandesbegriffe an sich betrachtet auf alle Gegenstände überhaupt bezogen werden können; 2. daß uns aber dieser weite Gebrauch in theoretischer Rücksicht nichts helfe, indem wir durch dieselben vermöge der Natur unsers Erkenntnißvermögens bloß Erfah-

fahrungs-Objecte bestimmen können. Wir sahen daselbst, daß uns eine Anwendung derselben auf Dinge an sich zur Erklärung, d. i. zur deutlichere Einsicht der Möglichkeit der Erscheinungen schlechterdings nicht verhelfen könne. Es fordert daher die Vernunft zu ihrem theoretischen Gebrauche nie die Erkenntniß eines Dinges an sich, sondern sie leitet alle ihre Erklärungen aus andern Erscheinungen ab. Aber in practischer Rücksicht wird eine solche Bestimmung des Uebersinnlichen nothwendig, weil wir sonst die Möglichkeit einer moralischen Handlung nicht einmahl denken könnten, und da die Vernunft kein Object auf eine andere Art bestimmen kann als durch die reinen Kategorien, deren mögliche Anwendung auf intelligible Gegenstände auch theoretisch zugegeben werden muß, (Met. §. 694;) so werden wir um dieser practischen Absicht willen das Uebersinnliche vermittelst der Kategorien so bestimmen müssen, daß die Möglichkeit der practischen Forderungen daraus erhellet, welches eben durch den Begriff einer unbedingten Causalität oder einer freyen Spontaneität geschieht, als wodurch wir zwar nicht das Subject der Freyheit oder die freye Substanz ihren innern Eigenschaften nach, d. i. theoretisch, bestimmen, sondern nur ein bestimmtes Verhältniß derselben zu den moralischen Handlungen angeben, welches auch zur practischen Absicht völlig hinreichend ist.

§. 98.

Die objective Realität eines reinen Willens wird als durch das Bewußtseyn des moralischen unbedingten Gesetzes gegeben voraus gesetzt. In dem Begriffe des Willens

Willens liegt aber schon der Begriff der Causalität, (§. 33,) und in dem Begriffe eines reinen Willens der Begriff einer reinen, d. i. von allem sinnlichen befreieten oder unbedingten Causalität, d. i. der Begriff der Freyheit, deren Realität also ihrer Natur nach nicht empirisch, (durch Anschauung a posteriori,) bewiesen werden kann. Der Begriff eines solchen Willens ist der Begriff einer übersinnlichen Ursache, (causa noumenon,) wodurch wir das übersinnliche Substrat unsers Ich zu bezeichnen und in practischer Rücksicht zu bestimmen allerdings berechtigt sind.

§. 99.
Aber auch die übrigen Kategorien erhalten hierdurch, so fern sie mit der Freyheit in nothwendiger Verbindung stehen, practisch anwendbare Realität, ob sie gleich die theoretische Erkenntniß der übersinnlichen Gegenstände nicht erweitern. Sie können immer nur auf Intelligenzen, und an diesen auch nur auf das Verhältniß der Vernunft zu dem Willen, folglich aufs Practische, Beziehung haben.

Zweyter Abschnitt.

Von dem moralischen Gute.

§. 100.

Ein nothwendiges Object des Begehrens, (§. 22,) heißt ein Gut, ein nothwendiges Object des Verabscheuens ein Uebel, oder das Böse. Beides ist entweder unmittelbar und an sich gut oder böse,

se, oder mittelbar und zu etwas anderem gut oder böse. Das mittelbar Gute und Böse, oder das, was wozu gut und böse ist, ist das Nützliche und Schädliche.

§. 101.

Was an sich gut oder böse ist, (§. 100,) ist entweder auch in aller Beziehung, ohne alle Ausnahme und Einschränkung, gut oder böse, oder es ist nur in einer gewissen Beziehung unter gewissen Einschränkungen gut oder böse. Das erstere ist das absolute und unbedingte; das letztere das relative und bedingte Gute oder Böse. Jenem kommt also eine absolute Allgemeinheit und unbedingte Nothwendigkeit, diesem nur eine relative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit zu. Jenes ist unabhängig von andern Dingen, dieses abhängig von andern zufälligen Ursachen.

§. 102.

Ein Gut ist entweder ein physisch, oder moralisch, nothwendiges Object des Begehrens. Ersteres ist das physische, letzteres das moralische Gut. Das erstere hängt von Bedingungen der Natur und Erfahrung ab, und ist daher bedingt und abhängig; das letztere muß durch die Natur des sittlichen Begehrensvermögens a priori bestimmt seyn, und ist daher unbedingt und unabhängig von äußern Bedingungen. Denn alle physische Nothwendigkeit ist bedingt, und alle moralische Nothwendigkeit unbedingt.

§. 103.

Ein Gut ist das oberste, wenn es keinem andern untergeordnet ist und alle übrigen unter ihm stehen und durch dasselbe eingeschränkt sind; das vollendete, wenn außer demselben nichts mehr zu begehren übrig ist. Der Ausdruck des höchsten Guts bezeichnet bald diesen, bald jenen Begriff. Das unbedingte Gut, (§. 101,) muß das oberste Gut seyn, wenn es auch gleich nicht das vollendete ist.

§. 104.

Die Begriffe des Guten und Bösen setzen jederzeit eine Beurtheilung der Objecte des Willens durch Vernunft zum voraus. Denn ob etwas ein nothwendiges Object des Begehrens oder Verabscheuens sey, kann nur durch die Vernunft, nie durch die Sinne beurtheilt werden.

§. 105.

Die Empfindung des Angenehm oder das Vergnügen ist das unmittelbare, und das, was als die Ursache eines solchen Zustandes vorgestellt wird, das mittelbare, (§. 100,) Gut, und die Empfindung des Unangenehmen oder das Mißvergnügen, (der Schmerz,) ist das unmittelbare, so wie das, was als eine Ursache dieser Empfindungen erkannt wird, das mittelbare Böse für das sinnliche oder untere, (§. 24,) Begehrungs- oder Verabscheuungsvermögen. Denn die Erfahrung lehrt, daß das sinnliche Begehrungsvermögen eine Ursache sey, das Angenehme zu begehren und das Unangenehme zu verabscheuen; folglich sind beydes nothwendige Objecte des sinnlichen Begehrens und Verabscheuens.

§. 106.

Die Nothwendigkeit, das Angenehme zu begehren und das Unangenehme zu verabscheuen, ist physisch, und folglich bedingt. Denn die Erkenntniß, daß dieses so sey, ist empirisch, und die Gesetze, nach welchen das Angenehme begehrt und das Unangenehme verabscheuet wird, sind Gesetze der Natur. Der Begriff des Angenehmen und Unangenehmen wird durch die Einwirkung der Gegenstände auf das Subject, also a posteriori oder durch Erfahrung bestimmt, und wie eine Empfindung beschaffen sey, und was ein Object in der Erfahrung für eine Empfindung nach sich ziehen werde, kann nie a priori bestimmt werden, weil ein solches Verhältniß ein bestimmtes Causal-Verhältniß ist, welches nur a posteriori erkannt werden kann. Alle Nothwendigkeit in der Erfahrung ist aber physisch und immer bedingt, (Met. §. 4,) weil das Absolute und Unbedingte nie ein Gegenstand der Erfahrung in der Sinnenwelt seyn kann. Es hängt überdies diese Art zu begehren von der besondern Art der Einrichtung unsrer Sinnlichkeit ab, die selbst wieder als zufällig erkannt wird, deren Object also nie a priori bestimmt, folglich auch nie unbedingt-nothwendig seyn kann.

§. 107.

Das Angenehme und Unangenehme wird von der Natur gewirkt. Denn es hängt theils von der besondern natürlichen Beschaffenheit des Subjects, theils von der besondern Beschaffenheit der Gegenstände in der Natur und deren Einwirkung auf das Subject ab, welches sämmtlich nach Gesetzen, theils der äußern,
 theils

theils der innern Natur, (unkörperlichen und psychologischen Gesetzen,) erfolgt. Das sinnliche Begehungsvermögen ist eine von den natürlichen Ursachen, das Angenehme wirklich zu machen, und wenn demselben Vernunft beygeordnet ist, so kann auch diese als eine natürliche Mitursache angesehen werden, das Object des sinnlichen Begehungsvermögens zu Stande zu bringen.

§. 108.

Das Angenehme ist das physische Gut, und das Unangenehme das physische Böse; denn sie sind die physisch = nothwendigen Objecte des Begehrens und Verabscheuens, (§. 106.) Das unmittelbar physisch = Gute und Böse ist also der Zustand des Angenehmen und Unangenehmen, d. i.: das Wohl und das Weh, (§. 38;) das mittelbare physische Gute und Böse ist, was in seinen Folgen angenehm oder unangenehm ist, d. i. das physisch = Nützliche und Schädliche.

§. 109.

Wenn das sinnliche Begehungsvermögen natürlicher Weise auf den Zustand des Angenehmen gerichtet ist, so wird nach der Vernunft das nothwendige Object desselben, oder das physische Gut, Glückseligkeit, (§. 35,) seyn müssen. Denn das größtmögliche Wohlseyn, so wohl dem Umfange als der Dauer nach, ist Glückseligkeit, und diese muß daher nothwendig für das vollständige Gut des sinnlichen Begehungsvermögens erkannt werden. Das mehr oder weniger Angenehme oder das größere oder kleinere Wohlbefinden sind nur verschiedene Grade der Glückseligkeit,

keit, der so viel Abbruch geschieht, als sich Unannehmlichkeit oder auch Gleichgültigkeit hinein mischt.

§. 110.

Das physische Gute kann also zwar durch das Begehrungsvermögen wirklich gemacht werden; denn dadurch ist es allein ein Object des Begehrungsvermögens: aber es ist doch nicht allein durch dasselbe bestimmt, sondern hängt noch außerdem von sehr vielen Bedingungen ab, welche es in vielem Betrachte einschränken.

§. 111.

Das Gut des intellectuellen oder obern Begehrungsvermögens, (§. 24,) muß absolut und unbedingt seyn. Denn es hat absolut, allgemeine und unbedingt nothwendige Vorstellungen zu Bestimmungsgründen, (§. 59, 65,) und daher muß auch dessen Object absolut, allgemein und unbedingt nothwendig seyn, weil sonst jene Bestimmungsgründe eingeschränkt und von andern Bedingungen abhängig seyn würden, und also ihre Wirkung, d. i. ihr Object, unmöglich hervor bringen könnten, welches die Bestimmungsgründe selbst unmöglich machen würde, und sich also widerspricht.

§. 112.

Das obere Begehrungsvermögen kann sein Gut nur durch Freyheit, (§. 76,) wirklich machen. Denn wenn es absolut und unbedingt ist, (§. 111,) und doch als ein Gut von einem Willen abhängen soll; so kann das Princip seiner Wirklichkeit nur eine absolute und unbedingte Ursache, mithin nur Freyheit des Willens seyn.

§. 113.

Das Gut des obern Begehrungsvermögens ist das moralische Gut. Denn dasselbe muß durch Freyheit gewirkt werden, (§. 112;) was aber durch Freyheit gewirkt werden kann, ist moralisch in weiterer Bedeutung. Folglich ist das Gut des obern Begehrungsvermögens mit dem moralischen Gute einerley; und da das obere Begehrungsvermögen selbst ohne die Freyheit nicht gedacht werden kann, so ist das obere Begehrungsvermögen alle Mahl moralisch.

Anm. Auf den Begriff des Bösen als das Gegentheil von dem Guten kann das Bisherige mit der gehörigen Abänderung leicht angewandt werden. In wie fern die Erörterungen dieses Begriffs mit dem Begriffe des Guten parallel laufen und keine Schwierigkeiten haben, werden sie in einem so kurzen Lehrbuche übergangen.

§. 114.

Der Begriff des moralischen Guten und Bösen kann nur durch den Begriff des moralischen Gesetzes, (§. 66 2c.,) bestimmt werden. Denn dieses wird allein als der absolut-nothwendige und unbedingte Bestimmungsgrund des reinen intellectuellen Willens gedacht. (S. vorig. Abschn.) Folglich kann auch nur die Wirkung des moralischen Gesetzes durch dessen Causalität, d. i. der Freyheit, als möglich gedacht werden. Nun ist aber das, was sich die Vernunft als die Wirkung des Willens vorstellt, eben das Object des Willens, (§. 52,) und so fern es eine nothwendige Wirkung ist, ein nothwendiges Object desselben, und zwar, weil es durch Freyheit gewirkt wird, ein moralisch-nothwendiges

ges Object des reinen intellectuellen Begehrens und Verabscheuens. Ein moralisch-nothwendiges Object des Begehrens und Verabscheuens ist aber das moralische Gute und Böse, (§. 102.) Folglich kann der Begriff des moralischen Guten und Bösen nur durch den Begriff des reinen moralischen Gesetzes, in wie fern es als freye Causalität gedacht wird, bestimmt werden.

§. 115.

Ein mit dem Sittengesetze durchgängig übereinstimmender freyer Wille ist das moralische Gute, und ein freyer Wille, der dem Sittengesetze widerspricht, das moralische Böse. Denn die Wirkung der Causalität des moralischen Gesetzes ist die reale Uebereinstimmung des Willens und aller seiner Handlungen mit dem moralischen Gesetze; folglich ist ein mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmender Wille das moralische Gut, und ein Wille, der dem Sittengesetze widerspricht, das moralische Böse. Jenes wird von einem moralischen Willen nothwendig begehrt, dieses nothwendig verabscheuet.

§. 116.

Das moralische Gute und Böse ist absolut und unbedingt gut und böse. Denn die Wirkung des moralischen Gesetzes ist das Letzte und Höchste, was begehrt, und das Gegentheil dieser Wirkung das Höchste, was verabscheuet werden kann, indem von einer freyen Causalität nichts begehrt werden kann als ihre Wirkung, da sie selbst keine weitere Ursache außer sich hat. Daher heißt auch ein moralisch-guter oder böser Wille ein schlechtthin-guter oder schlechtthin-böser Wille; und

es giebt nichts moralisches und unbedingt gutes als allein einen guten Willen. Alles übrige kann nur so weit moralisch gut genannt werden, als es mit diesem harmonirt, und muß also durch diesen erst eingeschränkt und bestimmt werden.

§. 117.

Der gute Wille, (§. 116,) muß das oberste Gut, (§. 103,) für jedes vernünftige Wesen seyn. Denn er ist unbedingt gut und durch nichts eingeschränkt. Da ferner das moralische Gute für einen vernünftigen Willen das einzige absolut nothwendige Object ist, so ist es das Gute schlechthin, und muß alles Uebrige, mithin auch das Angenehme, erst einschränken. Wenn wir daher künftig den Ausdruck des Guten und Bösen schlechtweg gebrauchen, so verstehen wir das moralische Gute und Böse darunter.

§. 118.

Das Gute ist nicht der Grund, sondern die Folge des moralischen Handelns. Denn es ist nicht der Bestimmungsgrund, sondern die Wirkung desselben. Wenn das Wohlgefallen am Guten eine Handlung hervor brächte, so würde die Handlung durch das sinnliche Begehrungsvermögen bestimmt, folglich kein Object des reinen intellectuellen Willens seyn; sie würde so viel von ihrer moralischen Güte verlieren als das Gefühl des Wohlgefallens Theil an der Verursachung hätte. Denn es würde sodann nicht ein Object des reinen intellectuellen, sondern nur des empirischen sinnlichen Begehrungsvermögens hervor gebracht. Der Bestimmungsgrund der Handlung wäre nicht das Sittengesetz,

gesetz; er läge nicht in der Form, sondern in der Materie, weil man sich nämlich von der Wirkung Annehmlichkeit versprache.

§. 119.

Glückseligkeit, (§. 38,) kann also so wenig als das Angenehme überhaupt das moralische Gut seyn. Denn sie bleibt immer nur ein Object des untern Begehrungsvermögens, welches die Vernunft als Erkenntnißvermögen angeordnet hat, die aber nie eine nothwendige Wirkung der freyen Causalität ist. Denn sie hängt allein von Bedingungen der Erfahrung, d. i.: von physischen Bedingungen, ab, welche von unsrer Freyheit unabhängig sind.

§. 120.

Wenn es nur ein sinnliches Begehrungsvermögen gäbe, so würde es gar kein moralisches und absolutes Gut oder Uebel der reinen Vernunft geben, sondern nur ein Wohl, oder Weh, (§. 38,) d. i. ein physisches Gut, oder Uebel, (§. 108,) das in dem angenehmen oder unangenehmen Zustande des Subjects besteht, und in dem angenommenen Falle von der Vernunft zwar für das nothwendige Object des Begehrens und Verabscheuens erklärt werden müßte, jedoch nur für das bedingt-nothwendige, woben noch immer unbestimmt bliebe, ob nicht ein anderes Begehrungsvermögen ein ganz anderes Object haben könne. Die Vernunft kann also das Wohl und Weh doch auch alsdann nicht für ein absolut-nothwendiges Object des Begehrens oder Verabscheuens erklären, wenn sie selbst die Realität eines obern Begehrungsvermögens nicht für sich

sich hätte, weil sie es doch immer nur für bedingt-nothwendig, d. i. für zufällig, erkennen muß, und ihm nach ihren eigenen Principien, d. h. a priori, niemals Nothwendigkeit beylegen kann.

§. 121.

Ein Begehrungsvermögen, das wie das unsrige aus einem obern und untern zusammen gesetzt ist, wird also so wohl das moralische als das physische Gut zu seinem Objecte haben; und so wie die beyden Begehrungsvermögen vereinigt sind, so müssen auch die beyden Güter vereinigt werden, und die Vereinigung der erstern wird das Principium seyn, wodurch die Vereinigung der letztern bestimmt werden muß.

§. 122.

In einem Subjecte, wo mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen das intellectuelle vereinigt ist, muß das erstere durch das letztere eingeschränkt und bestimmt werden. Denn das erstere wirkt nach unbedingten und absoluten Principien, und kann also keinen Bedingungen außer sich unterworfen seyn; es muß vielmehr alles, was mit ihm in Verbindung tritt, sich selbst unterwerfen können.

§. 123.

Das Angenehme oder auch die Glückseligkeit kann nicht das vollendete Gut, (§. 103,) seyn; denn sie ist nicht das alleinige Object eines vernünftigen Willens, sondern wird immer nur unter gewissen Bedingungen begehrt. Aber auch das moralische Gut, d. i.: der gute Wille, kann nicht das vollendete Gut seyn; denn ob es gleich unbedingt begehrt wird und das einzige

Object

Object des reinen Willens ist, so verlangt doch ein sinnlich-afficirter Wille, der zugleich ein unteres Begehrungsvermögen in sich schließt, auch die Befriedigung desselben. Ein solcher Wille begehrt also das moralische und physische Gut zugleich.

§. 124.

Außer dem moralischen und physischen Guten, (dem Guten und Angenehmen,) giebt es nach der Vernunft kein nothwendiges Object des Begehrens. Wenn man also diese beyden in Harmonie verknüpft denkt, so ist dieses der Begriff des vollendeten und höchsten Gutes, (§. 103.) Wo also Vernunft ein Begehrungsvermögen ordnet und bestimmt, das aus einem intellectuellen und sinnlichen Begehrungsvermögen zusammen gesetzt ist, da muß sie den guten Willen oder die Tugend mit dem, was das größte Wohlfeyn oder die Glückseligkeit ausmacht, in Verknüpfung für das höchste und vollendete Gut erklären.

§. 125.

Das höchste Gut ist aber auch der nothwendige letzte Zweck eines jeden moralisch-bestimmten Willens. Denn ein moralischer Wille ist

1. entweder zugleich sinnlich. Alsdann begehrt er außer dem moralischen Gute nothwendig auch noch Glückseligkeit. Diese kann er zwar durch das moralische Gute einschränken, aber ohne seine ganze Natur abzulegen, nicht aufgeben. Er muß also Glückseligkeit und Tugend in Harmonie, d. i. das höchste Gut, nothwendig als sein letztes Ziel ansehen, und das
selbe

selbe so wohl in sich als Andern so viel er kann befördern. Denn wenn sich ein solches Subject der moralischen Güte und der Glückseligkeit zugleich bewußt ist, so bleibt ihm zu begehren nichts mehr übrig.

2. Oder er ist vollkommen rein und gänzlich intellectuell. - Ein solcher muß doch die ganze Wirkung der reinen Vernunft hervor bringen wollen, und alle seine Wirkungen müssen durch das Sittengesetz bestimmt seyn; und da ein solcher Wille auch eine uneingeschränkte Causalität oder Kraft besitzen müßte, um die ganze Wirkung seines Willens hervor zu bringen, so würde er nicht nur in sich, sondern auch außer sich das höchste Gut wirklich machen wollen, d. h.: ein solches Wesen würde nicht nur innerlich vollkommen gut und vollkommen glücklich seyn, sondern es würde auch außer sich die beste Welt, d. h. eine solche erschaffen, die unter moralischen Gesetzen steht.

Anm. Die Glückseligkeit in einem in allen Stücken unabhängigen Wesen muß specifisch verschieden von derjenigen seyn, deren sinnliche, folglich abhängige Wesen fähig sind. Sie kann bloß durch den Begriff der absolut- und innerlich-nothwendigen Folgen eines vollkommen guten Willens gedacht, sonst aber nach keiner Analogie unsrer Gefühle bestimmt werden, und sie wird daher nicht unschicklich mit dem Ausdrucke der Seligkeit bezeichnet, als welcher wenigstens immer auf etwas übersinnliches hindeutet.

§. 126.

Der Begriff des höchsten Gutes wird entweder subjectiv oder objectiv gedacht. Im erstern Falle ist es der Zustand einer moralischen Person, die sich

sich ihres vollkommen guten Willens und der Uebereinstimmung aller übrigen Dinge mit demselben bewußt ist; im zweyten Falle ist es die beste Welt, d. i. eine solche, die den moralischen Gesetzen unbedingt und ohne alle Einschränkung unterworfen ist, worin also mit der moralischen Güte des Willens alles in dem genauesten Verhältnisse steht.

§. 127.

Der Wille moralischer Wesen, welche zugleich ein sinnliches Begehrungsvermögen haben, kann nie ganz rein und vollkommen moralisch: gut seyn. Denn ein reiner und vollkommen moralisch: guter Wille ist ein solcher, der allein durch das moralische Gesetz bestimmt wird. Wenn aber moralische Wesen zugleich ein sinnliches Begehrungsvermögen haben, so wird der Wille wenigstens zum Theile mit durch Gefühle und sinnliche Gründe bestimmt, und ist in dieser Rücksicht nicht ganz freye Causalität. Folglich kann ihr Wille niemals ganz moralisch: vollkommen seyn.

§. 128.

Ein moralisches Sinnenwesen kann nach der Vernunft in keiner Zeit auf eine vollkommene und uneingeschränkte Glückseligkeit Anspruch machen; denn es hat in keiner Zeit einen ganz vollkommene moralisch: guten Willen, (§. 127,) folglich kann es auch dessen Wirkung nicht erwarten.

§. 129.

Es ist auch in keinem Sinnenwesen eine vollkommene Glückseligkeit möglich, (§. 39.) Denn diese würde eine solche seyn, wo alle Bedürfnisse befriediget
get

get wären. Nun ist aber jedes Sinnenwesen in allen Zeitpuncten abhängig von äußern Dingen, d. h.: es hat in jedem Zeitpuncte Bedürfnisse, die erst in dem folgenden befriedigt werden können. Es fehlt also nothwendiger Weise immer noch etwas an seiner Glückseligkeit.

§. 130.

Ein durch Sinnlichkeit eingeschränktes moralisches Wesen kann sich daher zwar dem höchsten Gute, (subjectiv,) immer mehr und mehr nähern, aber doch dasselbe in keiner Zeit vollkommen erreichen; denn es ist vermöge seiner Natur weder ein vollkommen guter Wille noch eine vollkommene Glückseligkeit in ihm möglich.

§. 131.

Aber dennoch muß das höchste Gut der letzte Zweck eines jeden, also auch des eingeschränkten, moralischen Wesens seyn. Denn wenn gleich die vollständige Realisirung in demselben in der Zeit unmöglich ist, so ist doch eine Annäherung zu demselben bis ins Unendliche möglich, (§. 130,) welches eine Idee ist, wodurch die moralische Thätigkeit sittlicher Wesen ein unendliches Feld gewinnt. Da auch ihre moralischen Handlungen nach und nach hervor gebracht werden, so können sie auch die Folgen nur nach und nach erzeugen. Daß nun aber die Unmöglichkeit, das höchste Gut in einem endlichen Wesen in irgend einem Zeitpuncte vollständig zu Stande zu bringen, kein Hinderniß sittlicher Handlungen seyn könne, erhellet daraus, daß das höchste Gut selbst gar nicht der Bestimmungsgrund,

grund, sondern vielmehr die Folge sittlicher Handlungen ist, (§. 118,) und der Grund der Verbindlichkeit zu dieser unmittelbar in der practischen Vernunft selbst angetroffen wird, welcher zur Verbindlichkeit hinreichend ist, wenn man auch gleich von der Möglichkeit oder Realität des höchsten Gutes abstrahirt.

§. 132.

Wenn in einem Subjecte ein vollkommen moralischer Wille existirt, der mit der ihm angemessenen Kraft versehen ist; so muß das höchste Gut nicht bloß in ihm, sondern auch außer ihm als die beste Welt wirklich seyn. Denn ein solcher Wille wird nothwendig seine Wirkung ganz hervor bringen, welches nicht anders möglich ist, als wenn seiner unbedingten Macht alles unterworfen ist. Ein solches kann also sich selbst und alle Wirkungen nur durch das moralische Gesetz bestimmen. In ihm existirt also 1. der allervollkommenste moralische Wille, d. i. Heiligkeit; 2. das Bewußtseyn der allervollkommensten Uebereinstimmung alles Wirklichen, (weil alles von ihm abhängt,) mit demselben, d. i.: Seligkeit. Denn von beyden ist er das nothwendige selbstthätige Princip. Aber der vollkommenste sittliche Wille kann auch außer sich eine Wirkung hervor bringen, nämlich andere eingeschränkte sittliche Wesen mit Dingen, welche sich auf sie beziehen, d. h. eine moralische Welt. Zur Vollständigkeit seiner Wirkung wird also auch die beste Welt gehören, welche nichts anderes als die äußere Wirkung eines uneingeschränkten sittlichen Willens ist.

Dritter Abschnitt.

Von der moralischen Triebfeder oder dem moralischen Gefühle.

§. 133.

Wenn eine willkürliche Handlung durch ein eingeschränktes Begehrungsvermögen in der Sinnenwelt wirklich geschehen soll, so muß 1. ein von dem Subjecte selbst verschiedener Grund da seyn, welcher die Erkenntniß bewirkt, daß der Gegenstand ein Object des Begehrens sey; und 2. muß im Subjecte selbst ein Grund seyn, der diejenige Handlung, wodurch wir diesen Gegenstand begehren, im Subjecte möglich macht. Ersteres ist der objective, letzteres der subjective Bestimmungsgrund willkürlicher Handlungen. Beyde werden Antriebe; erstere Bewegungsgründe, letztere Triebfeder genannt.

§. 134.

Ein Bewegungsgrund ist nur durch Vernunft, eine Triebfeder nur durch Sinnlichkeit möglich. Denn die Erkenntniß, daß ein Object des Begehrens werth sey, oder daß es nothwendig begehrt werden müsse, läßt sich nur durch Vernunft erwerben. In einem sinnlich-afficirten Begehrungsvermögen ist aber kein Begehren möglich, wenn nicht das Subject zugleich eine Lust an dem zu begehrenden Dinge empfindet, welches alle Mahl in der Sinnlichkeit geschieht, (§. 36, 37.) Die Lust an der Existenz eines Dinges, das
 E man

man sich bloß noch als möglich vorstellt, ist aber eben der subjective Bestimmungsgrund, dasselbe zu begehren, oder die Triebfeder, (§. 133.) Also sind Triebfedern allemahl subjective, und zwar sinnliche Bestimmungsgründe des Begehrens.

§. 135.

Ein Wille, der vermöge seiner Natur schon hinreichend durch das moralische Gesetz bestimmt wird, hat weder Beweggründe noch Triebfedern nöthig. Denn beyde liegen außer dem vernünftigen Willen selbst, und setzen daher Abhängigkeit des Willens von etwas anderem zum voraus. Ein vollkommen reiner Wille bedarf aber außer sich selbst nichts zum Handeln. Folglich bedarf er weder objectiver noch subjectiver Bestimmungsgründe.

Anm. So viel fließt aus dem Begriffe eines absolut reinen Willens. Seine Möglichkeit oder Beschaffenheit näher zu bestimmen, ist für uns unmöglich, weil hierzu Anschauung desselben erfordert werden würde; uns aber völlig versagt ist, das Absolute anzuschauen.

§. 136.

Jeder vernünftige Wille, der zugleich sinnlich und eingeschränkt ist, bedarf außer sich selbst noch objectiver und subjectiver Bestimmungsgründe zum Handeln. Denn das, was er wirklich machen und woran er seine Güte an den Tag legen soll, ist außer ihm, und von seinen eigenen Gesetzen so wohl als von den Gesetzen seines Subjects unabhängig, d. h. es ist ein Object. Er hat also dieses Object oder die Erkenntniß desselben als einen Bestimmungsgrund nöthig.

Aber

Aber sein Wille ist auch zugleich sinnlich, und er kann also ohne sinnliche Bestimmungsgründe nicht handeln. Folglich bedarf er auch subjectiver Bestimmungsgründe.

§. 137.

Wenn ein eingeschränkter Wille moralisch-gut in seinen Handlungen seyn soll, so muß das moralische Gesetz so wohl der objective als subjective Bestimmungsgrund seiner Handlungen seyn. Denn der Wille ist nur moralisch-gut, so weit er durch das Sittengesetz bestimmt ist.

§. 138.

Wenn nun ein Wille ein Object deswegen begehrt, weil es dem Sittengesetze gemäß ist, so ist das Sittengesetz der objective Bestimmungsgrund seines Willens, denn die Form des Sittengesetzes ist ein Merkmal des Objects; und wenn er auch eine Neigung hat, das zu thun, was dem Sittengesetze gemäß ist, und diese Neigung durch das Sittengesetz selbst hervor gebracht ist; so ist auch der subjective Grund seines Begehrens durch das Sittengesetz bestimmt. Auf diese Art wird es begreiflich, wie so wohl der objective als subjective Bestimmungsgrund des Willens das moralische Gesetz seyn oder doch durch dasselbe bestimmt werden könne.

§. 139.

Der objective Bestimmungsgrund des Willens beruhet immer auf der vernünftigen Erkenntniß, daß ein gewisses Object unter das Sittengesetz subsumirt werden könne oder müsse; der subjective beruhet

auf der Neigung zur Ausübung des moralischen Gesetzes.

§. 140.

Wenn daher in einem eingeschränkten moralischen Subjecte moralische Handlungen möglich seyn sollen, so muß es 1. in der Welt wirkliche Objecte geben, welche in die Form des moralischen Gesetzes passen, die man sich also nach dem moralischen Gesetze zum Zwecke machen kann, und welche wirklich zu machen durch seine Kräfte möglich ist; und 2. muß es möglich seyn, daß das moralische Gesetz eine Neigung zu sich selbst, d. i. eine moralische Triebfeder erzeuge. Nun entsteht jede Neigung dadurch, daß man sich vorstellt, es werde mit der Existenz eines Objectes, das man sich bis jetzt bloß als möglich vorstellt, eine Lust verbunden seyn. Also muß die Ausübung des moralischen Gesetzes selbst mit Lust verbunden seyn, wenn es möglich seyn soll, daß man eine Neigung zu demselben faßt.

§. 141.

Daher muß das Sittengesetz nothwendig eine Lust im Subjecte hervorbringen und dadurch eine Neigung zu sich selbst in der Sinnlichkeit bewirken. Denn wenn das Sittengesetz wirksam seyn soll, so muß es auch das Subject zur Wirksamkeit bestimmen. Dieses kann aber vermöge seiner sinnlichen Natur nicht anders bestimmt werden, als durch Gefühle. Also muß das Sittengesetz selbst ein Gefühl hervorbringen, das uns geneigt macht, dessen Wirksamkeit zu begehren. Dieses kann aber kein anderes Gefühl seyn als Lust.
Denn

Denn nur diese kann Neigung hervor bringen, etwas zu thun. Also gründet das Sittengesetz oder die freye und absolute Causalität selbst im Subjecte einen moralischen oder uneigennütigen Trieb, der so stark ist, als die Ursache, welche ihn erzeugt.

§. 142.

Man kann also a priori einsehen, daß ein Gefühl in der menschlichen Natur gegründet seyn müsse, welches wegen seines Zusammenhanges mit dem Sittengesetze das moralische Gefühl genannt werden muß. Dieses wird Lust oder moralisches Wohlgefallen seyn, wenn die Vorstellung der Wirksamkeit des Sittengesetzes es erzeugt, und wird sodann, in wie fern es gegen die moralische Person gerichtet ist und Neigung begründet, Achtung genannt; es wird Unlust oder moralisches Mißfallen seyn, wenn die Vorstellung des Mangels der möglichen Wirksamkeit des Sittengesetzes oder gar des Gegentheils von dem, was geschehen sollte, es erzeugt. Diese Unlust, in wie fern sie sich auf eine Person bezieht und Abneigung begründet, wird Verachtung genannt.

§. 143.

Die Achtung schränkt jederzeit die Befriedigung der sinnlichen Neigungen ein, weil diese durch das Sittengesetz nothwendig eingeschränkt sind. Daher muß mit der Achtung allemahl eine Unlust verknüpft seyn, welche aus der Vorstellung der Einschränkung der übrigen Neigungen entsteht. Aber die Kraft, deren sich das Subject dadurch bewußt wird, alle sinnliche Neigungen, wenn sie auch noch so stark sind,
einzur

einzuschränken, erhebt und erfreuet es doch noch mehr, und wirkt in ihm eine Lust, die der Lust am Erhabenen gleich ist, und in der Achtung hervor sticht, und welche seine Sinnlichkeit für den Abbruch, den sie hierdurch nothwendig leidet, entschädigt, oder doch den Neigungen das Gegengewicht hält.

§. 144.

Das moralische Gefühl unterscheidet sich von allen übrigen Gefühlen dadurch, daß diese vor den Maximen der Neigung vorher gehen und die Maxime bestimmen; jenes aber von der Wirksamkeit des moralischen Gesetzes bestimmt wird, also erst auf das Gesetz folgt, oder eine Wirkung desselben ist. Das moralische Gefühl ist also nicht der objective Bestimmungsgrund des Gesetzes, so daß man um des Gefühls willen erst das Gesetz entwürfe, und es beobachtete, weil es als ein Mittel zu diesem Wohlgefallen angesehen würde; sondern es ist das Gesetz selbst, das sich in einem sinnlichen Subjecte nicht anders als durch ein Gefühl ankündigen kann, und welches eben daher ein so ganz eigenthümliches Gefühl ist.

§. 145.

Die Lust, welche man sich durch die Vernunft mit der Vorstellung der Existenz einer Sache als nothwendig verbunden denkt, heißt Interesse. Dieses ist entweder sinnlich, (pathologisch,) wenn es dadurch erzeugt wird, daß man durch Vernunft einsieht, es werde etwas eine Neigung in uns befriedigen, als wodurch nothwendig sinnliche Lust erzeugt wird; oder intellectuell, wenn man sich durch Vernunft vor-

stellt,

stellt, daß etwas, das von der Vernunft selbst herrührt, mit Lust verbunden seyn werde. Das intellectuelle Interesse ist entweder theoretisch, (speculativ,) oder practisch, je nachdem es durch speculative oder practische Vernunftvorstellungen erzeugt wird. Das practische Interesse wird auch das moralische genannt, und ist dasjenige Wohlgefallen, welches durch die Vorstellung erregt wird, daß eine Handlung durch das Sittengesetz verursacht sey.

§. 146.

Das moralische Interesse ist nichts anderes als das moralische Gesetz sinnlich vorgestellt. Denn das moralische Gesetz kann nicht anders sinnlich vorgestellt werden, als wenn es durch seine eigene Causalität in der Sinnlichkeit ein ihm angemessenes Gefühl erzeugt. Daher ist das moralische Interesse die sittliche Triebfeder oder der subjective Bestimmungsgrund sittlicher Handlungen und mit dem moralischen Gefühle, (§. 142,) einerley. Es ist die nothwendige Folge des Sittengesetzes in einem sinnlich-moralischen Wesen, oder vielmehr das Sittengesetz selbst, nur subjectiv, d. h. durch's Gefühl vorgestellt, um dadurch die sinnlichen Triebe selbst in eine mit dem Sittengesetze übereinstimmende Wirksamkeit zu versetzen, oder einen uneigennütigen Trieb rege zu machen.

§. 147.

Was bloß um seines eigenen Interesse willen geschieht, heißt interessirt, was aber ein allgemeines Interesse in jedermann hervor bringt, ist interessant. Eine Handlung also, die bloß um der Lust willen

willen geschieht, die man sich davon verspricht, geschieht aus Interesse, und ist interessirt, aber in so fern gar nicht interessant. Denn die Befriedigung des bloß eigennütigen Triebes ist für Andere wo nicht eine widrige, doch sehr gleichgültige, also höchstuninteressante Vorstellung. Eine solche Handlung hängt also, so wie die Maxime, nach der sie geschieht, von dem Interesse ab, und ein solches Interesse, so fein es auch seyn mag, ist doch jederzeit sinnlich, hängt immer mit gewissen Bedürfnissen und Neigungen zusammen, und ist also pathologisch. Eine Handlung aber, von der man sich zwar, wenn es nach der Vernunft ginge, Lust versprechen kann, deren Bestimmungsgrund doch aber nicht die Lust, sondern das Sittengesetz ist, ist höchstinteressant, aber dabey ganz uninteressirt. Denn in einer solchen Handlung offenbart sich die Wirksamkeit des Sittengesetzes, die sich in ihr realisirt findet, und die Vorstellung einer solchen Handlung muß nach der Vernunft in jedem vernünftigen Wesen Lust erregen, also für Alle höchstinteressant seyn.

Anm. 1. Alle moralische Handlungen müssen also aus einem uneigennütigen Triebe geschehen, mithin uninteressirt, aber doch für jedes moralische Wesen höchstinteressant seyn. Jedermann nimmt ein Interesse an moralischen Handlungen, denn er schauet in denselben gleichsam die Realität des Sittengesetzes und der moralischen Natur an, aber man handelt in denselben nicht aus Interesse. An dem aber, was aus Interesse geschieht, nimmt man kein Interesse.

Anm. 2. Das Interessante in den schönen Künsten beruhet ebenfalls darauf, daß sie Vorstellungen erregen,

gen, deren Interesse allgemein ist, die also in jedermann Wohlgefallen hervor bringen müssen.

§. 148.

Der Zweck des moralischen Interesse oder des sittlichen Gefühls ist, nur sittliche Handlungen in moralischen Wesen möglich zu machen, deren Wille zugleich nothwendig von Gefühlen bestimmt werden muß. Diesen Zweck kann es aber auch vollkommen erreichen. Denn

1. ist es die absolute und einzige sittliche Triebfeder, weil es nur von dem Sittengesetze selbst abhängt, und die Wirkung des Sittengesetzes in der Sinnlichkeit immer einerley ist. Alle übrige Gefühle hängen von bedingten Naturursachen ab, und deren Wirkung kann nie a priori bestimmt werden. Die Rechttheit dieses Gefühls kann daher auch nur allein durch das Sittengesetz geprüft werden, indem es keine andern Wirkungen haben kann, als solche, die mit dem Sittengesetze überein stimmen.

2. Es wird dadurch das moralische Gute auch subjectiv als das oberste Gut vorgestellt, weil der Genuß des moralischen Gefühls als die einschränkende Bedingung aller übrigen Gefühle angesehen wird.

§. 149.

Der Grund der Möglichkeit des moralischen Gefühls kann nicht weiter erklärt werden, d. h. wie reine practische Vernunft ein Gefühl der Lust im Subjecte hervor bringen könne, bleibt uns unerforschlich, und muß es bleiben, weil es ein Erfolg aus Freyheit ist, diese aber als ein übersinnliches Princip weiter gar

gar nicht begriffen werden kann. Wir sehen bloß ein, daß ein solches Gefühl da seyn müsse, wenn in einem sinnlich eingeschränkten moralischen Wesen sittliche Handlungen möglich seyn sollen.

Viertes Abschnitt.

V o n

der Möglichkeit der Uebereinstimmung aller Dinge mit dem moralischen Gesetze.

§. 150.

In dem moralischen Gesetze liegt eine innere Verbindlichkeit, (§. 74,) und demselben soll jedes vernünftige Wesen schlechthin und unbedingt folgen. Dieses behält daher seine Verbindlichkeit, wenn wir auch gleich von der Erkenntniß, wie und ob alles Uebrige mit demselben übereinstimme, gänzlich abstrahiren. Denn in einer solchen Erkenntniß kann doch kein weiterer moralischer Bestimmungsgrund angetroffen werden, indem das Sittengesetz denselben schon ganz und gar in sich enthält. Ja, wenn man sogar annähme, es stimmen nicht alle Dinge mit dem Sittengesetze überein; so würden wir uns hierüber zwar mit Recht betrüben können; aber von der Verbindlichkeit, dem Sittengesetze zu folgen, könnte uns eine solche Erkenntniß doch nicht entbinden, so lange wir unsre sittliche Natur behielten.

§. 151.

Aber wir würden uns selbst nicht nur als ein sinnloses Räthsel vorkommen müssen, sondern unsre theoretische

retische Vernunft würde auch Ursache haben, an der Realität unsrer sittlichen Natur zu verzweifeln, so sehr auch unsre practische Vernunft das Bewußtseyn derselben durch das unbedingte Sittengesetz, das sich immer in ihr findet, rege machen, und dadurch den Zweifeln der theoretischen Vernunft entgegen arbeiten würde. Denn durch die practische Vernunft würde uns unbedingt geboten, die sittlichen Wesen für das Absolute zu halten, und in unsern Handlungen allenthalben so zu Werke zu gehen, als ob sich alles Uebrige, was existirt, auf sie bezöge und ihnen untergeordnet wäre; und durch die theoretische Vernunft sähen wir nach der Voraussetzung ein, daß dieses alles nicht so wäre, daß die übrigen Dinge von dem Sittlichen unabhängig wären und keine Zusammenstimmung mit dem Sittlichen Statt fände. Die theoretische Vernunft würde also das, was die practische voraus zu setzen gebietet, für eine leere Einbildung erklären, und das gerade Gegentheil für wahr halten müssen, woraus ein realer Widerspruch in der Vernunft selbst entstehen müßte.

§. 152.

Das Verhältniß mehrerer Dinge, welche durch einen Grund bestimmt sind, ist die Ordnung; und wenn der Grund, welcher die Dinge bestimmt, ein moralischer ist, so ist die Ordnung moralisch. Nun setzt das moralische Gesetz wirklich zum voraus, daß alle mögliche und wirkliche Dinge zu der Sittlichkeit zusammen stimmen. Denn in demselben ist enthalten, daß die Moralität das Absolute und Unbedingte sey. Dieses kann sie aber unmöglich seyn, wenn nicht alles
Uebrige

Uebrige durch sie bestimmt und eingeschränkt ist, wenn sich also nicht alles Uebrige auf sie bezieht, d. h. wenn nicht eine durchgängige moralische Ordnung ist.

§. 153.

Ob eine solche Uebereinstimmung Statt finde, oder nicht, kann durch Erfahrung nicht ausgemacht werden. Denn das Principium, welches eine solche Verknüpfung möglich oder unmöglich, wirklich oder nichtwirklich macht, ist übersinnlich, und die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Dinge mit der Sittlichkeit, welche durch Erfahrung erkannt wird, ist immer nur zufällig, und kann uns nie über die Natur des Principii selbst Aufschlüsse geben.

§. 154.

Es ist auch völlig unmöglich, die Realität einer solchen durchgängigen sittlichen Ordnung oder das Gegentheil davon a priori aus theoretischen Principien einsehen zu wollen. Denn hierzu würde eine theoretische Einsicht des Uebersinnlichen nothwendig seyn. Da nun diese, wie in den kritischen Anfangsgründen der Metaphysik gezeigt worden, völlig unmöglich ist; so wird man überall auf eine theoretische Erkenntniß der realen Möglichkeit oder Unmöglichkeit, Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit einer solchen moralischen Verknüpfung der Dinge Verzicht thun müssen.

§. 155.

Wenn also sonst noch andere Gründe da sind, die Voraussetzungen der practischen Vernunft gelten zu lassen; so wird dieser Voraussetzung wenigstens keine theoretische Einsicht entgegen gesetzt werden können.

§. 156.

§. 156.

Wenn nun gewisse Ideen, welche auf übersinnliche Objecte gehen, und über deren Realität durch speculative Vernunft nichts entschieden werden kann, mit den nothwendigen practischen Grundsätzen so nothwendig zusammen hängen, daß die Wahrheit der letztern ohne die Realität der erstern gar nicht in Harmonie mit der Vernunft gedacht werden kann; so hat die Vernunft einen moralischen Grund, die Realität jener Ideen für wahr zu halten, und ihre Ueberzeugung wird in diesem Falle ein practischer oder moralischer Glaube genannt. Zu diesem wird also erfordert:

1. Daß das Object übersinnlich sey, und daß die Vernunft beweisen könne, es lasse sich dasselbe durch speculative Vernunft schlechterdings nicht erkennen.

2. Daß die Idee davon mit absolut-nothwendigen practischen Wahrheiten so zusammen hänge, daß die Realität der erstern als die nothwendige Bedingung der letztern gedacht werden müsse, wo dann die nothwendige Bedingung deswegen als wahr angenommen wird, weil man sonst eine absolut-nothwendige practische Wahrheit theoretisch aufgeben müßte.

§. 157.

Es liegt in dem moralischen Gesetze ein hinreichender subjectiver Grund, die Realität einer durchgängigen sittlichen Ordnung anzunehmen und dieselbe zu glauben, (§. 152,) folglich auch das höchste Gut, (§. 124,) für möglich und wirklich zu halten. Denn dieses besteht eben darin, daß alles zur Sittlichkeit zusammen stimmt und sittlichen Ideen unterworfen ist.

ist. Es werden also auch diejenigen Bedingungen für wahr angenommen werden müssen, ohne welche sich die Möglichkeit des höchsten Gutes durch Vernunft gar nicht denken läßt.

§. 158.

Wenn das höchste Gut für die Menschen möglich seyn, also ihr Zweck, (§. 131.) Realität haben soll; so muß Glückseligkeit mit der Tugend in proportionirter Verknüpfung stehen, (§. 124.) Nun fordert aber das Sittengesetz die Möglichkeit und Realität des höchsten Gutes; folglich auch, daß die Glückseligkeit der Tugend proportionirt sey.

§. 159.

Glückseligkeit und Tugend können nur, so wie alles überhaupt, auf eine zwiefache Art in Verknüpfung gedacht werden; nämlich entweder in logischer oder realer Verbindung.

§. 160.

Nach der logischen Verknüpfung müßten sie durch Identität mit einander verbunden, d. h. sie müßten an sich einerley seyn, und nur auf verschiedene Weise gedacht werden. Dieses ist aber nicht. Denn Glückseligkeit in endlichen Wesen besteht, wo sie auch ihre Quelle haben mag, in der Empfindung, und gehört also der Sinnlichkeit an, indem sie allemahl von physischen Bedingungen abhängt; Tugend aber besteht in der Wirkung des moralischen Gesetzes durch freye Causalität, und entspringt daher aus einem übersinnlichen Princip. Es kann also zwischen beyden nur eine reale Vereinigung, d. i. eine solche gedacht werden,

den, wo das Eine die Ursache, und das Andere die Wirkung des Andern ist.

§. 161.

Die reale Vereinigung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist nur auf eine doppelte Art möglich. Entweder die Tugend ist die Ursache der Glückseligkeit, oder die Glückseligkeit ist die Ursache der Tugend. Das letztere kann nicht seyn. Denn das Unbedingte kann nicht von dem Bedingten abhängig seyn. Also muß die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit, wenn eine solche möglich ist, auf die erstere Art zu Stande kommen.

§. 162.

Die Tugend ist keine natürliche oder physische Ursache der Glückseligkeit. Denn die Tugend ist etwas intellectuelles, das mit den natürlichen Bedingungen der Glückseligkeit in gar keiner physisch-nothwendigen Verbindung steht. Die Erfahrung kann daher auch nie eine solche Verknüpfung lehren, weil die Tugend selbst kein Object der Erfahrung ist.

§. 163.

Wenn die Tugend eine Ursache der Glückseligkeit seyn soll, so kann sie nur eine idealische Ursache derselben seyn, d. h. es muß ein drittes Wesen, (welches von der Tugend und der Glückseligkeit verschieden ist,) die physischen Bedingungen der Glückseligkeit oder die ganze Natur nach moralischen Principien oder Ideen geordnet haben, so daß die Idee der Tugend der Bestimmungsgrund ist, weswegen es die Natur gerade so und nicht anders eingerichtet hat. In diesem Falle wird sich, obgleich nicht nach physischen Gesetzen,

sehen, so viel Glückseligkeit mit der Tugend vereinigen, als sie, als eine natürliche Ursache derselben, für sich würde hervor gebracht haben.

Num. Daß diese Proportion in der Erfahrung nicht bemerkt wird, würde dann daher kommen, weil theils der Grad der Tugend nicht genau bestimmt werden kann, theils weil die Gesetze der idealischen Ursachen oder der Zwecke eine Ordnung erfordern, welche keiner beurtheilen kann, als wer diese Zwecke selbst vollständig erkennt, und die daher nothwendig von einer physischen Ordnung, wo die Ursachen isolirter sind und ihre Wirkungen unmittelbar hervor bringen, sehr verschieden seyn muß. Die scheinbare moralische Unordnung in der Welt, so weit wir dieselbe durch Erfahrung kennen, würde also keinen Einwurf gegen die Realität dieser Idee abgeben können.

§. 164.

Die Harmonie der Tugend mit der Glückseligkeit ist also nur dadurch möglich, daß die ganze Natur, als durch deren Einfluß auf die empfindenden Subjecte die Glückseligkeit bestimmt wird, selbst die Wirkung einer freyen Causalität, d. h. eines moralischen Wesens ist. Denn die Wirkung eines solchen muß nothwendig mit dem Gesetze der Freyheit in allem übereinstimmen; folglich muß auch nach demselben das bedingte Object des Begehrens, d. i. die Glückseligkeit, (§. 122,) durch das unbedingte, d. i. durch das moralische Gute bestimmt, und von demselben wenigstens zuletzt abhängig gemacht seyn, wenn es uns gleich unmöglich ist, die bestimmte Art dieser Abhängigkeit einzusehen.

§. 165.

Also ist die allmähliche Realisirung des höchsten Gutes in eingeschränkten sinnlichen Wesen nicht anders möglich, als wenn die Sinnenwelt, welche die Bedingungen der Glückseligkeit enthält, eine Erscheinung ist, die mit den Dingen an sich, welche moralische Wesen sind, und deren Inbegriff als eine intelligible, (im Gegensatze der sensibeln,) oder auch moralische Welt gedacht wird, in einer Causal-Verknüpfung steht. Denn nur, wenn moralische Wesen die Gründe enthalten, daß die Welt gerade so und nicht anders eingerichtet ist, ist eine vollständige Uebereinstimmung der Begebenheiten in der Sinnenwelt und der von denselben abhängenden Glückseligkeit mit dem moralischen Zwecke möglich. Nur dann kann Glückseligkeit und Tugend in Proportion gedacht werden, wenn die letztere als die wenigstens mittelbare Ursache der erstern angesehen werden kann.

§. 166.

Die Realisirung des höchsten Gutes in endlichen oder abhängigen moralischen Wesen kann nicht anders als möglich gedacht werden, als durch eine moralische Ursache der Welt, d. h. durch einen Gott. Denn ein endliches moralisches Wesen ist ein solches, dessen Wirklichkeit zugleich mit von der Sinnenwelt abhängt. Die Sinnenwelt aber, worin seine eigenen physischen Kräfte mit begriffen sind, ist selbst durch etwas anderes bestimmt, und ursprünglich seiner Willkühr nicht unterworfen. Wenn es daher gleich einen freyen Willen hat und durch denselben die Tugend oder die mora-

lische Gesinnung, als den einen Theil des höchsten Gutes, durch sich selbst unabhängig von sinnlichen Bedingungen hervor bringen kann; so kann es doch durch diese moralische Gesinnung selbst die Kräfte der Natur nicht nöthigen, eine seiner Gesinnung angemessene Glückseligkeit, als den andern Theil des höchsten Gutes, hervor zu bringen. Ja, die Kräfte aller endlichen Wesen zusammen genommen, würden nicht zureichen, eine solche Ordnung wirklich zu machen, weil sie doch selbst allesammt von physischen Bedingungen abhängen, und ihnen folglich die ganze Natur nie unterworfen seyn kann. Wenn sich aber doch die Bedingungen der Glückseligkeit allemahl nach der Tugend fügen sollen, so muß die ganze Natur selbst sittlichen Principien unterworfen seyn. Dieses ist aber nur alsdann möglich, daß die hinreichende Ursache der Welt selbst ein moralisches Wesen, d. h. ein Gott ist. Also kann in einem endlichen moralischen Wesen das höchste Gut nicht anders als möglich gedacht werden, als unter der Voraussetzung, daß ein Gott existirt.

§. 167.

Die Erreichung des höchsten Gutes in einem moralischen Sinnenwesen kann nicht anders als möglich gedacht werden, als unter der Voraussetzung, daß seine Persönlichkeit ihrer Existenz nach ewig, d. h. daß es unsterblich sey. Denn in der Zeit ist es unmöglich, das höchste Gut zu erreichen, (§. 127 — 130;) folglich kann ein solches Wesen sich in der Zeit dem höchsten Gute zwar ins unendliche nähern, indem es sich immer moralisch-vollkommner macht; aber es kann das-
selbe

selbe in keinem Zeitpuncte erreichen. Soll es also möglich seyn, daß es dasselbe erreiche, so muß es selbst seiner Persönlichkeit nach von Zeitbedingungen unabhängig, d. h. seiner Existenz nach unendlich oder ewig seyn. Ein vernünftiges Wesen aber, dessen Existenz keine Zeitbedingung zerstören kann, ist unsterblich. Also setzt die Möglichkeit der Erreichung des höchsten Gutes die Unsterblichkeit der moralischen Wesen zum voraus.

§. 168.

Die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes in uns setzt also das höchste Gut außer uns, d. i. die beste Welt, und diese die Existenz des höchsten Gutes selbst in einer Person, d. h. die Gottheit zum voraus. Es kann auch das höchste Gut realiter als ein vollständiges Object nirgends existiren, als bloß in der Gottheit selbst. Denn da die Welt eine Reihe von Begebenheiten in der Zeit ist, und endliche moralische Wesen ebenfalls von Zeitbedingungen abhängig sind; so wird in beyden das höchste Gut nur nach und nach realisirt, und es wird an demselben ins unendliche gewirkt, indem sie sich durch immer wachsende moralische Vollkommenheit dem höchsten Gute immer mehr und mehr nähern, ohne es in irgend einer Zeit vollkommen zu erreichen.

§. 169.

Das moralische Gesetz ist ein subjectiv-hinreichender Grund, die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes in uns für wahr zu halten. Denn dieses gebietet uns unbedingt, das Sittliche für das Absolute zu halten. Dieses könnte es aber nicht seyn, wenn sich nicht alles Uebrige auf

das Sittliche bezöge und durch dasselbe bestimmt wäre, d. h. wenn das höchste Gut nicht wirklich realisiert würde. Wir müßten also offenbar etwas für wahr halten, das doch nicht wahr wäre; welches ungereimt ist. Ob wir also gleich die Realisirung des höchsten Gutes, oder die Möglichkeit der besten Welt, weder aus der Erfahrung, noch a priori aus der theoretischen Einsicht der Natur der Objecte erkennen können; so ist doch das moralische Gesetz, und überhaupt unsre moralische Natur in uns ein subjectiv: hinreichender Grund, die Realisirung desselben als wahr voraus zusetzen, und dieselbe practisch zu glauben. Denn wir müßten sonst, (nach der theoretischen Vernunft,) unsre ganze sittliche Natur als chimärisch aufgeben, welches vermöge des uns innerlich nöthigenden Sittengesetzes unmöglich ist.

§. 170.

Mit der Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes in endlichen moralischen Wesen wird auch die Unsterblichkeit derselben und die Existenz Gottes gesetzt, (S. 164, 165.) Folglich werden wir mit derselben auch beydes annehmen und practisch glauben müssen, ob wir gleich gestehen, daß für keinen dieser Sätze ein theoretischer Beweis möglich ist.

§. 171.

Unsre Vernunft ist also nicht nur vollkommen berechtigt, sondern auch innerlich subjectiv genöthigt, Gott und Unsterblichkeit als die Grundwahrheiten einer moralischen Religion zu glauben. Dieser Glaube stützt sich lediglich auf die klare und unbezweifelte Gewißheit des moralischen Gesetzes, wenn wir dessen For-
derung

derung mit dem, was sonst noch unsre Natur gerechter Weise verlangt, vergleichen, und es lassen sich daher alle bisher gebrauchte Gründe in folgendes Raisonnement zusammen fassen. Das Bewußtseyn der Verbindlichkeit, nach dem moralischen Gesetze zu handeln und sich das höchste Gut zum Ziele des Willens zu setzen, ist gewiß, (S. 125.) Die Vernunft würde sich aber etwas Unmögliches zum Ziele setzen, wenn das höchste Gut selbst etwas Unmögliches wäre. Dieses kann aber die Vernunft unmöglich. Folglich muß sie die einzigen Bedingungen, unter denen sie sich ihr nothwendiges Object als möglich denken kann, als wahr annehmen und bloß glauben, da ihr das Vermögen versagt ist, diese Bedingungen unmittelbar zu erkennen. Nun ist die Existenz Gottes die Bedingung, daß ein höchstes Gut objectiv realisirt werde, und die Unsterblichkeit der moralischen Wesen ist die Bedingung, unter der allein das höchste Gut in uns, subjectiv, erreichbar seyn kann. Folglich liegt der Grund, das Daseyn eines moralischen Gottes und die Unsterblichkeit unsrer Seele für wahr zu halten, in unsrer Vernunft selbst; und da wir keinen höhern Grund haben, einer Sache Glauben beyzumessen, als die Vernunft selbst; so kann gegen die Vernunftmäßigkeit eines solchen Glaubens nichts eingewendet werden.

Anm. Es verdient bemerkt zu werden, daß in Ansehung der Religion vornehmlich die Meinung von je her geherrscht hat, als ob sie vom Willen abhängig sey. Denn auf diese Voraussetzung gründet sich aller Religionshaß, der sonst etwas ganz absurdes seyn würde. Aus dem Bisherigen erhellet nun, daß diese gemeine Vor-

Voraussetzung doch wenigstens einigen Grund in der menschlichen Natur habe.

§. 172.

Durch diesen Begriff Gottes, daß er nämlich die moralische Ursache der Welt und die absolute Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes sey, sind auch alle Verhältnisse genau bestimmt, durch welche derselbe nothwendig gedacht werden muß. Er muß nämlich als die freye und unbeschränkte Causalität des höchsten Gutes, also nach moralischen Ideen, gedacht werden. Eine Causalität nach Ideen wird aber Wille in der allgemeinsten Bedeutung genannt, (§. 16,) und das Vermögen der Ideen ist der Verstand überhaupt. Es wird also die Idee der Gottheit, wenn sie als die freye Ursache des höchsten Gutes bestimmt werden soll, nothwendig durch einen unbedingten und uneingeschränkten Willen und Verstand bestimmt werden müssen.

Anm. So bald wir den Willen und den Verstand unbedingt denken, so kann natürlicher Weise nur der allgemeinste Begriff eines Verstandes und Willens zum Grunde gelegt werden, und wir müssen von allen Eigenschaften abstrahiren, welche die empirische Psychologie von den unsrigen lehrt. Wir denken die Gottheit bloß als Causalität einer durchgängigen moralischen Ordnung überhaupt, ohne die Eigenschaften näher bestimmen zu können, wodurch es ihr möglich ist, eine solche Ursache zu seyn. Aber weil wir doch eine gewisse Art von Causalität in uns kennen lernen, die ähnliche Wirkungen hervor bringt; so muß es allerdings verstattet seyn, dieses unerreichbare Wesen durch den allgemeinsten Begriff derselben, in welchem von allen Einschränkungen abstrahirt wird, zu be-

bestimmen, weil es der einzige mögliche Begriff ist, wie wir ihn nach menschlicher Weise, ohne mystisch und uns selbst unverständlich zu werden, denken können. Aber zugleich ist auch klar, daß unsre theoretische Einsicht in die Natur Gottes hierdurch gar nicht erweitert werde, sondern daß wir dadurch bloß die Möglichkeit, wie alles mit Moralität übereinstimme, denken und auf die Realität derselben überhaupt schließen können. Wie auch ein solches Wesen an sich beschaffen seyn möge, so können wir doch ganz gewiß seyn, daß es sich ein Mensch nicht anders und nicht richtiger als unter jenen Begriffen vorstellen könne, und daß, wenn sich auch unsre Erkenntniß desselben in der Ewigkeit noch so sehr erweiterte, wir doch diese Vorstellungsart, welche wir uns als Menschen unter den Schranken der Critik von ihm machen, niemahls unrichtig finden können. Auch der vollkommenste übermenschliche Verstand, der eine anschauliche Erkenntniß aller Dinge und selbst des Urwesens hätte, müßte einsehen, daß ein Mensch nach seiner Weise sich die Gottheit unter jenen Begriffen ganz richtig vorstellt.

§. 173.

Wenn Gott als die unbedingte Ursache des höchsten Gutes gedacht werden soll, so muß er das höchste Gut 1. hervor bringen wollen, und 2. hervor bringen können. Vermöge des erstern müssen wir seinen Willen als heilig, gerecht und gütig denken. Die Heiligkeit des Willens besteht in der vollkommenen Uebereinstimmung aller seiner Wirkungen mit den sittlichen Principien, in der Unmöglichkeit der Abweichung des Willens von dem sittlichen Ziele. Gerechtigkeit kommt dem Willen zu, in wie fern er Glückseligkeit mit Sittlichkeit proportionirt verbindet.

Die

Güte Gottes besteht in dem Wollen eines allgemeinen Wohlseyns unter sittlichen Schranken. Die Möglichkeit eines solchen Willens und seiner Wirkungen aber erfordert, daß er theils alles wisse oder kenne, um die Bestandtheile des höchsten Gutes bestimmen zu können, theils alles vermöge, um das, wovon er einsieht, daß es das Beste sey, wirklich machen zu können. Es muß ihm also der uneingeschränkste Verstand und unbedingte Macht, Allwissenheit und Allmacht, beygelegt werden. Denn zur Realisirung des höchsten Gutes ist es nicht genug, daß er etwas oder vieles wisse und könne; er muß alles wissen und können. Die Allwissenheit schließt die Allweisheit in sich, d. h. die Einsicht, wie die Dinge am besten zum höchsten Gute zusammen stimmen; und aus seiner Heiligkeit, Allmacht und Allwissenheit fließt seine Seligkeit. Denn diese besteht in dem vollkommensten Bewußtseyn der Uebereinstimmung aller Dinge zu den sittlichen Gesetzen, welches aus jenen Eigenschaften fließt. Gott wird also selbst als das höchste Gut, (S. 132,) oder als ein Wesen gedacht, das das höchste Gut innerlich besitzt, und ein anderes kann auch nicht Ursache der Realisirung des höchsten Guts außer sich seyn.

S. 174.

Denken wir durch ihn die Möglichkeit einer Welt insbesondere, die das objective höchste Gut oder die beste Welt ist, (S. 126;) so müssen wir ihn denken: 1. als Welt schöpfer, d. h. als absolute Ursache der Welt der Materie und Form nach: denn sonst würde

es gar nicht in seiner Gewalt gestanden haben, die Welt nach moralischen Zwecken einzurichten; 2. als moralischen Welterschöpfer, d. h. als einen solchen, der alles ursprünglich sittlichen Principien unterworfen hat; 3. als Weltregierer, der fortfährt, alles in aller Zeit nach sittlichen Gesetzen zu unterhalten; 4. als Belrichter, der Wohl und Weh unter die freyen Wesen nach Proportion der Tugend und des Lasters austheilt.

§. 175.

Aus diesem folgt auch, daß der Begriff der *Vorsehung* mit zu dem moralischen Begriffe von Gott nothwendig gehöre. Denn die göttliche Vorsehung ist nichts anders als diejenige Thätigkeit Gottes, wodurch alle einzelne Begebenheiten in der Welt nach sittlichen Principien geordnet werden, oder überhaupt die moralische Weltregierung.

§. 176.

Wenn nun einmahl der Begriff der Gottheit durch die Moral also bestimmt ist, so werden sich die übrigen metaphysischen und transcendentalen Prädicate der speculativen Vernunft, durch welche ein allerhöchstes Wesen gedacht werden muß, sehr leicht hinzu fügen lassen. Denn 1. muß ein solches Wesen nothwendig frey von allen sinnlichen Einschränkungen und Bedingungen, und doch als der absolute Grund derselben gedacht werden; und 2. muß es durch die bis zum unbedingten erweiterten Kategorien, (Met. §. 615,) bestimmt werden. Denn alles, was als Object von
uns

uns gedacht wird, muß durch die Kategorien gedacht werden.

§. 177.

In letzterer Rücksicht müssen wir die Gottheit denken, nach der Ordnung der Kategorien, (Met. S. 615:)

1. als absolute Allheit, die nicht von Theilen abhängt, also Einheit ist, und doch Alles in sich faßt, als Ein Wesen aller Wesen;
2. als absolute und uneingeschränkte Realität, die den Grund aller Realitäten enthält, als das allerrealste und uneingeschränkste Wesen;
3. als das höchste und in jeder Rücksicht unbedingte Wesen, das also a) eine absolute Substanz, folglich ein einfaches, (nicht von Theilen abhängiges,) Wesen ist; b) das absolute Selbstthätigkeit hat, mithin als ein unbedingt freyes Wesen; und c) als ein Wesen, das mit sich selbst und mit allen Dingen außer ihm in der vollkommensten Harmonie steht;
4. als absolut nothwendiges Wesen, wodurch alle übrige erst möglich sind, d. i. als Urwesen.

§. 178.

Bestimmt man den Begriff bloß negativ durch Wegnehmung aller Schranken, so ergeben sich leicht folgende Prädicate:

Von der durchgängigen moral. Ordnung. 91

1. Er ist unermesslich, so wohl im Raume als in der Zeit, und doch die absolute Ursache aller Gegenstände, die im Raume und in der Zeit erscheinen; also allgegenwärtig und ewig.
2. Seine Realitäten sind ohne Grade, innerlich unendlich.
3. In ihm wechselt nichts, er ist unveränderlich; er braucht keine Zeit, um etwas hervor zu bringen; auf ihn kann nichts einwirken, um seiner Thätigkeit eine andere Richtung zu geben, oder ihr Widerstand zu leisten.
4. Er ist in allen Stücken unabhängig u. s. w.

§. 179.

Der moralische Begriff der Gottheit, (§. 170 — 173,) ist es allein, auf welchen sich eine Religion bauen läßt. Denn Religion ist eine practische Erkenntniß Gottes, d. h. eine solche, die zugleich unsre Handlungen bestimmt. Und wenn die Religion ächt und wahr seyn soll, so muß sie uns zur Moralität oder zur Beobachtung der moralischen Gesetze bewegen. Dieses kann aber keine Religion als eine solche, die Gott selbst durch moralische Begriffe bestimmt, und ihn als das oberste moralische Wesen, als den sittlichen Gesetzgeber, moralischen Weltregierer und Weltrichter vorstellt. Denn es liegt zwar ein hinreichender Grund der Verbindlichkeit in dem Moral-Gesetze selbst, und es ist gar nicht nöthig, sich erst dasselbe als göttliches Gesetz vorzustellen, um seinen Willen durch dasselbe bestimmen zu lassen; daher
auch

auch die Bestimmungsgründe, das Sittengesetz zu befolgen, gar nicht aus der Religion hergenommen werden dürfen. Aber die Religion ist dennoch für unsre Vernunft ein wesentliches Bedürfniß. Denn 1. vermehrt sie unsre Gewißheit von der Realität unsrer moralischen Natur, indem sie die speculative und practische Vernunft mit einander in Harmonie bringt, und der erstern alle Zweifel benimmt; und 2. hilft sie unsre sinnlichen Begierden bezwingen, die sich unaufhörlich gegen die strengen Gebote der Sittlichkeit auflehnen, und durch mancherley Mittel Illusionen hervor zu bringen wissen, wodurch die Wirksamkeit der practischen Gesetze unterbrochen wird. Die Vorstellung eines moralischen Gottes hebt alle Zweifel, als ob den Sinnen bey Beobachtung der Moral: Gesetze zu viel geschehe, auf, und der Begriff eines so erhabenen Gesetzgebers, der zugleich allsehender und unparteyischer Richter ist, setzt die Sinne zugleich in Furcht, und erfüllt sie mit Empfindungen, die zwar schlechte Bestimmungsgründe sittlicher Handlungen seyn würden, aber der practischen Vernunft doch den wichtigen Dienst leisten, daß die Hindernisse, welche ihr von Seiten der Sinnlichkeit entgegen seyn würden, aus dem Wege räumen; welches um so eher mit der wahren Moralität bestehen kann, da die practische Vernunft selbst die Urheberinn jener Begriffe ist, die sie als so wirksame Mittel gebrauchen kann, die ihr lästig werdende Sinnlichkeit einzuschränken. Aber 3. kann man auch durch sie allein die aufgebrauchten Sinne beruhigen und den Schein der Ungerechtigkeit wegschaffen, welche die Sinnlichkeit oft zu drücken scheint, und welche

welche die stärksten Zweifel gegen die Realität des realen Werths der sittlichen Natur erregen.

§. 180.

Die practische Erkenntniß Gottes gründet sich in dessen nicht auf dieses Bedürfniß, sondern auf die moralischen Begriffe. Daß sie Bedürfniß sey, erkennen wir mehr aus der Anthropologie als aus Begriffen a priori. Gesezt also auch, ein Mensch oder ein endliches moralisches Wesen hätte so viele moralische Kraft, daß das Bewußtseyn des Moral-Gesezes allein und unmittelbar im Stande wäre, auch den stärksten sinnlichen Hindernissen Widerstand zu leisten, so daß es also der Religion gar nicht als einer Disciplin für seine Sinnlichkeit bedürfte; so würde es dennoch aus den bisher angeführten Gründen den moralischen Begriff der Gottheit für wahr halten, und also Religion haben.

§. 181.

Die Idee eines moralischen Urwesens, das mit andern sittlichen Wesen in Verbindung steht, führt auf die Idee eines moralischen Reichs oder eines Reiches Gottes, welches nichts anderes ist als eine systematische Verknüpfung aller sittlichen Wesen durch gemeinschaftliche moralische Geseze. In demselben muß Gott als Oberhaupt und Regent gedacht werden, der nicht nach willkührlichen, sondern nach solchen Gesezen regiert, die in der Natur aller sittlichen Wesen gegründet sind, und die sich ein jeder auch selbst giebt. Die moralischen Geseze sind daher zugleich auch göttliche Geseze, und erhalten dadurch zwar keine größere

Ver-

Verbindlichkeit, aber ihr Nachdruck und Erfolg wird dadurch gewiß. In diesem Reiche sind alle sittliche Wesen Glieder, und haben eine gesetzgebende Stimme; die übrigen Dinge sind Mittel, die den Gliedern als absoluten Zwecken unterworfen sind; und der Zweck dieses Reiches kann kein anderer seyn, als das höchste Gut durch dasselbe zu realisiren. Denn der Wille Gottes kann nichts anderes zum Objecte haben, als das höchste Gut; und so wie dasselbe in ihm ist, (als das ursprüngliche höchste Gut;) so wirkt er es auch außer sich, (als das abgeleitete.) Hierdurch ist auch die Verknüpfung aller Mittel und Zwecke in dem Reiche Gottes hinreichend bestimmt.