

LAZARUS BENDAVID'S

VORLESUNGEN

UBER DIE

CRITIK DER PRACTISCHEN VERNUNFT.

(Nebst einer Rede über den Zweck der eriti schon Philosophie , und doppettem Register.)

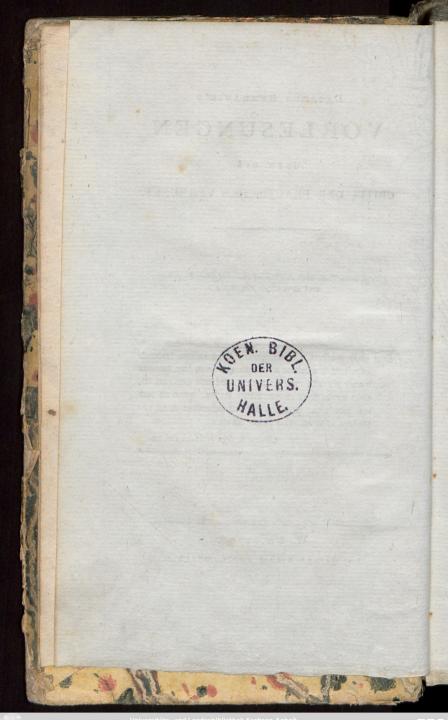
Erat ratio profecta a rerum natura & ad rectum facienda impellens & a delicto avocans: quae non tum denique incipit lex effe cum fcripta eft; fed tum cum orta eft.

Orta autem fimul eft cum mente divina, quam ob rem lex vera atque princeps apta ad jubendum & ad vetandum ratio eft recta fummi Jovis.

Cicero de leg. l. II. c. IV. 10.

1890/91:1013

Wien, 1796.
bey Joseph Stakel und Compagnie,



Vorrede.

Bey der Bearbeitung der Critik der practischen Vernunft habe ich mir das nähmliche
Ziel vorgesetzt, als bey der Bearbeitung der
Critik der reinen Vernunft. Aber hier war
dies Ziel nicht so leicht zu erreichen. Außer
daß keiner meiner Vorgänger das practische
Gesetz so dargestellt hat, als Kant es sich,
meiner Meynung nach, dachte; außer daß
man es gewöhnlich von dem Begriffe der

Menschheit abzuleiten, oder es auf den Satz des Widerspruches zurückzuführen suchte — welche beydes Wege dem geradezu widersprechen, was Kant in der Metaphysik der Sitten lehrt — liegt hier noch eine andere Schwierigkeit im Wege.

Kant, als Erfinder seiner Theorie durfite Sätze anticipiren, die er in der Folge bewies, durfte Wörter als bekannt, Sätze als eingestanden voraussetzen, die der Anfänger weder kennt, noch zugibt. Ueberdiess wollte Er, selbst in der Behandlungsart seines Gegenstandes zeigen, dass er gerade das Wider-spiel des der reinen Vernunft sey.

Das erste zu thun, war mir nicht erlaubt, das letzte nicht möglich. Ich durste nicht s voraussetzen, und musste daher die seine Nebenabsieht fahren lassen, die Kant mit der

Anordnung der Materien bezielte. Daher findet man die Begriffe der p. V. vor der Deduction der Grundfätze; daher vermisst man den Theil der critischen Beleuchtung, der die Methode betrifft.

Diese gleichsam nothwendigen Abänderungen bedürsen weit weniger der Entschuldigung, als die, welche ich, vielleicht eigenmächtig vorgenommen. So habe ich den Ausdruck Achtung vor dem Gesetze vermieden, und ihn stets mit Achtung vor der Person, die das Gesetz ausübt, vertauscht. Ich weiss nicht, ob ich recht sehe; aber alle Personisseirung schadet der Sittenlehre, kann leicht aus ihr ein Spiel der Einbildungskraft machen, und auf Schwärmerey führen.

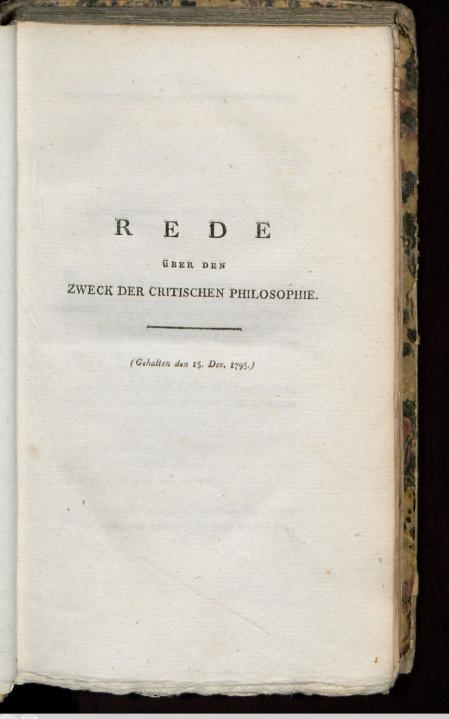
Freylich ift der Ausdruck Unterwerfung unter das Gesetz, den ich beybehielt, nicht)(3 viel besser. Aber von ihm weiss man schon, was er sagen will: übe das Gesetz aus, ohne viel darüber zu klügeln; da hingegen der Begriff Achtung vor dem Gesetze, mich wenig siens, auf den Nebenbegriff einer bloss äufsern Achtung zu leiten scheint.

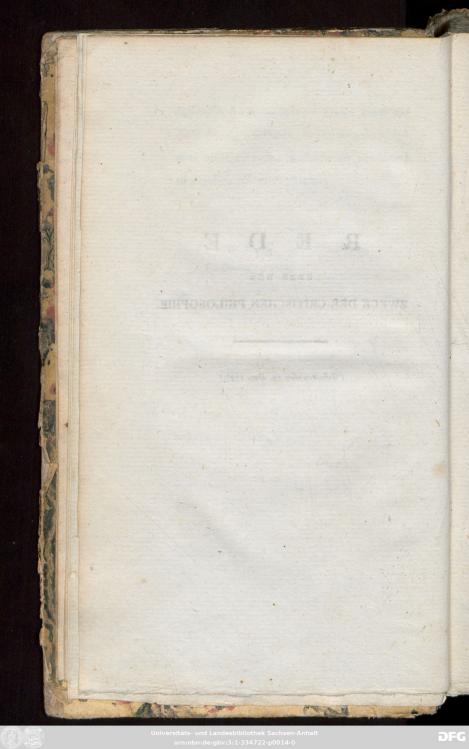
Als System, als festes für sich bestehendes Gebäude, schien es mir auch weder der Strebepseiler der Auctoritäten, noch des Warnungskreuzes (la croix de mauvais augure. Boileau.) der Polemik zu bedürsen; und so blieb der eigentliche litterarische Theil fast ganz weg.

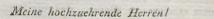
Endlich habe ich auch den Theil der oritischen Beleuchtung nicht aufgenommen, der gewisse Zweisel beantworten soll. Lese die Beantwortung, wer sich diese Einwürse zu machen, im Stande ist, in Kants Werk

(S. 168. feg.) felbst nach, und wenn sie ihn befriedigt, will ich Dank wiffen, wenn er mir seine Gedanken mittheilen will. Ich kann ihm hierin nicht als Wegweiser dienen, da ich die Antwort nicht so völlig zu der meinigen machen kann, um nicht gezwungen zu seyn, mich zwischen Kant und mir selbst gewaltsam durchzudrängen. Für die Welt heifst das freylich als drängte ich mich zwischen einem Elephanten und einem Wurme durch: wo dann der Widerstand, von der einen Seite, nicht sonderlich groß ift. Aber ich , für mich, stehe mir nun einmahl nahe genug, um mich, nicht vergröffert - bey Gott, das geschieht nicht, und jeder, der mich kennt, wird mir diess Zeugniss ablegen - doch in alltäglicher, gewöhnlicher Menschengröße zu sehen, und den Widerstand zu fühlen. Besser also ich stelle etwas gar nicht, denn falsch dar: so dacht' ich: Verarge es mir, wer die Probeschon

bestanden hat : er gehört gewiss unter die Zahl der Auserwählten, zu der zu zählen, ich mich nicht vermesse, und von der verdammt zu werden, ich nicht fürchte. Wien im December 1795 Hello cinas car sient, donn fall in cher; for







Für das Zutrauen, das Sie die Güte haben mir zu schenken, glaube ich Ihnen nicht besser danken zu können, als wenn ich Sie, gleich in der ersten Stunde unserer Zusammenkunft, mit dem Zwecke bekannt mache, wesshalb wir zusammenkommen.

Drey Fragen hat fich wohl jeder Mensch, mehr oder weniger deutlich, ein Mahl in seinem Leben ausgeworfen:

Was kann ich wissen?
Was foll ich thun?
Was darf ich hossen?

Was kann ich wissen? - Was kann ich wissen? ganz was anders, als was weifs ich,

oder was wiffen die Menschen überhaupt? Diese letzte Frage lässt sich nur durch die Erfahrung beantworten, wenn sie gar beantwortlich ist. Man müsste alle Erkenntnis der Menschen von dem einen Ende der Erde bis zum andern sammeln, um ein vollständiges Verzeichnis von dem erhalten zu können, was die Menschen wirklich wissen.

Dass diese Antwort nur für den Augenblick gültig wäre, in dem sie gegeben wird, werden Sie, m. H.! wohl, ohne mein Erinnern, einsehen. In dem zunächst anstossenden Augenblicke kann jemand eine Entdeckung machen, welche die Erkenntniss der Menschen ungemein bereichert, und von der man vorher so wenig wußte, dass man sie nicht einmahl als möglich in das Verzeichniss aufbrachte,

So aber wie die Antwort auf die Frage! was wissen die Menschen? jeden Augenblick abgeändert werden mus; eben so und noch weniger könnte die Frage: was kann der Mensch wissen? allgemein beantwortet werden, sollte bloss die Erfahrung uns zu dieser Antwort führen. Was kann der Mensch wissen, heist, was ist ihm zu wissen möglich? Hierin, auf die Einsicht dieser Möglichkeit, kann uns die

Erfahrung gar nicht leiten. Wenn wir auch gleich erfahren, was die Menschen wissen; so ist doch dadurch noch bey weitem nicht bestimmt, was sie wissen können. Wie wollen wir aus dem, was die Gegenwart gebährt erfahren, womit die Zukunft schwanger geht; wie erfahren aus dem was jetzt nicht ist, dass es auch nie feyn werde? Kästner und Kant scheinen uns, in ihren Fächern, den höchsten Grad menschlicher Erkenntnis erreicht zu haben; aber jeder von uns fieht wohl leicht ein, dass diess gar keinen Maassftab für die Männer der Zukunft enthält. Der Fortschritt der menschlichen Ausbildung lässt sogar vermuthen, dass auf die Schultern dieser Riesen, Zwerge oder Riesen, gleichviel! steigen, und weiter sehen werden, als sie beyde.

Wenn also unsere Frage: was kann der Mensch wissen, beantwortet werden muß, sehen wir schon so viel ein, dass sie nicht aus der Erfahrung beantwortet werden könne.

Wenn sie mus, Mus sie denn? Diess scheint vorauszusetzen, das wir schon von dem Satze überzeugt sind; der Mensch könne einiges wissen, und einiges nicht wissen; und nun fragen wir nur: was kann er wissen; und was nicht; fragen; wie weit reicht die Grenze seines Er.

kenntnisvermögens? Aber werberechtigt uns zu dieser Voraussetzung? vielleicht gibt es gar keine Grenze der menschlichen Erkenntnis, vielleicht ist der Mensch im Stande, alles zu wissen?

Diese letzte Vermuthung scheint sogar durch die Mathematik bestätigt zu werden. Es muss jedem von uns sonderbar vorkommen, wenn man die Frage auswersen wollte: wie weit kann es ein Mensch in der Mathematik bringen? Man wird antworten: das lasse sich gar nicht bestim, men; und daher wird man vielleicht schliessen, dass sich auch unsere Frage gar nicht beantworten lasse.

Allein, so wahr es auch ist, dass der Fortschritt in der Mathematik den die Menschen zu machen im Stande sind, gar nicht voraus bestimmt werden kann; so wahr ist es doch von der andern Seite, dass selbst diese Wissenschaft eine Grenze habe, über die hinaus der beste Kopf, mit bloss mathematischen Sätzen, nichts ausrichten wird.

Denn sehen Sie, m. H. der Mathematiker beschäftigt sich das Verhältniss derjenigen Grössen gegen einander zu bestimmen, deren Daseyn ihm schon gegeben ist: wenn ihm Linien, dem Dafeyn nach, gegeben sind, lehrt er, wie sie sich gegen einander verhalten müssen, um ein Dreyeck u. d. gl. daraus zu bilden; wenn ihm der Mond und dessen Bewegung gegeben ist, lehrt er, wie diese Bewegung sich gegen jede andere, ebenfalls gegebne Bewegung, verhalte, und so in allen Fällen. So weit also, nur über die Erkenntnis vom Verhältniss der Größen, erstreckt sich das Gebieth des Mathematikers, diess allein kann er, mit Hülse der Mathematik wissen, und diess allein liegt innerhalb der Grenze seiner Wissenschaft. Vom Daseyn der Größen etwas zu behaupten, massen sich die Rechnungen eines Eulers und La Granges nicht an.

Alfo! Was kaun der Mensch als Mathematiker wissen? Diese Frage hätte schon ihre Antwort. Alles, was auf das Verhältnis der Größen Bezug hat; nicht das Mindeste, was ihre anderweitigen Eigenschaften, wodurch wir von ihrem Daseyn übersührt werden, betrifft.

Die Philosophie scheint weiter zu gehen, als die Mathematik: sie will auch über das Dafeyn der Dinge entscheiden. Ihre beyden Sätze, der Satz des Widerspruches und Einstimmung, sollen uns belehren, was wahr ist und was falsch ist. Das ist wahr, fagt die Logik,

was nach dem Satze der Einstimmung gedacht wird; das ist falsch, was einen Widerspruch enthält.

Die Philosophie erkennt demnach ihre Aussprüche für Gesetze des Daseyns der Dinge; sie glaubt, dass die Dinge so oder anders sind, weil sie sich dieselbe so oder anders denkt.

Wäre diess im strengsten Sinne des Wortes wahr, existirte alles wirklich fo wie wir es denken, fobald nur kein Widerspruch im Denken begangen wird; so hätte die Philosophie gar keine Grenze: der Mensch könnte Alles wiffen. Wodurch sollte diess Wiffen eingeschränkt werden? Der Mathematik beschrieb die Philofophie ihre Grenze, indem sie zeigte, das Gebieth dieser Wissenschaft erstrecke sich nicht auf das Dafeyn der Dinge. Aber wenn die Philosophie auch das Daseyn der Dinge umfasst, und alles ohne Widerspruch Gedachte, schon durch diese Denkbarkeit sein Daseyn erhalten soll; so kann das Gebieth der Weltweisheit keine Grenze haben, muß es sich ins Unendliche erstrecken. Eben so wenig als es sich in der Mathematik angeben lässt, wie weit der Mensch es in der Einsicht von dem Verhältnisse der Größsen bringen werde, indem hier wirklich ein unbegrenztes Feld zu übersehen vor ihm liegt; eben so wenig scheint es sich von der Einsicht in das Daseyn der Dinge durch logische Schlüsse, ausmachen zu lassen, wie weit sie gehen werde, oder könne?

Und doch werden Sie m. H. diese letzte Behauptung zuzugeben fich sehr sträuben. Die tägliche Erfahrung liefert Ihnen Beyspiele genug, wodurch der Satz widerlegt werden kann: dass eine Sache, die ohne Widerspruch gedacht wird, desshalb schon Daseyn erhalte, weil sie richtig zusammengedacht worden. Nur eins unter vielen zu wählen, erzähle man Ihnen von einem Menschen z. B. verschiedene Handlungen die seinen Character genau bezeichenen, beschreibe Ihnen seinen Körperbau, seine Gesichtszüge, alles aufs Deutlichste, dass Sie sich nun den Menschen, wie wenn er vor Ihnen stände, denken. Sie haben jeden Widerspruch bey dieser Zusammensetzung vermieden. Haben sie ihm dadurch Existenz gegeben? Gewiss nicht: jeder Held aus einem gut geschriebenen Romane, die Grandisone und Rendoms müsten auf eben diese Weise existiren.

Nicht eher existirt dieser Mensch wirklich für Sie, m. H. als bis Sie ihn auf irgend eine

a 5

Art in Erfahrung bringen können: es sey nun dass Sie ihn selbst gesehen, oder jemand Ihnen in vollem Ernst versichert, (offenbart) dass er ihn gesehen.

Das blosse, selbst von Widerspruch entblösste Denken, gibt dem Menschen also noch kein Daseyn: es muss noch etwas zum Denken hinzukommen, ehe wir überzeugt seyn können, dass der gedachte Mensch, auch ein existirender Mensch sey; und zwar muss, in unserm Falle, zu dem von Widerspruch entblössten Gedanken, noch die Erfahrung, oder die Möglichkeit der Erfahrung hinzukommen, ehe wir behaupten können, dass wir vom Daseyn des gedachten Menschen überzeugt sind. Wie aber, wenn das nun stets der Fall wäre, wenn wir nichts eher von dem Daseyn einer Sache wissen könnten, als bis sie in Erfahrung gebracht werden kann?

Nun werden Sie m. H. unsere erste Frage hossentlich versiehen. Was kann der Mensch wissen, heisst: ist es nothwendig, dass wir zur Ueberzeugung vom Daseyn einer Sache stets an der Hand der — wenn auch nicht eigenen — Ersahrung gehen müssen; oder können wir bey manchen Sachen die Möglichkeit der Ersahrung

entbehren, und uns vom Dafeyn derfelben durch bloß schulgerechte Schlüße überzeugen. Mit andern Worten: Ist die Grenze menschlicher Erkenntnis über das Daseyn der Dinge, durch die Möglichkeit der Erfahrung gesteckt; oder reicht unsere Logik über die Erfahrung hinaus, und belehrt sie uns über der Sachen Daseyn, wenn auch weder wir, noch andere sie je in Erfahrung gebracht hätten?

* *

Fast eine ähnliche Bewandnis hat es mit unserer zweyten Frage: Was foll ich thun? — Auch hier wird nicht gefragt: was thun die Menschen? noch: was können sie thun; sondern: was soll der Mensch thun? Auf die ersten, hier nicht gemeynten Fragen, möchte wohl die Antwort seyn: Gutes und Böses, je nachdem es kommt. Der seinen Nebenmenschen beeinträchtigt, begeht eine böse Handlung; der ihn unterstützt eine gute. Beydes geschieht in der Welt; und zu beyden Handlungen haben die Menschen die Fähigkeit — die Handlung sowohl, als das Gegentheil können die Menschen thun.

Sonderbar aber doch ist es, dass diese so einfache Antwort auf die beyden erwähnten Fragen, schon die Beantwortung unserer ersten Frage: was foll nähmlich der Mensch thun? stillschweigend voraussetzt. Sobald wir sagen: die Beeinträchtigung eines Menschen sey eine böse That, die Unterstützung eines Menschen eine gute, müssen wir doch wissen, was gut und was bose sey, mussen wissen, dass er das eine thun, das andere unterlassen foll, und müssen daher schon im Besitze der Antwort auf die Frage feyn: was foll der Mensch thun? Denn die Ausdrücke einer guten oder bösen Handlung, heissen doch nichts anders, als dass der Mensch die erste thun foll, die andere unterlassen soll: und da entsteht nun die Frage: woher wissen wir was der Mensch thun foll, um diess gut, jenes böse zu nennen?

Aus der Erfahrung wird man vielleicht glauben. Wenn man nähmlich die heilfamen oder schädlichen Folgen einer Handlung hat kennen lernen; so wird sie von uns auch, im ersten Falle, für gut, im zweyten für böse erkannt werden; so etwa, wie der Arzt eine Speise aus ihren Folgen beurtheilt, und die eine gut, die andere böse heist, wenn die erste leicht, die andere schwer zu verdauen ist.

Allein eine kleine Betrachtung wird Sie m. H. fehr bald überführen, dass die Erfahrung uns hierin gar nicht zur Führerinn dienen könne, und dass wir Handlungen mit dem Nahmen gut oder bose belegen, ohne auf die Folgen zu sehen, die aus ihnen entspringen. Cajus läugnet z. B. ein Depositum ab, das ihm Titius anvertraut hat; läugnet es ab, ohne dass ihn dieser vor Gericht forderte - denn er hat nicht das mindeste aufzuweisen - noch davon Tprechen könnte, wenn er fich nicht selbst, wegen seiner Unvorsichtigkeit, lächerlich machen, oder wohl gar für einen Verläumder gehalten werden wollte. Denn Cajus stand stets in dem Rufe der Redlichkeit, und beweiset fich, durch das geraubte Gut, als ein sehr wohlthätiger Mann. Für Cajus hat die Handlung die besten Folgen gehabt; und doch wird jeder von uns einsehen dass fie bose fey.

Glauben Sie nicht, m. H. Ihre Meynung dadurch vertheidigen zu können, dass Sie sagen: wir nennen nur die Handlung gut, die für alle Menschen erspriessliche Folgen hat; und hier leidet wenigstens Cajus. Aber unter alle Menschen gehört auch gewiss der, der eine Handlung begeht; und wie viele Beyspiele zeigen nicht, dass der Mensch für Wohlthaten Undank einerndten, und gute Handlungen mit dem Leben

bülsen musste. Herzog Leopold von Braunschweig sieht eine arme Bauernfamilie unter den Wellen fast begraben. Geübte Schiffer wagen es nicht ihr Leben der reissenden Oder anzuverztrauen; nur Er besteigt den schwankenden Naschen mit den Worten: ich bin ein Mensch wie sie! eilt zu ihrer Rettung, will — aber nein! der Kahn stürzt um, und der Edle wird von den Fluthen verschlungen. Traurige Folge! Die That bleibt doch gut.

Ueberdies würde eine Handlung, wenn ihre Güte stets nach den Folgen berechnet werden müsste, zweydeutig, weder gut noch böse seyn, sobald deren Folgen für eben so viele Menschen ersprieslich, als nachtheilig sind: nur das Uebergewicht könnte entscheiden, und für je mehr Menschen die Handlung vortheilhaft ist, je bester würde sie auch seyn.

Aber wie schwankend, und unbestimmt, unzulänglich und ungewis wäre dies Mittel zur Erkenntniss der guten oder bösen Handlung; wir müsten die Stimmen der ganzen Menschheit sammeln, müsten die ganze Reihe der zukünstigen Erdbewohner vor Augen haben, und überzählen, welche Folgen eine Handlung auf die Nachkommenschaft hat, ehe wir entscheiden

könnten, ob sie gut, gleichgültig, oder bose sey. Denn sollen schon einmahl die Folgen in Anschlag gebracht werden, wer berechtigt uns nur die Wirkung zu berechnen, die die Handlung auf die nächsten Menschen um uns her hat? Der Mensch müste fich dann zum Weltbürger erheben, und nur zitternd seine Schritte thun, da nur das Auge des Allwissenden den Einflus fieht, den sie auf die Zukunft haben. Was Tausende meiner gleichzeitigen Mitmenschen beglückt. kann die Grundlage zum Unglücke von Millionen der spätern Generation werden; und nicht selten, so lehrt die Geschichte, erwuchs der Nachkommenschaft Heil und Seegen aus Thaten, vor denen die Zeitgenossen mit Abscheu zurück. bebten.

Selbst der gemeine Menschenverstand lehrt uns schon, dass wir keine That nach ihren Folgen gut oder böse nennen. Setzen wir ein Räuber ermorde einen Menschen, von dem es in dem Buche des Schicksals geschrieben sieht, dass sein Leben für Welt und Nachwelt eine wahre Geisel geworden wäre. Der Mörder hat uns von einem großen Unglücke befreyet. Hat er aber eine gute That begangen? Nützlich war sie, das läugnet kein Mensch; aber war sie gut?

Was hilft's uns mit Sophistereyen betäuben zu wollen! jedermann weiß,, nicht die Gabe; nur der Wille macht den Geber; " und so auch allgemein: nicht die That und deren Folgen, sondern der Wille, nach welchem sie vollbracht wird, erwirbt ihr den Nahmen einer guten oder bösen Handlung.

Aber nun werden Sie wohl leicht begreifen, m. H., wie wenig uns die Erfahrung zum Probierstein des guten oder bösen Willens dienen könne. Ausser der gänzlichen Unmöglichkeit den Willen anderer, bey einer geschehen en That, früher als die That selbst zu erfahren, ausser der Nothwendigkeit also, in die wir dadurch versetzt werden, den Willen durch die That, nicht die That durch den Willen zu beurtheilen, ausser diesem, liegt noch eine andere Schwierigkeit hierin.

Wenn auch die Handlung gar nicht zu Stande kommt, ist nun, da ihre Güte oder Bosheit auf den Willen ankommt nach dem sie unternommen ward, ist nun, sag' ich, der Wille selbst der Beurtheilung unterworfen, wird nun der Wille gut seyn, der auf gewisse Handlungen zielt, ein anderer böse seyn, der entgegengesetzte Handlungen wirklich zu machen begehrt. Welches Maass

Maass aber haben wir die Güte oder Bosheit des Willens zu ermessen?

Der Wille geht der That zuvor: sie soll erst durch ihn ihr Daseyn erhalten. Was soll der Mensch thun? welchen Willen darf ich in Thätigkeit übergehen lassen, und welchen muß ich unterdrücken?

Von welchem weiten Umfange diese Frage fey, wird Ihnen, m. H. wohl von felbst einleuchten. Denn ließe sie sich nicht beantworten, ließe fich keine, von der Erfahrung unabhängige Regel festsetzen, nach welcher diese Handlung gewollt werden darf, jene nicht gewollt werden darf; so liesse sich auch nicht das kleinste positive Gesetz geben, das nicht fürchten müste, alle Augenblicke mit Füssen getreten zu werden. Nehmen wir das positive Gesetz: du sollst nicht stehlen zum Beyspiel. - Wachte nicht in dem Gemüthe des Menschen ein Richter, der den Willen zur Verletzung des Eigenthums eines andern verdammte; so würde man sich nur durch die Furcht vor Strafe von diesem Verbrechen abhalten lassen; und jeder, der schlau und glücklich genug wäre, um der Strafe zu entgehen, würde diefs Gesetz übertreten.

Ich weiß was Sie denken, m. H. Sie werden fagen: der bessere Mensch werde nichts thun, wodurch der Nebenmensch gekränkt wird, werde daher auch nie das Eigenthum des andern angreisen, selbst wenn gar keine, weder göttliche noch menschliche Strase darauf stände. Das Gesetz sey nur für den gemeinen Mann, u. d. gl.

Aber wahrlich m. H. Sie räumen mir durch diesen Einwurf alles ein, was ich will. Der bessere Mensch, sagen Sie, wird eine solche Handlung, auch ohne verbiethendes Gesetz, nicht ausüben. Aber warum nicht? Ist sie etwa der physischen Natur des Menschen zuwider, kann er das Eigenthum des andern eben so wenig mit fich verbinden, als Gift mit seinem Magen? wäre etwa die Zerstörung seiner Maschine nothwendige Folge dieser That? Onein! Sie sagen selbst, dass der gemeine, ungebildete Mensch sie begehen würde, wenn es nicht verboten wäre. Der physischen Natur des Menschen ift sie also nicht zuwider; und doch behaupten Sie, der bessere Mensch würde sie nicht begehen? warum uicht? weil er weiss, was er thun soll, weil er überzeugt ist, dass das positive Gesetz ihm nur eine Handlung zu unterlassen besiehlt, von der ihm seine Vernunft gesagt hat, dass er

sie unterlassen soll, und deren Besehle er besolgen muss, wenn er auf den Titel Mensch Ansprüche machen will.

Dem kleinsten positiven Gesetze geht daher stets irgend eine Regel vorher, die, an und für sich, dem vernünstigen Menschen zur Richtschnur dient, aus der das positive Gesetz selbsterst entspringt, und die ihm zeigt das soll er thun, das soll er unterlassen. Welches ist diese Regel? was soll ich thun?

Wir kommen nun zu unserer dritten Frage: Was darf ich hossen?

Hoffnung, wie dieser Ausdruck im gemeinen Leben genommen wird, besteht wohl lediglich aus Neugierde und Selbstliebe. Wenn wir angefangen haben, das Schicksal irgend eines, sey es auch eines erdichteten Menschen zum Theil kennen zu lernen, sind wir begierig die Katastrophe, das Ende seines Schicksals zu ersahren. Dieser Blick in die Zukunft, den wir zu erlangen wünschen, verwan-

delt fich, wenn er auf unser, oder einer uns interessirenden Persons Schicksal Bezug hat, in Hoffnung: wir wünschen das Ende unseres Lebenslaufs zu kennen; aber da wir auch zugleich wollen, dass diess Ende für uns angenehm seyn soll, wiegen wir uns mit dem Troste ein, dass es so seyn werde, wie wir wollen.

Dass Neugierde, oder wenn Ihnen das Wort nicht passend genug scheint, dass Wissbegierde einen Bestandtheil der Hossung ausmache, werden Sie wohl zugeben, m. H. wenn Sie in ihr eignes Herz greisen, und sich selbst zu Rathe ziehen wollen. In der That sobald wir uns in einer mislichen Lage besinden, aus der wir bestreyet zu werden hossen, fragen wir uns gleichsam selbst: wie wird das ausgehen? Aber auch sogleich geben wir uns die Antwort: es wird noch alles gut gehen. Die Wissbegierde sost uns die Frage, und die Voraussetzung, dass das Ende unseres Schicksals für uns angenehm ausfallen müsse, die Antwort ein.

Merkwürdig ist es, dass der Sprachgebrauch schon zweyerley Hoffnung kennt, und die eitele Hoffnung von der gegründeten, genau unterscheidet. Dass ein Mensch, der sich als Rechtsgelehrter rühmlich ausgezeichnet hat, sich

Hoffnung macht, durch seine Kenntnisse, als Professor der Rechte angestellt zu werden, wird jeder als gegründete Hoffnung gelten lassen; wenn er aber glaubte dadurch dereinst als erster Leibarzt zu glänzen, würde man seine Hoffnung als eitel verlachen. Worauf gründet sich dieser Unterschied? wäre zur Hoffnung nichts als Wisbegierde über das Ende unseres Schicksals, und die Lust an dem glücklichen Ende desselben erforderlich, warum könnten wir nicht alles hoffen? Jede Möglichkeit in der Folge glücklich zu seyn, könnte ein Gegenstand unserer Hoffnung werden: keine wäre eitele, jede gegründete Hoffnung.

Aber nein! Das wodurch? kommt mit in Anschlag. Wir sind uns bewusst, dass wir erst etwas thun müssen, ehe das Glück, das wir wollen, erfolgen kann: unsere Handlungen müssen den Grund abgeben, damit das Glück als Wirkung entsiehen soll; und ist daher die Bedingung erfüllt, haben wir gethan, was wir sollen, so ist auch unsere Hossnung gegründet, im entgegengesetzten Falle, ist sie eitel.

Sie sehen also, meine Herren! das gegründete Hoffnung aus drey Bestandtheilen zusammen gesetztist: Erstlich, aus der Begierde unser Schicksal zu erkennen; zweytens aus der Lust an unserer Glückseligkeit; und drittens, aus dem Bewussteyn, dass die Handlung, die wirthun, den Grund enthalte zu dem glücklichen Schicksale, von dem wir gern wissen möchten, ob es uns werde zu Theil werden, oder nicht.

Soll daher eine Hoffnung nicht eitel seyn, soll der Mensch nicht jeden aussteigenden Wunsch für eine gegründete Hoffnung halten; so muß er sich drey Fragen beantworten:

1° Kann ich etwas von dem wiffen, was in der Zukunft geschehen wird?

Denn wenn ihm diess ausdrücklich versagt wäre, warum plagt'er sich vergebens sein Schicksfal zu erforschen. Sein Blick wird durch die Gegenwart beschränkt, mit den Augen des Verstandes kann er nur was hinter ihm liegt, nur in die Vergangenheit sehen — die Aussicht in die Zukunst ist in Nacht gehüllt, sein Blick durchdringt sie nicht.

zo Ist es nothwendig dass ich glücklich werde?

Wäre es nicht nothwendig, daß der Mensch einst — hienieden, oder jenseits des Grabes glücklich werden müßte, was berechtigte ihn je ein besteres Schicksal zu hoffen. Er ist unglücklich; immerhin! er kann es vielleicht ewig seyn. Wer sagt ihm, daß das Ziel seiner Wünsche einst stehen bleiben wird, um sich von ihm erreichen zu lassen; vielleicht wird es ihn stets sliehen, und um desto schneller, je länger er ihm nachläust?

3° Was foll ich thun, um glücklich zu werden?

Das Bewusstseyn, dass etwas geschehen muss, ehe man berechtigt ist, nach Glückseligkeit zu hoffen, das Bewusstseyn, dass nicht allen Menschen jede Art von Wunsch gewährt werden könne, diess Bewusstseyn, das jedem Menschen beywohnt, macht die Beantwortung dieser Frage zur unumgänglichen Nothwendigkeit. Brauchte der Mensch gar keine Bedingung zu erfüllen, um glücklich zu seyn, so dürste er alles hossen; und wüsste er nicht, wel-

ches diese Bedingungen sind, die er erfüllen muss ehe er Glückseligkeit hoffen darf; so würde er auch nicht berechtigt seyn zu hoffen. Es wäre entweder alles oder nichts gegründete Hoffnung.

Wie Sie schen, m. H. kommen in der Frage: was darf ich hossen? zwey Stücke vor, von denen wir schon vorhin gesprochen. Kann ich etwas von der Zukunft wissen? ist nur ein besonderer Fall von der allgemeinen Frage: was kann ich wissen? Ist nur diese erst beantwortet, lässt es sich ausmachen, was wir wissen können; so wird es sich wohl von selbst ergeben, ob wir etwas von der Zukunft wissen können.

Eben so ist die Frage: was soll ich thun, um glücklich zu werden? nur ein besonderer Fall von der allgemeinen: was soll ich thun? Denn das, was ich zur Erreichung der Glückseligkeit thun mus, kann nicht von dem versschieden seyn, was ich überhaupt thun soll.

Die einzige Frage: muß ich einst glücklich werden? ist neu, und kommt der Frage: was darf ich hossen? als eigenthümlicher Bestandtheil zu. Sie verbindet gleichsam die beyden ersten: wenn ich thu, was ich soll um des Glückes würdig zu seyn, werde ich auch dann wissen, dass ich glücklich seyn werde.

Erfahrung kann uns hierüber keinen Aufschluss geben. Sie kann uns nicht lehren, was wir wissen können, nicht lehren, was wir thun sollen, und daher auch nicht die Antwort der aus der Verbindung beyder entstandenen dritten Frage: was darf ich hossen?

Viele Weltweise, die man Empiriker nennt, glaubten die Antwort auf unsere drey Fragen in der Erfahrung suchen zu müssen, und sinden zu können. Sie haben sich geirrt, wie wir gesehen.

and the second of the second o

Viele Weltweise, die man Dogmatiker nennt, glaubten der Erfahrung gar nicht zu bedürsen, und die Fragen doch beantworten zu können. Sie glaubten, vorzüglich in Betreff der ersten Frage: was kann ich wissen? aus den Gesetzen der Vernunst darthun zu können, dass das Wissen des Menschen ohne Schranken sey, dass man nur richtig schließen, nur den Vorschriften der Logik treu nachleben müsste, um von allem, was die menschliche Wissbegierde sich je als Frage aufwirft, eine überzeugende Antwort zu erhalten, und dass man daher schon durch Schlüße einem Wesen Daseyn gebe, selbst dann, wenn uns weder Geschichte noch Tradition das Daseyn desselben gelehrt hätte.

Man schloss richtig, man beobachtete richtig, man zog hier die Logik, dort die Erfahrung zu Rathe, in der äusserlichen Behandlung ging nicht der kleinste Fehler vor; und doch — sonderbar genug! — blieben dem Denker seine Fragen unbeantwortet.

Er freuete sich über den Scharssinn, den Beobachtungsgeist der Männer, die sie zu beantworten strebten, freuete sich über die Kraft des Menschen, die ein Gebäude von Schlüßen aufführte, dessen Spitze in das Heiligthum des Himmels drang — freuete sich von der einen Seite; aber beklagte von der andern die Leere, die er empfand: — denn seine Fragen waren nicht beantwortet,

Schon verzweiselte er je seine Fragen beantwortet zu sehen: vollkommener Skepticismus bemeisterte sich seiner Scele; und um des traurigen Gemüthszustandes der Zweifelssucht sich zu entschlagen, ergriss er jedes, noch so sonderbare Mittel, das man ihm anbot.

Auf welche Abwege ließ er fich führen, welchen Kampf mit sich selbst bestand er gern, um sich nur dem Heiligthume zu nähern, worin er das Wichtigste zu sinden glaubte, das den Menschen angeht. Bald begleitete er den Id ealisten in Regionen, wo nur Geister ohne Körper wandeln; bald den Materialisten in eine Werkstatt, wo seelenlose Körper maschinenartig wirken, und bald hörte er dem Egoisten, der ihm sein eigenes Daseyn abläugnete, mit Wohlgesallen zu, weil er ihm, durch den Verzicht auf sein eignes Daseyn, zu beweisen versprach, dass er unsterblich sey, dass er tugendhaft seyn müße, dass ein Gott existire.

Woher kam diess? — Der Grund dieses glänzenden Gebäudes war nicht untersucht; man wähnte, dass, ohne Erfahrung und Glaube, schon durch Schlüsse jedem Dinge Daseyn verschafft werden könne, und nun kam es freylich

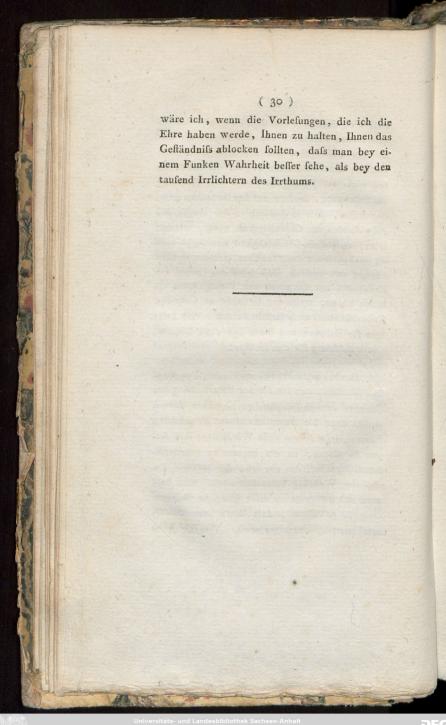
nur darauf an, wie man diese Schlüsse machen sollte.

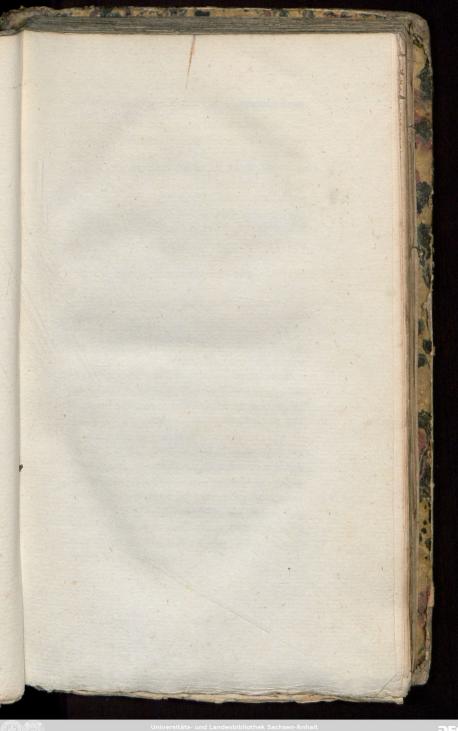
Imanuel Kant, untersuchte durch funfzehn Jahre den Grund aller bisherigen Systeme, und fand, dass es dem Menschen nicht vergönnt sey, das Daseyn des kleinsten Wurmes durch blosse Schlüße zu bewirken: nur dann erst, wenn eigne Erfahrung, oder die Geschichte ihn über das Daseyn einer Sache belehrt, kann er dessen Eigenschaften durch Schlüße entdecken, nur dann wissen, dass es da sey.

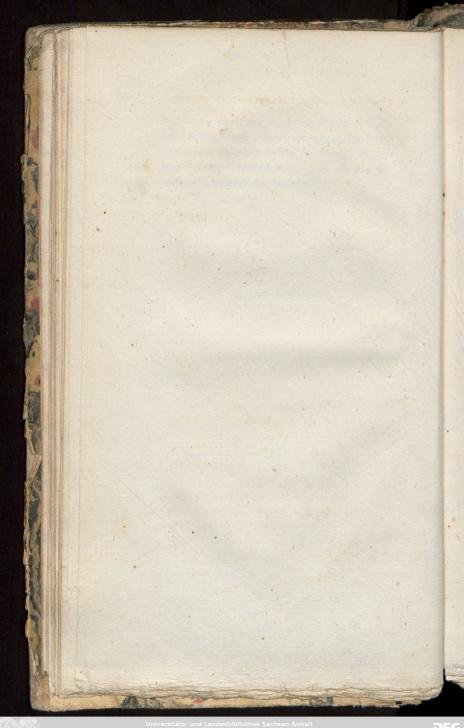
Aber diese Untersuchung bedurste einer Prüfung der Vernunst selbst; es mußten den Anmassungen der Vernunst selbst, ihre Grenze gezogen werden, wenn sie den Menschen nicht abermahls in jene Irrgänge unwillkührlich mit sich fortreissen, wenn der grillenhafte Idealist, der gefährliche Skepticist, und der kühne Dogmatist gutwillig einräumen sollen, dass sie gesehlt haben.

Darauf lehrt nun dieser Weltweise, dass wenn Gott uns nicht die Gnade erzeigt hätte, sein Daseyn uns zu offenbaren, wir es nie durch Schlüsse unserer schwachen Vernunft bis zur völligen Gewissheit herausbringen könnten; lehrt, dass wir, durch die von dem ewigen Wesen uns verliehenen Vernunft, den Allschöpfer als den heiligen Gesetzgeber der Moralität betrachten müssen; lehrt, dass die Tugend des Menschen fich nicht auf Furcht vor Strafe oder Hoffnung zur Belohnung, sondern auf den Gedanken gründen müsse, dass er dadurch in den Augen des Allwissenden der Glückseligkeit würdig werde; lehrt, dass diese Glückseligkeit nur durch eine ewige Fortdauer des Menschen erreicht werden könne; und endlich, dass selbst das Gefühl des Erhabenen nur dann uns mit Wohlgefallen erfüllen könne, wenn der Gedanke an Gott und Unsterblichkeit diess Gefühl belebt. Wie heilsam für Religion und Staat sind diese Lehren, wie wohlthätig für den Denker!

Dunkel wird Ihnen, m. H. der Weg freylich scheinen, den ich Sie zur Untersuchung des Grundes der philosophischen Gebäude führen muss; denn Sie treten aus einem grenzenlosen Raume, in welchem viele Windlichter ihre Augen blendeten, in ein begrenztes unterirrdisches Gewölbe, das nur von der einzigen Fackel der Wahrheit beleuchtet wird. Aber bald wird sich ihr Auge an diese schwache Beleuchtung so gewöhnen, dass Ihnen jener Schimmer unerträglich fallen muss. Wie glücklich









VORLESUNGEN

über die

CRITIK DER PRACTISCHEN VERNUNFT.

ERSTE VORLESUNG.

Hely der Meile, and orac I haubeifer week

(Zweck des Werkes.)

1. Willen heißt das Vermögen des Menschen sich selbst zum Handeln zu bestimmen; und Wollen, die wirklich gewordene Willensbestimmung. So will jemand wohlthätig seyn, wenn er sich zu Handlungen der Wohlthätigkeit bestimmt.

2. Wenn jemand irgend einen Gegenftand durch die Willensbestimmung wirklich
zu machen begehrt, wie wenn, in unserm
Falle, jemand desshalb wohlthätig seyn wollte, um das Wohl seiner Mitmenschen zu befördern, und ihrer Noth abzuhelsen; so heisst
der begehrte Gegenstand der Zweck der
Willensbestimmung.

A

3. Das aber, wodurch die Handlung wirklich werden kann, die den begehrten Zweck (2) hervorbringen foll, heißt das Mittel dazu. Durch Willen, Reichthum, Ansehen u. s. w. wird die Wohlthätigkeit möglich.

4. In so fern der Grund zur Willensbeflimmung subjectiv, von einem Gefühl hergenommen ist, heist er Triebfeder; er heist
aber Beweggrund, in so fern er objectiv,
und von einem, sich nicht auf uns beziehenden Gegenstand hergenommen ist. Wenn man
sich der Noth anderer abzuhelsen aus Mitleiden bestimmt, so ist das Mitleiden die Triebseder, und der Gedanke, dass durch die
Wohlthätigkeit der Noth des Mitmenschen abgeholsen wird, der Beweggrund zur Willensbestimmung.

5. Da der Wille stets das Mittel zu einem. Zwecke ist; (3) so beruht die Willensbestimmung auf der Einsicht in den Zusammenhang, der sich zwischen dem Mittel und dem Zwecke vorsindet. Folglich ist sie ein Werk der Vernunft.

6. Dass der begehrte Zweck erreicht werde, ist nicht nothwendig zur Willensbestimmung: die Erreichung hängt größtentheils von äussern Umständen ab, die nicht stets in unserer Macht stehen. Aber, wenn nur bey der Willensbestimmung auf diesen Zweck hin-

geschen ward, war er schon ein Grund zu derselben, war also ein Beweggrund. (4)

7. Der Zweck, als Beweggrund gedacht, (6) mus, auf irgend eine Art, auf mich bezogen werden können. Denn wenn er in gar keiner Verbindung mit mir stände, könnte er auch die Willensbestimmung, als eine Veränderung in mir, nicht hervorbringen. Nun heist aber der Bezug, in dem ich zu einem äustern Gegenstand stehe, ein Bedürfniss; und jedes Bedürfniss gründet sich auf mein Gefühl. Daher setzt ein Zweck, in so ferner als Beweggrund dienen soll, noch überdiess etwas Subjectives, eine Triebseder (4) voraus.

8. Ohne noch zu wissen, was eine moralische Handlung sey, lehrt doch jedermann sein
eignes Bewustseyn, dass eine Handlung, die
aus Triebsedern begangen wird, keinen moralischen Werth habe. Der Kausmann, der die
Leute ehrlich bedient, weil er dadurch seine
Kundschaft zu vergrößern begehrt; der Mensch,
der nicht lügt, weil er seinen Leumund zu beschmutzen fürchtet, begehen zwar pslichtmässige Handlungen, denen aber doch das Bewusstseyn eines jeden keinen moralischen Werth
beylegt. Beyde würden, so denken wir, auf
entgegengesetzte Weise handeln, wenn sie keine schädliche Folgen fürchteten.

9. In diesen Fällen sprechen wir demnach den Handlungen desshalb moralischen Werth

A a

ab, weil die Willensbestimmung eine Triebfeder voraussetzt, die nicht nothwendig istFolglich werden wir nur solchen Handlungen
moralischen Werth beylegen, deren Beweggrund nothwendig ist.

10. Aber Beweggründe, die aus der Erfahrung geschöpft werden, sind, wie alles, was Ersahrung liesert, nicht nothwendig. (S. 13)*) Folglich müßen die Beweggründe, die nothwendig seyn sollen wenn eine Handlung moralischen Werth hat, à priori gegeben seyn.

priori, und die Darstellung der Möglichkeit ihrer Wirkung auf uns, um unsern Willen zu bestimmen, ist das Geschäft der Critik der practischen Vernunft.

II.

(Analytik der Grundfätze.)

nunft, ohne Hinficht auf einen in der Erfahrung gegebnen Zweck, an und für fich das Vermögen besitze, einen Bestimmungsgrund des Willens abzugeben, dass der Mensch daher wollen könne, bloss weil die Vernunst ihm besiehlt zu wollen; so wird der dadurch

Die mit § bezeichneten Numern beziehen fich auf meine Vorlesungen über die Critik der reinen Vernunft.

wirklich gewordene Wille, erstlich unter irgend einem Gesetze siehen, und zweytens für alle vernünstige Wesen gültig, daher nothwendig (s. 11.) seyn. Die Vernunst, als Ursache, bringt in allen die Wirkung, den durch siebestimmten Willen nähmlich, so unausbleiblich hervor, wie jede Ursache ihre Wirkung.

13. Die Willensbestimmung, die, unter dieser Voraussetzung, bloss als Wirkung der Vernunst betrachtet werden müsste, entspringt nach einem practischen Gesetze: (s. 689) so dass dasselbe den Grund einer für alle vernünftige Wesen gültigen Wil-

lensbestimmung enthält.

14. Befässe aber die reine Vernunft diess Vermögen nicht, thäte sie nichts als den Zufammenhang zwischen Mittel und Zweck einfehen, (5) wäre sie also nicht der eigentliche Beweggrund zur Willensbestimmung, fondern müßte stets erst ein Zweck gegeben werden. vermöge dessen die Vernunft den Willen bestimmt; so wäre die, solcher Gestalt durch die Vernunft nur zum Theil bewirkte Willensbestimmung, nicht allgemein gültig, nicht nothwendig: bey andern Zwecken würde auch die Vernunft den Willen anders bestimmen, und die Willensbestimmung wäre nur für das Subject gültig, das diesen Zweck erreichen will. Folglich hätte, unter dieser Voraussetzung, keine Handlung moralischen Werth. (9) 15. Die Willensbestimmung, die nur für ein Subject gültig ist, in so fern es dadurch einen Zweck zu erreichen glaubt, entspringt nach einer Maxime: so dass dieselbe den Grund zu einer subjectiven Willensbestimmung enthält.

16. Die Maximen sowohl, (15) als die practischen Gesetze, (13) heissen practische Grundsätze.

17. Die Maxime enthält demnach den Grund zu einer bedingten Willensbestimmung: unter der Bedingung nähmlich, dass ich die Wirklichwerdung des Gegenstandes A, als Zweckes begehre, will ich auch die Handlung B, als Mittel, begehen. Ich will wohltätig handeln, weil ich die Glückseligkeit des Mitmenschen befördern will.

18. Jeder bedingte Satz kann allgemein gemacht werden, wenn man die Bedingung dem Satze hinzufügt. Nimmt man daher in der Maxime die Bedingung zugleich mit auf; fo wird sie allgemein unter gewisser Bedingung, und heist dann Vorschrift: wer die Wirklichwerdung des Gegenstandes A will, muß die Handlung B begehen.

19. In der blossen Maxime (15) ist gar nichts Befehlendes enthalten: ich will B, weil ich A will. Hingegen befiehlt die Vorschrift (18) sowohl, als das Gesetz (13) die Handlung B., Wer A will, sagt die Vorschen, fagt das Gesetz. Dieser Befehl, der in beyden liegt, heise der Imperativ.

20. Vorausgesetzt, dass es practische Grundsätze (16) gäbe, bey denen die einzige Antwort auf die Frage: warum soll ich B begehen? die ist: weil du ein vernünstiges Wesen bist; so brauchte man als Beweggrund nichts anders als die Vernunst selbst anzunehmen: die Willensbestimmung wäre für alle vernünstige Wesen gültig, entspränge nach einem practischen Gesetze. (13) Da nun der Imperativ (19), der das Gesetz ausdrückt, gar keine andere Bedingung enthält, als weil es die Vernunst so besiehlt; so heisse er ein cate gorisch er Imperativ.

21. Muss man aber, wie diess bey der Vorschrift (18) geschieht, die Antwort auf die (10) erwähnte Frage ausserhalb der Vernunft suchen; so wird die Willensbestimmung, in so fern sie eine Einsicht in den Zusammenhang zwischen Mittel und Zweck fordert, zwar Werk der Vernunft, (5) aber ihr Imperativ nur bedingter Weise gültig seyn: "Wer A will, muss B begehen," also nur der muss B begehen, der sich A als Zweck vorgesetzt hat. Der Imperativ der Vorschrift ist demnach nur ein hypothetischer Imperativ.

22. Der Unterschied zwischen dem hypothetischen Imperativ, (21) und dem catego-

A 4

8

rischen (26) ist einleuchtend. Durch den zweyten soll ich eine Handlung zur Wirklichkeit bringen, weil ich etwas von ihr verschiedenes, das auch noch nicht da ist, den Zweck nähmlich, will. Durch den ersten hingegen soll ich eine Handlung zur Wirklichkeit bringen, weil etwas da ist, das ich nicht ändern kann; ich soll B begehen, weil ich ein vernünstiges Wesen bin, und als solches, unabhängig von meinem Willen, existire.

TIT.

23. Der Zweck, (2) wesshalb mein Wille mir etwas zu thun besiehlt, heisst das Object, oder die Materie des Begehrungsvermögens.

24. Daraus folgt, dass die categorischen Imperative (20) keine Materie (23) haben, Denn sie besehlen nicht, damit etwas erreicht werden soll; die Handlung soll geschehen, weil sie von einem vernünstigen Wesen geschieht, nicht damit ein vernünstiges Wesen entstehe.

25. Hingegen hat jeder hypothetischer Imperativ (21) eine Materie; (23) denn er besiehlt die Handlung B nur, damit A, als Zweck, wirklich werde.

26. Ist der Zweck A so beschaffen, dass ich ihn wollen muss, weil ich ein ver-

0

nünftiges Wesen bin; so ist auch der Imperativ, der B besiehlt, nur zum Scheine hypothetisch: als Folge eines categorischen Imperativs, ist er selbst categorisch.

27. Soll aber ein Imperativ wirklich hypothetisch seyn; so ist dies nur dann möglich, wenn A selbst nicht nothwendig, und selbst hypothetisch ist: wenn nähmlich A begehrt wird, weil a begehrt wird, der Zweck a aber b, b den Zweck c, u. s. w. voraussetzt.

28. Nun scheint es zwar anfänglich, als wenn das, was ein wirklich hypothetischer Imperativ (27) seyn soll, den Zweck ins Unendliche verschieben müste, indem jeder Zweck eines andern wegen gewollt werden müste. Dies hiese aber so viel, als gäbe es keinen wirklich hypothetischen Imperativ: welches der Erfahrung widerspräche. Allein in der That verhält es sich nicht so; und das zu zeigen, soll uns in der nächsten Vorlefung beschäftigen.

ZWEYTE VORLESUNG.

IV.

(Von den materialen Principien.)

29. Glückseligkeit wird uns zu Theil, wenn alle unsere gewollten Zwecke erreicht werden.

30. Sobald einer unserer Zwecke erreicht, ein Theil unserer Glückseligkeit (29) also befördert wird, ist uns wohl.

31. Bey jeder Verfehlung eines Zweckes, bey der Beraubung eines Theiles unferer Glückfeligkeit, ift uns weh.

32. Das Bewusstseyn, dass uns wohl ist, (30) erregt Lust, oder an genehme Empfindung; das Bewusstseyn, dass uns wehist, (31) erregt Unlust, oder unangenehme Empfindung.

33. Vorausgesetzt, das je de Erreichung eines Zweckes nur gewollt werde, weil der Zweck unsere Glückseligkeit befördert; so kann die Beförderung der Glückseligkeit als letzter Endzweck angenommen werden.

34. Dieser letzte Endzweck (33) ist dennoch nicht unbedingt nothwendig. Denn die Art, wie er erreicht werden kann, lässt sich nur empirisch geben, und ist daher nicht gemein gültig: was dem einen Menschen Lust erregt, kann gerade das Gegentheil bey dem andern hervorbringen.

35. Zielt daher ein hypothetischer Imperativ auf die Beförderung der Glückseligkeit; so hat er zwar einen letzten Endzweck, bleibt aber demunerachtet bloss hypothetisch. (21)

36. Der oberste Grundsatz, woraus alle practischen Grundsatze (16) abgeleitet werden können, heisst ein practisches Princip.

37. Da wir jetzt noch nicht entscheiden können, (33) ob jede Erreichung eines Zweckes nur gewollt werde um unsere Glückseligkeit zu befördern; so ist der Grund zu dem Imperative eines practischen Princips, (36) das eine Materie hat, (23) auf zweyerley Art Entweder die Materie hat aberdenkbar. mahls die ihrige, der Zweck ist nur untergeordneter Zweck, ins Unendliche, (27) ohne je auf einen letzten Endzweck zu führen; oder er führt endlich auf die Beförderung der Glückfeligkeit, als letzten Endzweckes. Im zweyten Falle ist der Imperativ hypothetisch, (35) im ersten, ins Unendliche bedingt, in beyden Fällen also nicht unbedingt nothwendig, kein categorischer Imperativ, (20) kein practisches Gefetz. (13)

38. Es läfst fich aber beweisen, das alle materiale Principien, (23. 36.) so verschieden man sie auch ausdrücken mag, endlich auf das Princip der Glückseligkeit hinauslausen. Denn

die Materie (23) des Princips muss in Bezug mit uns stehen, weil es sonst keine Veränderung in uns hervorbringen könnte. Nun heisst der Bezug in dem wir mit einem Dinge stehen, wenn wir uns dabey, wie bey jeder Veränderung die in uns von aussenher bewirkt wird, leidend verhalten, Abhängigkeit von diesem Dinge. Diese setzt ein Bedürfniss voraus, dessen Abhelsung Lust erregt. Folglich wird bey jeder Erreichung eines Zweckes Lust entstehen, wird unsere Glückseligkeit befördert werden, und daher wird kein materiales Princip ein practisches Gesetz seyn. (35. 36.)

V.

(Von dem formalen Princip.)

39. Der Zweck, der erreicht werden foll, hiefs die Materie des Begehrungsvermögens; (23) die Handlung die begangen werden muß, foll die Form desselben heissen.

40. Nun aber kann eine Maxime, in so fern sie eine Materie hat, sich nicht zum practischen Gesetze erheben. (38) Folglich wird jedes practische Gesetz (13) nur formal seyn können. Mit andern Worten: in einem practischen Gesetze, mus, wenn es eins gibt, die Form (39) an und für sich schon hinreichen, um von allen vernünstigen Wesen, ohne

Rücksicht auf die Materie, gewollt zu wer-

41. Nur noch zwey Schritte! Jeder Imperativ, der eine bestimmte Handlung wirklich zu machen befiehlt, ist, selbst ohne Hinficht auf die dadurch erreichbare Materie, an und für fich nur hypothetisch. Denn die bestimmte Handlung setzt die Mittel zur Erreichung derselben voraus, die ihre Bedingung find. Der Willen muss sich daher erst zur Wirklichwerdung der Mittel bestimmen, damit die Handlung, als Materie, erreicht werde. Folglich hat der Imperativ, in so fern er auf Mittel und Zweck zugleich gehen muß, eine Materie, und ist daher nur hypothetisch. (25) Wir wollen den Satz: fuche Vollkommenheit zum Beyspiel wählen. Derjenige nun, der diesem Princip nachleben, und Vollkommenheit suchen will, muss seinen Willen zur Ergreifung der Mittel bestimmen, welche Vollkommenheit als Zweck bewirken. Folglich heißt der Satz: suche Vollkommenheit so viel, als: fuche deinen Willen zu gewissen Handlungen zu bestimmen, damit Vollkommenheit erreicht werde. Diess aber ist ja gerade das, was man ein materiales Princip nennt, welches nie Gesetz werden kann. (38)

42. Von der andern Seite ist der Imperativ, der etwas wirklich zu machen besiehlt, auch nur hypothetisch. Denn das, was wirklich werden foll, was es auch immer sey, setzt Mittel voraus, von denen erst erwiesen werden muss, dass sie in unserer Macht siehen zu erreichen, und deren Habwerdung der Imperativ nicht categorisch gebieten kann.

43. Zusammengenommen! Ein practisches Gesetz mus, wenn es eins gibt, bloss formal seyn. (40) Ein Princip, das eine bestimmte Handlung wirklich zu machen besiehlt, ist nicht formal. (41) Folglich mus in dem practischen Princip nur von einem Gesetze zu Handlungen die Rede seyn, ohne Rücksicht auf eine Handlung selbst. Nun solles auch nicht besehlen einen Gegenstand, sey es auch ein Gesetz zu Handlungen, als Gegenstand betrachtet, wirklich zu machen. (42) Folglich kann es nur die Möglichkeit eines Gessetzes besehlen.

44. Wie lautet demnach das, was wir schon gesunden haben, imperativ als Geboth der gesetzsuchenden Vernunst ausgedrücket? Mache ein Gesetz zu Handlungen möglich.

45. Nun ist ganz natürlich, dass man hier das (41) angeführte Argument gegen diesen Satz anwenden und fragen wird: muß ich nicht auch hier meinen Willen zuerst zur Ergreifung der Mittel bestimmen, wodurch der Endzweck, das Gesetz nähmlich möglich zu machen, erreichbar wird. Allerdings! Aber

welches find denn diese Mittel, wodurch diefer Endzweck erreicht wird? Die Antwortist:
wenn alle einzelnen Maximen dem
Gesetze gemäss sind. Denn diess ist das
einzige Mittel ein Gesetz, das allgemein seyn
foll, möglich zu machen.

46. Drücken wir nun die Mittel aus, wodurch ein Gesetz für Handlungen möglich wird; fo lauten sie mache, dass alle Maximen deiner Handlungen, ein Gesetz für Handlungen werden können.

47. Da nun dieser Imperativ keinen andera Zweck erreichen will, als den die Mittel selbst enthalten; so ist er bloss formal, und daher categorisch.

43. Aber diese Formel ist nicht aus der Erfahrung geschöpft, sondern gänzlich aus Vernunstbegriffen, à priori gesunden worden. Folglich ist sie ein practisches Gesetz. (13)

VI.

49. Soll aber das practische Gesetz (46) das Mittel zur wirklichen Willensbestimmung abgeben; so ist es die Ursache, und die Willensbestimmung dessen Wirkung. Nun gehört diese Ursache nicht zu den Erscheinungen, da alles à priori gesundene, nicht zu den Erscheinungen gezählt werden kann. Daher wird das practische Gesetz, wenn es die Ursache

zur Willensbestimmung abgibt, von allen Urfachen der sensibilen Welt in sofern verschieden seyn, als diese alle zu den Erscheinungen
gehören. Folglich lernen wir hier eine Caufalität kennen, die kein Glied aus der Reihe
der Causalität der sensibilen Natur ausmacht,
und deren Wirkungen von dieser unabhängig
sind.

50. Unabhängigkeit von der Causalität der fensibilen Natur, heist Willkühr im strengsten transcendentalen Verstande. Folglich muss das vernünstige Wesen, das seinen Willen bloß nach dem practischen Gesetze bestimmen soll, Willkühr besitzen, und sie wird der Willensbestimmung nach dem practischen Gesetze, vorausgesetzt.

wahr. Wenn ein vernünftiges Wesen auf Will-kühr Anspruch macht, so muß sein Willen nach einem sormalen Princip, oder, da es kein anders, als das (4°) angegebne gibt, nach dem practischen Gesetze bestimmt werden. Denn in dem Begrisse der Willkühr liegt Unabhängigkeit von der Cautalität der sensibilen Natur, (50) also von allem, was empirisch ist. Muß aber aus einem Bestimmungsgrund des Willens alles Empirische, und daher alle Materie (23) ausgeschlossen werden; so bleibt in ihm nichts als die Form (39) übrig: sie allein muß schon seinen Willen bestimmen kön-

nen.

nen. Mit andern Worten: ein vernünftiges Wesen, das auf Willkühr Anspruch macht, mus seinen Willen, nach dem practischen Gesetze allein bestimmen können.

52. Willkühr (50) und practisches Gesetz (48) hängen daher wechselseitig von einander ab: der Willkühr besitzt, mus, in so sern die Willkühr eine Willensbestimmung hervorbrin gen soll, seinen Willen nach dem practischen Gesetze bestimmen; und der das letzte kann, mus Willkühr, besitzen.

of. Sollie es My Welen geben, def.

pile pill chima fere.

dand then as (Fro 1 gre n.) dand an entropy of the contract of

gefundener Grundsatz, gilt für alle vernünftige Wesen. (12) Doch gibt es in der Art, wie das Gesetz den Willen bestimmt, unter den vernünftigen Wesen einen Unterschied.

54. Bey dem Menschen, und jedem vernünftigen Wesen, das von der Causalität der sensibilen Natur abhängt, dessen Wille daher auch von empirischen Gründen bestimmt werden kann, weiset die Willensbestimmung durch das Gesetz auf eine Art Abhängigkeit, wenigsiens vom Gesetze, hin: nur weil das Gesetz so besiehlt, mus ich sondeln, und ich würde nicht so handeln, wenn es nicht so

befähle. Diese Abhängigkeit vom Gesetze nennt man eine vernünftige Nöthigung, da der Zwang uns nur von der Vernunst auferlegt wird.

55. Die Willensbestimmung, zu deren Wirklichwerdung die Vernunft uns nöthigt (54) heist Pflicht; die Handlung, die dadurch wirklich wird, ist eine Handlung aus Pflicht; die Handlung aber, die, der Wirkung nach, der Handlung aus Pflicht gleich kommt, der aber ein empirischer Bestimmungsgrund des Willens vorherging, heist pflichtmässig.

56. Sollte es ein Wesen geben, dessen Natur es so mit sich brächte, dass sein Wille nur durch Vernunst, und gar nicht durch
empirische, zur sensibilen Welt gehörige Causalität bestimmt werden kann; so brauchte das
Gesetz nichts zu besehlen. Diesem Wesen, das
ohne Zwang seinen Willen nach dem practischen Gesetz bestimmte, würde das practische
Gesetz keine Willensbestimmung zur Psticht
(55) machen: es nöthigte ihm diese nicht ab,
da sie, ganz seiner Natur gemäß, von selbst
wirklich wird.

57. Ein solches Wesen hätte einen heiligen Willen; und Heiligkeit des Willens, als die völlig zwangslose Willensbestimmung nach dem practischen Gesetze, ist daher bey einem endlichen, von empirischen Gründen bestimmbaren Wesen nicht denkbar. Wohl

aber ist sie eine Idee, die, wie jede Idee, (§. 329 seq.) uns ein Ziel vorsteckt, dem wir uns je mehr und mehr nähern sollen.

order wird ,IHV a weer divisor May

58. Unter Avtonomie des Willens versfieht man dessen Unabhängigkeit von der Caufalität der sensibilen Natur, und dessen Fähigkeit sich, nach einer ihm eignen Causalität, zu Handlungen zu bestimmen.

59. Hingegen heist Heteronomie des Willens die Abhängigkeit desselben von der Causalität der sensibilen Natur, und daher dessen Unfähigkeit sich, nach einer ihm eignen Causalität, zu Handlungen zu bestimmen.

60. Eine Willensbestimmung also, die bloss durch Neigungen und sinnliche Antriebe bewirkt würde, hinge völlig, wie die Neigungen und Leidenschaften selbst, von der Causalität der sensbilen Natur ab, wäre vollkommene Heteronomie. (59)

61. Wenn der Mensch, und jedes vernünstige Wesen, im Stande ist, seinen Willen durch das practische Gesetz zu bestimmen, ist Avtonomie des Willens (58) denkbar. Denn in diesem Falle besitzt das Wesen Willkühr, (50) hängt es nicht von der Causalität der sensibilen Natur ab, und geht nicht aus sich selbst hin-

aus, um sich zu bestimmen: seine Causalität ist eine Vernunftcausalität. (49)

62. Hingegen würde jedes andere practische Princip, zu dessen Möglichkeit eine Materie erfordert wird, eben wegen dieser Materie, zu den Erscheinungen und ihrer Causalität seine Zusucht nehmen müssen. Denn jeder
Zweck zielt am Ende auf Beförderung der
Glückseligkeit, (3%) diese kann aber nur empirisch gegeben, und muss daher zu den Erscheinungen gezählt werden. (34) Folglich
würde jedes materiale Princip auf Heteronomie des Willens führen: die Bestimmung zu
Handlungen geschähe nach der Causalität der
sensibilen Natur, der Wille müsste aus sich selbst
hinaus gehen, ohne das Vermögen zu besitzen, sich selbst bestimmen zu können.

63. Am wenigsten könnte in einem practischen System, dessen Princip material ist, von Pflichten die Rede seyn. Pflichten führen den Begriff der Nöthigung mit sich; (54) aber alles, was unsere Glückseligkeit befördert, braucht uns nicht abgenöthigt zu werden.

64. Die entgegengesetzte Betrachtung wird diess noch deutlicher ins Licht setzen. Jede pflichtwidrige Handlung ist strafewirdig. Die Strafe wird daher als Folge betrachtet; die sich der Mensch, der die pflichtwidrige Handlung begeht, durch diese zuzieht. Soll nun ein practisches Princip material seyn; so wird eine Hand-

lung nicht eher pflichtwidrig feyn können, als bis sie die Glückseligkeit, die zu befördern nach diesem Systeme Pflicht ist, nicht befördert. Der größte Verbrecher, der Strafe entlassen, hat nichts Pflichtwidriges gethan, da nur die Strafe, als Zerstörerin seiner Glückseligkeit, das Pflichtwidrige enthielt. Welches leichte Mittel den größten Verbrecher so zum tugendhaften Manne zu umschaffen!

DRITTE VORLESUNG.

I

(Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen practischen Vernunft.)

65, Jede Wirkung, zu deren Hervorbringung der Wille, unter Voraussetzung der physischen Mittel (3) die Ursache ist, macht einen Gegenstand, ein Object der practischen Vernunst aus. Diess stimmt genau mit 23 zusammen.

66, Untersuchen wir ob es möglich oder unmöglich sey, die Handlung zu wollen, wodurch das practische Object (65) wirklich werden soll, so urtheilen wir practisch.

67. Ein Object (65) wird practisch erkannt, oder wir haben eine practische Erkenntniss von demselben, wenn wir

B 3

einsehen, dass die Handlung, wodurch es wirklich werden soll, möglich sey.

68. Wenn das practische Object, das wirklich werden soll, sowohl Zweck (2) als Bestimmungsgrund des Willens ist; (6) so muss, um über ihn urtheilen (66) zu können, zuerst unsere physische Krast in Anschlag gebracht, die Frage nähmlich beantwortet werden, ob auch diese auslangt, den Zweck zu erreichen, der unsern Willen bestimmen soll, ihn zu wollen: der Zweck muss physisch möglich seyn. Denn wenn er physisch unmöglich ist, kann er, als Bestimmungsgrund des Willens, auch keinen möglichen Willen hervorbringen; es ist ein füchtiger Wunsch, kein Willen, der ernste Ergreifung der Mittel fordert.

69. Ist ein Object (65) zwar Zweck der Willens, aber nicht Bestimmungsgrund desselben, wird dieser durch das Gesetz apriori bestimmt; (48) so kann das practische Urtheil (66) nicht die Ausführbarkeit des Zweckes betressen, da diese unsere physischen Kräfte bey weitem übersteigen (6) und der Wille doch, durch das Gesetz, bestimmt werden kann.

70. Hier betrifft demnach das practische Urtheil die Einsicht in die Uebereinstimmung, oder in den Widerspruch der Maxime mit dem Gesetze. Im ersten Falle ist er möglich, im andern ummöglich.

71. Aber die Maxime, die mit dem Gefetze übereinstimmt, darf man, die dem widerspricht, darf man nicht: auch beziehen sich diese Ausdrücke auf die Moralität der Handlung. Folglich betrifft das practische Urtheil über einen, durch das Gesetz à priori bestimmten Willen, dessen moralische Möglichkeit oder Unmöglichkeit, dessen Moralität oder Unmoralität.

II

72. Das Urtheil über das Erreichen oder Verschlen des Zweckes, betrifft nur die physische Möglichkeit. (68) Nun ist der Wille, bey dem die physische Möglichkeit beurtheilt werden muss, ein empirisch bestimmter Wille, in so fern er von physischen Kräften abhängt, die nicht nothwendig zu seinem Zwecke stimmen müssen. Aber das Erreichen und Verschlen eines Zweckes trägt zu unserm Wohl und Weh bey. (31.32.) Folglich beziehen sich die Begriffe Wohl-und Weh blos auf den empirisch bestimmten, aber nicht auf den nothwendigen Willen. Ein Zweck kann dem einen wohl, dem andern wehe thun.

73. Jede Handlung, die nach einer Maxime wirklich wird, die mit dem practischen Gesetze übereinstimmt, ist, als moralische That, (71) gut; jede Handlung, die nach ei-

ner Maxime wirklich wird, die dem practischen Gesetze widerspricht, ist, als eine unmoralische That, (71) eine böse That. Der
Dieb, der ungestört einbricht, begeht eine
böse That; an dem Diebe, der vom Einbrechen abgehalten wird, wird eine gute That
begangen.

74. Da nun hierbey gar nicht auf die physische Möglichkeit (65) der Handlung, sondern bloss auf deren moralische Möglichkeit (71) Rücksicht genommen wird; (73) so hat die gute That das practische Gesetz zum Bestimmungsgrunde des Willens gehabt, dessen Object sie ist. (69) Nun aber ist das Gesetz allgemein gültig. (48) Folglich beziehen sich die Begriffe gut und böse auf Handlungen, die allgemein gut oder böse sind, unabhängig von der Veschiedenheit der dadurch erreichten oder versehlten Zwecke: eine gute Handlung muß für jedermann gut seyn, eine böse für jedermann böse.

75. Da nun die Begriffe gut und böse allgemein gültig, und daher practische Begrifse
à priori seyn müssen; (74) so können sie, eben
so wenig wie die Verstandesbegrifse à priori
der reinen theoretischen Vernunst, in der Erfahrung angetrossen werden. Das Gute oder
Böse in der Erfahrung ist stets nur gut oder
böse zu etwas, zur Erreichung eines Zweckes: gut heist in der Erfahrung, wodurch uns

wohl wird, und böse, wodurch uns weh wird. Diess ist aber nur das bedingt Gute oder Böse, nicht das Gute und Böse, das, als ein allgemein gültiger Begriff à priori, un bedingt seyn muss.

76. Daher werden die practischen Begriffe à priori des unbedingt Guten und Bösen, nur auf die reine practische Vernunst Bezug haben, werden mit ihr in Relation siehen: was sie besiehlt ist unbedingt gut, was ihr widerspricht, unbedingt böse.

77. Die practischen Begriffe gehören demnach unter die Categorie der Relation. (76) Aber indem wir unsern Willen zum Guten bestimmen, erlangen wir eine Causalität der Vernunst. (49) Folglich gehört der Begriff des Guten zwar zu der Categorie Causalität, aber einer eigenen Causalität, deren Ursache Vernunst ist. (50)

78. Wenn wir aber untersuchen, ob eine Maxime gut oder böse sey, suchen wir ihre moralische Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu erfahren; (7:) und dieses Untersuchen heisst practisch urtheilen. (66) Folglich muss es auch hier eben so viel Categorien geben, als es Formen der Urtheile überhaupt gibt. (§. 88, seq.)

79 Aber alle diese Categorien gehören dennoch zu der einzigen Categorie Causalität, (77) Folglich enthält die Causalität der Vernunft, oder der Willkühr ebenfalls zwölf Modificationen unter sich,

80. Zur bequemern Uebersicht wollen wir die Formen der Urtheile, neben die ihnen entsprechenden practischen Categorien, stellen.

Tafel

der practischen Ur- der practischen Catetheile. gorien.

Quantität. Einzelne. Befondere. Allgemeine.

2.

Qualität.
Bejahende.
Verneinende.
Limitirende.

Relation.
Categorische.

Hypothetische.

Disjunctive.

Quantität.
Maximen.
Vorschriften:
Gesetze.

2.

Qualität. Regel zum Thun. Regel zum Lassen. Regel zur Ausnahme.

Relation.

Auf die Perfönlich-

keit. *)
Auf den Zustand der

Person Wechselseitig einer Person auf den Zustand der andern

^{*)} Unten S. 177 wird gezeigt, dass eigentlich nur die Krast des Menschen, vermöge deren er im Stande ist, sich über die finnlichen Antriebe zu erheben, seine Persönlichkeit ausmache.

Modalität.

Modalität.

Problematische.

Das Erlaubte und nicht Erlaubte.

Affertorische.

Das Pflichtmäßige und Pflichtwidrige.

Apodictische.

· Vollkommene und unvollkommene Pflicht,

81. Einige Beyfpiele werden die Uebereinstimmung der Categorien mit den Formen der Urtheile, hoffentlich hinreichend ins Licht feizen. Der Satz: ich will mir täglich Bewegung machen, als Folge der Willensbestimmung betrachtet, enthält eine Maxime, die eine Regel zum thun, mir, als erlaubt an die Hand gibt. Ehe aber diese Willensbestimmung wirklich wird, muss ihr die Untersuchung der Möglichkeit, das practische Urtheil: ich kann mir täglich Bewegung machen, voran gehen. Dieses Urtheil ift der Quantität nach einzeln, der Qualität nach bejahend. Da ich nun keine Bedingung voraus setze, sondern die Handlung für gewiss möglich halte; so ist sie der Relation nach ca-Endlich weil in dem Urtheil tegorifch. bloss von meinem Können, nicht Sollen oder Müffen gesprochen wird, ift es der Modalität nach problematisch. Also ist das Urtheil ein einzelnes, bejahendes, categorisches, problematisches, practisches Urtheil, Habe ich nun einmahl die Möglichkeit untersucht, und meinen Willen ihr zu Folge bestimmt, so entsteht daraus die für meine Person erlaubte Maxime, nach der etwas geschehen wird.

82. Eben so liegt dem Satze: wer seine Gesundheit erhalten will, muss nicht den ganzen Tag zu Hause sitzen, eine Untersuchung über die Möglichkeit zur Erhaltung der Cefundheit zu Grunde. Er ist demnach ein practisches Urtheil, (66) das der Quantität nach befonders, der Qualität nach verneinend ift. Denn es gilt nur für die Anzahl von Menschen, die den Zweck erreichen will, als Verneinung. Aber eben weil nur der Zweck die Bedingung ift, unter der das Prädicat des Satzes wahr wird, ist er der Relation nach hypothetisch. Endlich wird die Verbindung zwischen dem Subjecte und dem Prädicate des Satzes, weder als möglich, noch als nothwendig, fondern bloss als gewiss angenommen, Folglich ist die Modalität des Satzes affertorifch. Bestimme ich nun meinen Willen durch den Satz, indem ich fage: weil ich meine Gesundheit erhalten will; will ich auch nicht den ganzen Tag zu Hause fitzen; fo muss ihm das gedachte Urtheil als Oberfatz, voraus gehen, unter den ich meine Willensbestimmung als Unterfatz subsumire.

Der Obersatz ist demnach eine Vorschrift zum Unterlaffen, die auf den Zustand, die Erhaltung der Gesundheit nähmlich, als pflichtmäßige Handlung Einslus hat.

83. Aus diesen Beyspielen erhellet aber, das in der practischen Vernunst gerade der entgegengesetzte Weg eingeschlagen werden muste, als bey der Critik der speculativen. Hier setzten die Urtheile die ihnen entsprechenden Categorien zu ihrer Möglichkeit, und diese abermahls die Formen der Sinnlichkeit voraus. (§. 105. seq.) Daher musten auch die Categorien vor den Grundsätzen behandelt werden. Hingegen in den Untersuchungen über die practische Vernanst geht jeder Categorie ein Urtheil voraus, das die Möglichkeit zur Willensbestimmung enthält. Folglich musten auch die Urtheile vor den Begriffen behandelt werden.

84. Zweytens sieht man, dass auch hier die dritten Categorien siets aus der Verbindung der beyden ersten entspringen. Die Vorschrift (13) die für je den als Maxime (13) gilt, ist ein Gesetz. (13) Die Regel die theils ein Thun, theils ein Lassen enthält, ist eine Regel zur Ausnahme. Das was meine Personlichkeit in des andern Willen abändert, hat einen Bezug von meiner Person auf den Zustand des andern. Endlich ist das Pslichtmässige (55) als erlaubt, und daher übereinstim-

30

mend mit dem Gesetze betrachtet, eine vollkommene Pflicht. (55)

85. Diese Categorien beziehen sich zwar alle nur auf ein Urtheil über das bedingt Gute oder das bedingt Böse, also nur auf die Möglichkeit einer Handlung in der Sinnenwelt: das Gute oder Böse, dessen Categorien obige Tafel enthält, ift stets zu etwas gut, oder zu etwas böse, und muss es seyn, weil sonst die Categorien blosse Begriffe, ohne ilinen zu Grunde liegende Handlungen wären. Allein da sie so allgemein genommen worden, dass gar kein empirischer Bestimmungsgrund des Willens, der sie veranlassen sollte, eingemischt ward; fo können sie auch ihr Gebieth in die intelligibile Welt, über das unbedingt Gute ausdehnen. Denn das Pflichtmäßige (55) kommt, der Wirkung nach, mit der Handlung aus Pflicht (ibi.) überein; nur dass diese einen aus reiner Vernunft, jene einen empirisch gegebnen Bestimmungsgrund voraussetzt. Wenn also hier, in der Sinnenwelt, etwas pflichtmässig gethan wird, so ist die Wirkung schon Beweis, dass eine unbedingt gute Handlung keinen Widerspruch enthält, dass sie logisch möglich ist; und die Categorien, die auf das Pflichtmäßige, als bedingt gute Handlungen passen, können auch auf Handlungen aus Pflicht, als unbedingt gute Handlungen angewandt werden. Die einzige Frage bliebe nun

noch zurück, wie sind solche unbedingt gute Handlungen wirklich zu machen? Darauf aber ist das practische Gesetz die Antwort: handele so, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werden könne.

VIERTE VORLESUNG.

wir diele Natur erkellien, ift das Geletz der Caulalität, wesendes dellen jede Erfelreinung

(Von der Deduction des practischen Gesetzes.)

86. Wir haben schon in der Critik der reinen Vernunst (§. 109. seq.) gezeigt, dass jeder Begriff und jeder Grundsatz à priori, einer Deduction bedärse, weil er sonst bloss etwas Gedachtes ohne Anschauung wäre, also keine Erkenntniss (§. 71.) gewähren könnte. Man hat daher auch Ursache nach einer Deduction unseres practischen Grundsatzes (40) zu fragen.

87. Allein, dass eine wirkliche Deduction von diesem Grundsatze zu geben, unmöglich sey, er aber demunerachtet sest siehe, wird aus solgenden Betrachtungen erhellen.

88. Dass eine Handlung des Menschen, die zum Theil durch die Causalverbindung in der Welt, zum Theil aber durch die Vernunst bestimmt wird, einen doppelten Character, einen empirischen und einen intelligibilen habe.

32

ist in der Critik der reinen Vernunft (§. 489)

89. Auch haben wir dort (§. 216) das Wort Natur durch den regelmäßigen, nothwendigen Zusammenhang der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach, erklärt. Beydes muß hier genauer erwogen werden.

90. Eine von den Regeln, nach denen wir diese Natur erkennen, ist das Gesetz der Causalität, vermöge dessen jede Erscheinung ihre Ursache haben muß. Soll daher mein Willen Gegenstand möglicher Ersahrung werden, und also zur Natur der Erscheinungen gehören; so muß er, wie jede Erscheinung, durch etwas von ihm verschiedenes, von einer Ursache bestimmt werden. Der Wille ist demnach, so weit er empirisch gegeben wird, dem Gesetze der Natur, der Natur selbst unterworfen.

91. Dieses würde aber Heteronomie des Willens (59) geben: der Wille würde nichts durch sich selbst, nach einer ihm eigenthümlichen Causalität, sondern alles, vermittelst der ihn bestimmenden empirischen Ursache, bestimmen.

Mensch, bey jeder Handlung, der er moralischen Werth (71) beylegt, das practische Gesetz vor Augen haben. Da aber dies keine Materie (23) enthalten, (24) der Beweggrund

zur

zur Bestimmung des Willens (4) nicht als Triebfeder (ibi.) empirisch gegeben seyn kann; so muss, in diesem Falle, die Ursache der Willensbestimmung nicht in der (89) erklärten Natur der Erscheinungen enthalten seyn. Dieses würde, wenigstens von negativen Seite, Avtonomie des Willens (58) geben: die Ursache zur Willensbestimmung wäre nicht empirisch.

93. Aber diese hier gezeigte Avtonomie (92) und die vorhin (91) erwiesene Heteronomie stehen in offenbarem Widerspruche: nach der ersten kann der Wille nicht empirisch bestimmt werden, sondern ist er vielmehr die Ursache zu sittlichen Handlungen; nach der zweyten muss er empirisch bestimmt werden, und ist nur Folge von äussern auf ihn wirkenden Ursachen.

94. Um uns nun aus diesem Widerspruche heraus zu winden, muß man einen Mittelfall annehmen, wodurch die Opposition nur dialectisch (§. 453) ausfällt. Gibt es nähmlich zwey Naturen, eine sensibile, (89) und eine intelligibile, worin die Vernunst einzige Ursache zu den in ihr hervorgebrachten Handlungen ist; so wird in der ersten alles empirisch, in der andern alles nicht empirisch bestimmt. In der ersten muß Heteronomie des Willens herrschen, in der andern Avtonomie von der negativen Seite. (92)

95. Steht nun der Mensch, gleichsam als Grenzstein, zwischen diesen beyden Naturen, (04) kann sein Willen sowohl durch empirische Gründe, als durch Vernunft bestimmt werden; so ist gar kein Widerspruch vorhanden. In so fern sein Willen durch empirische Antriebe bestimmt wird, in so fern die Handlung einen empirischen Character (§. 489) hat; gehört die Willensbestimmung zur fensibilen Natur, (89) wird der Wille durch die Natur bestimmt, findet Heteronomie des Willens statt. In so fern aber sein Willen von der reinen Vernunft bestimmt wird - wie er dann das werden muss, wenn die Handlung sittlichen Werth haben foll - in fo fern also die Handlung einen intelligibilen Character hat ; gehört auch die Willensbestimmung zur intelligibilen Natur (93), wird die Natur durch den Willen bestimmt, herrscht Avtonomie des Willens fogar von der positiven Seite. Denn der Willen bringt, durch eine ihm eigenthümliche Caufalität, (49) fittliche Handlungen hervor.

96. Also nochmahls! In der empirischen Natur, in der Sinnenwelt, muss der Willen stets durch empirische Gründe bestimmt werden; und, wenn er ja durch sich selbst bestimmt werden, und sittliche Handlung blos nach dem Besehl der reinen Vernunst hervorbringen kann, gehört er alsdann schon, in diesem Betracht, zur intelligibilen Natur.

07. Daraus ergibt fich aber, dass von dem practischen Grundsatze (46) keine Deduction, wenigstens keine solche möglich sey, als wir von den Grundfätzen der theoretischen Vernunft (S. 140 feq.) gegeben. Dort bestand die Deduction darin, dass man zeigte, sie wären zur Erkenntnifs der Erfahrungsfätze nothwendig, sie machten die Erfahrung möglich. Sie waren demnach gleichsam die Ursache zu der Erkennmiss der Erscheinungen in der empirischen Natur. Diess zu zeigen, fällt aber hier ganz unmöglich aus. Denn ein ähnliches Verfahren mit dem practischen Grundsatze vorzunehmen, würde erfordern, dass man zeige, wie unmöglich es in der empirischen Natur fey Handlungen zu Stande zu bringen, wofern nicht der Wille durch ihn bestimmt wird. Aber das ist nicht wahr: in der empirischen Natur ist der Wille nicht die Ursache der Handlungen, wird er felbst nicht durch das practische Gesetz, sondern von empirischen Gründen bestimmt, (06) und keine Handlung wird durch ihn möglich, zu keiner ist er so nothwendig, um ihn aus derselben deduciren zu können.

98. Nun könnte man vielleicht versuchen, ihn aus bloss sittlichen Handlungen deduciren zu wollen. Denn zu diesen ist er eben so nothwendig, als die Grundsätze der theoretischen Vernunft zu den empirischen Handlungen. Al-

lein das geht auch nicht wohl an. Sittliche Handlungen, gehören, als solche, zur intelligibilen Natur, (96) und bloß sittliche Handlungen sind daher nur in ihr, außerhalb der Grenze möglicher Erfahrung, des Gebiethes unserer Erkenntniss anzutreffen; und daher können wir uns auch nicht auf sie berusen, um die Rechtmässigkeit eines Grundsatzes zu belegen, der sie möglich machen soll. Bevor uns nicht die sittliche Handlung als wirklich gegeben ist, bedarf es auch keines Grundsatzes, der ihre Möglichkeit enthält.

II.

99. Allein man fordert mehr als zur Deduction eines practischen Grundsatzes geleistet zu werden braucht; und daher wird es sich aus folgenden Betrachtungen ergeben, dass der practische Grundsatz, auch ohne geführte Deduction sest siehe.

100. In der Critik der reinen theoretischen Vernunst (§. 586) haben wir die theoretische Erkenntniss von der practischen dadurch unterschieden, dass die erste sich auf das beziehe, was da ist, die andern auf das, was da seyn soll.

theoretischen Erkenntnis nothwendig Begriff und Anschauung brauche; und zwar die An-

schauung deshalb, um die metaphysische Möglichkeit der gedachten Erscheinung zu belegen. Ohne diese metaphysische Möglichkeit, könnte der Begriff noch so logisch möglich, noch so frey vom Widerspruche seyn; von dem was da ist, gäbe er uns keine Erkenntnis.

102. Ganz anders verhält es sich mit der practischen Erkenntnis. Hier kann man nicht verlangen, dass man uns die Anschauung des Gegenstandes in der Erfahrung geben soll, auf die der Begriff sich bezieht: denn dies hiesse einen Widerspruch verlangen. Die Anschauung soll doch erst durch die practische Erkenntnis geschehen, und ist daher noch nicht vorhanden.

Erkenntniss durch die Einsicht in die Möglichkeit einer Handlung, wodurch ein Object
wirklich werden soll. So hat jemand eine practische Erkenntniss vom Glasschleisen, wenn
er einsieht, dass die Handlung, wodurch ein
ebenes Glas in ein erhabenes oder holes verwandelt wird, möglich sey, sollte er auch
nicht die kleinste Linse selbst versertigen können. Das Glasschleisen ist das Object, und
die Einsicht in die Möglichkeit der Handlung,
um dieses Object wirklich zu machen, ist der
Begriff dieser practischen Erkenntniss.

104. Der Begriff in der practischen Erkenntnis muss seine logische Möglichkeit erhärten, muss zeigen, dass er frey vom Widerspruche sey. Seine Objectivität aber braucht er nicht durch Wirklichmachung des Objects, durch Beziehung auf eine wirkliche Anschauung zu beweisen. Denn alsdam wäre es theoretische Erkenntnis: das Object wäre da. Er hat nur nöthig zu zeigen, dass das Object durch die Handlung, und nur durch sie wirklich werde, um practische Objectivität zu erlangen.

Grundsätze, die zur practischen Erkenntniss Grundsätze, die zur practischen Erkenntniss führen, gerade das Widerspiel derer der theoretischen Erkenntniss sind. Hier ist das Object schon da, und der Begriff wird objectiv gültig, wenn er auf das Object zurückgesührt, wenn gezeigt wird, wie diess schon vorhandene Object zu den ken möglich sey. Hier, in der practischen Erkenntniss, ist der Begriff schon da, und das Object kann werden, wenn man zeigt, wie es aus dem Begriffe möglich zu machen, zu deduciren seye. Der Unterschied ist einleuchtend.

TIT

106. Gehen wir nun zu unserm practischen Grundsatze (46) zurück, so, sinden wir, dass alles sich mit ihm eben so, wie mit jedem practischen Grundsatze, verhalte.

Welt, ift, wie wir schon aus der Critik der reinen Vernunft wissen (§. 694) eine solche, worin alles dem Gesetze der Vernunft gemäße geschieht.

108. Vorausgesetzt, dass diese intelligibile Welt wirklich werden soll; so ist sie ein practisches Object, (65) von dem wir eine practische Erkenntniss bekommen, wenn wir die Handlungen kennen, wodurch es möglich wird. (66)

der practischen Erkenntnis dieses Objects; (108) so mus man, ehe man ihm practische Objectivität einräumen kann, drey Fragen beantworten. Erstlich: enthält das Object keinen Widerspruch? Zweytens: warum soll es werden? Denn wenn es nicht zu werden braucht, ist auch der Grundsatz selbst nur hypothetisch, nicht nothwendig objectiv. Drittens: wie wird durch den Grundsatz das Object möglich, wie wird dieses von ihm deducirt?

110. Dass der Begriff einer intelligibilen Welt keinen Widerspruch enthalte, also das Object logisch möglich sey, ist in der Critik der reinen Vernunst (§. 489 u. 694 seq.) gezeigt worden.

Frage (109) beautwortet, Das Object muss

wirklich werden, um die Uebereinstimmung zwischen Moralität und Glückseligkeit möglich zu machen.

112. Es bliebe also noch die dritte Frage (109) übrig: wie ist nähmlich dieses Object möglich zu machen, oder welches sind die Mittel um eine intelligibile Welt zur Realität zu bringen? Dazu dient uns unser practischer Grundsatz. Denn wenn jeder so handelt, dass die Maxime seines Willens zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich wird, stehen in einer solchen Welt alle Handlung blos unter dem Gesetze der Vernunst, herrscht in ihr vollkommene Avtonomie des Willens, ist sie eine intelligibile Welt.

113. Das Object also, die intelligibile Welt, bedarf unseres Grundsatzes zu ihrer Wirklichwerdung, und wird daher practisch von ihm deducirt. Folglieh haben wir eine practische objective Erkenntnis von diesem Grundsatze, (67)

Deduction (§. 108) unseres Grundsatzes zu sinchen, ist unmöglich. Denn in der sensibilen Welt kann ihm keine Handlung als Anschauung entsprechen, da in ihr Neigungen und Leidenschaften Bestimmungsgründe des Willens sind, und folglich Heteronomie herrscht. Auch ist diese Deduction nicht in der intelligibilen Welt theoretisch möglich zu sinden, da es

dem Menschen unmöglich fällt, Anschauungen aus ihr zu erhalten.

115. Practisch kann der Grundsatz nicht von der intelligibilen Welt deducirt werden, da sie vielmehr von ihm ihre Deduction erhält. (113) Was also noch übrig bleibt, ist, dass man ihn practisch aus der sensibilen Welt deducire, d. h. dass man zeige: wenn eine Handlung sittlichen Werth haben soll, sie ihn durch die Uebereinstimmung mit dem practischen Gesetze bekommen könne. Nun, das ist schon in der Darstellung des practischen Grundsatzes (1—46) geschehen.

FÜNFTE VORLESUNG.

IV.

(Wie ist es möglich den Begriff der Causalität auf die intelligibile Welt anzuwenden?)

116. Wir können die Betrachtung über das practische Gesetz nicht verlassen, ohne eine Frage zu beantworten, die jedem gewiss von selbst einfällt, und die darin besteht: wie kommen wir zu der Besugniss die Categorie Causalität, auf die intelligibile Welt anzuwenden?

117. Sobald wir nähmlich fagen: die Handlungen in der intelligibilen Welt werden

C 5

von dem practischen Grundsatze deducirt; (113) so heisst das, als sagten wir, nur mit andern Worten: das practische Gesetz sey die Ursache, und die Handlungen in der moralischen Welt dessen Wirkungen. Wir scheinen demnach fillschweigend anzunehmen, dass auch in ihr, von der wir keine theoretische Erkenntniss (§. 586) haben, noch haben können, (§. 71) das Gesetz der Causalität statt finde. Nun aber haben wir in der Critik der reinen Vernunft (\$.130) gezeigt, dass diese Categorie, so wie alle anderen, nur zum Behufe möglicher Erfahrung gültig find, und daher ihr Gebieth nicht über diese Grenze ausdehnen dürfen. Diese Behauptung aber scheint mit der Gegenwärtigen gar nicht zusammen stimmen zu wollen: dort wird gelehrt, dass der Begriff Caufalität nur auf die Sinnenwelt passe; hier, dass er auch über dieser hinaus, selbst für die moralische Welt gültig sey.

118. Ehe wir zur Beantwortung dieser Frage schreiten, müssen wir auf noch eine andere ausmerksam machen. In der Sinnenwelt ist der Rückgang von Wirkung zu Ursache in unbestimmte Weite: (§. 459) wir können keine Erscheinung als die letzte, unbedingte Ursache annehmen. Hier hingegen, in unserer Behauptung von der Causalität der moralischen Welt, ist das practische Gesetz gleichsam die letzte, unbedingte Ursache alles dessen,

was in ihr geschieht: alle Handlungen in derselben fangen von ihm an. Zugegeben also, dass in der intelligibilen Welt auch Causalverbindung statt sinde; so bleibt doch noch immer die Frage: woher sind wir berechtigt, sie anders als hienieden in der Sinnenwelt anzunchmen? woher berechtigt, sie hier irgendwo authören zu lassen, da wir sie in der Sinnenwelt nie aushören lassen können?

Antwort der andern (118) seyn. In der Critik der reinen Vernunft (§. 419 seq.) haben wir nähmlich gezeigt, daß der Mensch sich für die Behauptungen des Dogmatismus, (§. 421) und vorzüglich für den Satz einer unbedingten Ursache interessire. Der Grund zu diesem Interesse liegt in dem Wunsche des Menschen, gern etwas vom Uebersinnlichen zu ersahren. Müsste man nähmlich immer von Ursache zu Ursache zurückgehen, stieße man nie auf eine unbedingte Ursache; so wäre auch alles, was wir erkennen, nur bedingt, nur Erscheinung, so wäre der Uebergang zum Uebersinnlichen völlig unmöglich.

120. Könnte aber eine, wenn auch nur Eine unbedingte Ursache, Gegenstand unserer Erkenntniss werden; so würde sie, als etwas Unbedingtes, wenigstens von der negativen Seite, zu dem Uebersinnlichen gezählt werden können; als unbedingt, gehörte sie

wenigstens nicht zu den Erscheinungen. Die Brücke wäre gleichsam geschlagen, auf der wir den Uebergang in das Reich der Intelligenzen hoffen könnten.

121. Aber wie weiter? Nach welchem Gesetze wollen wir unsere Reise in diesem Reiche fortsetzen? Die Causalverbindung, die uns hier als Wegweiser diente, uns stets von Ursache zu Wirkung führte, ist dort vielleicht ein widersprechender Begriff, kann uns dort vielleicht gar nicht leiten?

122. Thun wir aber Verzicht auf theoretische Erkenntnis (§. 586) des Intelligibilen, und begnügen uns bloss mit der practischen; (67) so wird diese unsere Bedenklichkeit von selbst gehoben, und alle unsere Fragen werden von selbst beantwortet.

Sinnenwelt, einen Willen, durch welchen etwas wirklich werden foll, der also siets die practische Ursache zu einer Wirkung ist. Wird der Wille bloss von der Vernunst bestimmt, ist er rein von allen empirischen Antrieben; so ist er auch sicher die unbedingte practische Ursache der Handlungen, denen wir moralischen Werth beylegen: (71) er macht die moralische Handlung möglich, wenn er sie gleich nicht wirklich zu machen im Stande ist. (6)

124. Daraus nun, dass der reine Wille (123) die zwar nicht theoretische, aber doch

practische, unbedingte Ursache der moralischen Handlungen ist, daraus nähmlich, dass moralische Handlungen durch ihn allein wirklich werden können, wenn auch nicht wirklich werden; erhalten wir einen dreyfachen Vortheil, der hier angezeigt, und fogleich erklärt werden foll. Erstens lassen wir, beym theoretischen Gebrauche der Vernunft, den Naturmechanismus, die Causalverbindung nähmlich, von Wirkung zu Ursachen ungestört in unbestimmte Weite fortgehen; zweytens erhalten wir, durch den reinen Willen, die gewünschte unbedingte Ursache, um von der fensibilen Welt in die intelligibile übergehen zu können; (117) und drittens sehen wir, dass auch in dieser intelligibilen Welt das Gesetz der Causalität statt finde. (118) Ich schreite zur Erklärung.

tracht der unbedingten Ursache, (§. 407 seq.) wurde in der Critik der reinen Vernunst (§. 478) dahin entschieden, dass es, in Bezug auf Erscheinungen, keine unbedingte Ursache gäbe, sondern alles dem Gesetze der Causalität unterworsen wäre. In Bezug aber auf Dinge, die nicht zu den Erscheinungen gehören, wurde gezeigt, dass eine unbedingte Ursache keinen Widerspruch enthalte, und daher logisch möglich sey.

126. Aber diese logische Möglichkeit hilft uns zu nichts: ehe wir nicht ein Object haben, das durch diese Ursache bewirkt wird, haben wir gar keine Erkenntnis von ihr. Wir müssen daher das Object aussuchen. Um es aber zu sinden, dürsen wir gewis keinen Weg einschlagen, der zu einer theoretischen Erkenntnis desselben führt; denn alsdann müsste dies Object, als Anschauung, als Erscheinung gegeben werden, und die Ursache zu den Erscheinungen kann nicht unbedingt seyn.

offen, der zu einer practischen Erkenntniss führt. Das Object derselben soll erst werden, und kann daher nicht als Erscheinung schon gegeben seyn. Wenn wir daher ein Object vorsinden, das eine unbedingte Ursache voraussetzt; so haben wir der Annahme einer unbedingten Ursache mehr als logische Möglichkeit, wir haben ihr practische Wirklichkeit verschafft.

128. Nun kann die Handlung aus Pflicht (55) nur durch den reinen, von Vernunft bestimmten Willen wirklich werden. Empirische, zu den Erscheinungen gehörige Ursachen dürsen auf sie keinen Einsluss haben, und die Vernunft muß die unbedingte Ursache derselben seyn. Folglich haben wir von Einer unbedingten Ursache, von der Willensbestimmung durch Vernunft nähmlich, eine practi-

47

sche Erkenntnis: sie ist logisch möglich, (s. 478) und ihr practisches Object ist die Handlung aus Psiicht.

129. Also! Weil die Willensbestimmung zu Handlungen aus Pslicht nicht von empirischen Ursachen abgeleitet werden kann, (55) so gehört die Handlung selbsinicht zur sensibilen Welt, sondern zur intelligibilen; weil das practische Gesetz die unbedingte Ursache zu solchen Handlungen ist, so macht es den Ansang der intelligibilen Welt aus; und weil diese Ursache ihre Wirkung, wenn auch nicht theoretisch, doch practisch hervorbringt, und eine sittliche Handlung als Wirkung nicht entstehen könnte, die nicht in dem practischen Gesetze ihre Ursache fände, zeigt es uns, dass auch in der intelligibilen Welt das Gesetz der Causalität statt finde.

130. Nun find unsere obigen (117) Fragen mit eins beantwortet. Die unbedingte Urfache muss, wenn es eine gibt, stets die Möglichkeit alles dessen enthalten, das aus ihr als Wirkung entspringt, weil sie bedingt wäre, wenn sie einer höhern Ursache untergeordnet wäre. Sie muss also als der Anfang der ganzen nachfolgenden Reihe der bedingten Ursachen betrachtet werden. Ist daher das practische Gesetz die unbedingte Ursache zu sittlichen Handlungen; so ist es auch der Anfang einer intelligibilen Welt.

131. Aber das Sittengesetz ist wirklich die practische Ursache zu den sittlichen Handlungen. Folglich gilt das Gesetz der Causalität auch in der intelligibilen Welt; und die Critik der practischen Vernunst hat uns hier einen Weg geöffnet, der uns von der theoretischen Seite verschlossen blieb, um in die intelligibile Welt übergehen zu können.

132. Nur glaube man nicht, dass man nun je im Stande seyn werde, etwas aus diefer intelligibilen Welt theoretisch zu erkennen. Dazu würde das Object in der Anschauung gegeben, schon da seyn müssen, oder wenigstens wirklich gemacht zu werden, in unserm physischen Vermögen stehen. Dies ist aber hier nicht der Fall. Die Handlungen der intelligibilen Welt, sollen erst werden, sind also noch nicht als Anschauungen da; und können auch nicht als Anschauungen je existiren, da ihre Ursache unbedingt seyn muss.

133. Die Erkenntniss betrifft bloss das Practische: eine unbedingte Ursache ist ein logisch möglicher Begriff; eine intelligibile Welt ist das practische Object einer unbedingten Ursache. Folglich wird die unbedingte Ursache practisch erkannt, da sie an der intelligibilen Welt ein Object findet.

SECHSTE .

SECHSTE VORLESUNG.

(Von der Typik.)

134. In die Critik der reinen Vernunft haben wir (§. 251) die Frage aufgeworfen: wie ist es möglich empirische Anschauungen unter transcendentale Begriffe, wie die Categorien sind, zu subsumiren? Die Antwort (§. 253 seq.) war, dass die Einbildungskraft an der Zeit ein transcendentales Schema entwerse, mit dem die Categorie sowohl, als die Anschauung etwas gemeinschaftlich habe, und das ihnen beyden zum Vermittler dient.

135. Hier scheint die nähmliche Frage noch mit größerm Rechte eine Antwort zu bedürfen. Denn wie wir wissen gehören Handlungen, die dem practischen Gesetze gemäss find, als folche, zur intelligibilen Welt, (96). und Handlungen der Sinnenwelt werden alle durch empirische Bestimmungsgründe des Willens wirklich. Folglich ift auch die Subfumtion einer empirischen Handlung unter den Begriff des practischen Gesetzes, selbst vermittelst eines Schemas, nicht möglich, hat es fowohl, als die Categorien (80) keine Handlung als Object, und die Frage ist: was fangen wir mit einem practischen Cesetze an, durch das keine einzige fittliche Handlung hienieden wirklich werden kann?

136. Man bedenke aber, dass das practische Gesetz uns zu gar keiner theoretischen Erkenntnis, sondern bloss zur practischen (67) verhelsen, dass es daher keine Handlung wirklich, sondern die Willensbestimmung möglich machen soll; und dann wird sich leicht zeigen lassen, dass man hierzu kein Schema brauche.

137. Zur theoretischen Erkenntniss gelangen wir nähmlich nicht eher, als bis einem Begriffe eine Anschauung zu Grunde liegt. Ist daher der Begriff à priori gegeben; so muss, um die Subsumtion der Anschauung unter den Begriff möglich zu machen, die Einbildungskraft ein transcendentales Schema entwersen, das zum Theil mit dem Begriffe, zum Theil mit der Anschauung gleichartig ist, um solcher Gestalt als Vermittler zwischen beyden zu dienen.

138. Müste durch das practische Gesetz eine Handlung wirklich werden, könnten wir also von der durch das practische Gesetz wirklich gewordenen Handlung, eine theoretische Erkenntnis erlangen; so wäre, da das Gesetz ein Begriff à priori, die Handlung eine Erscheinung ist, auch die Subsumtion der Handlung unter den Begriff à priori, nur vermittelst eines Schemas denkbar und möglich. Diess wäre dann ein Werk der Einbildungskraft.

nur die Möglichkeit einer sittlichen Willensbestimmung darthun; und diese ist nur der Begriff einer concreten Handlung. Da braucht es zwischen dem Begriff einer concreten sittlichen Handlung, und dem practischen Gesetze, als dem allgemeinen Begriffe einer sittlichen Handlung, keines Schemas der Einbildungskraft; sondern der Verstand allein ist schon hinreichend, das Concrete unter das Allgemeine zu subsumiren.

Mine beggiff It der die MI Sublumtion bewirkt.

140. Wir müffen diess noch näher betrachten. Eingestanden, dass hier kein Schema, fondern nur Verstand nöthig sey, um das Besondere unter das Allgemeine zu subsumiren; (130) so bleibt doch die Frage; wie verfährt der Verstand bey dieser Subsumtion? Ueberall, wo ein besonderer Begriff unter den allgemeinen subsumirt wird, enthalten beyde Begriffe etwas Gemeinschaftliches; der allgemeine Begriff Mensch enthält; so gut wie der besondere Cajus, die Bestimmung eines organifirten Körpers und vernünftigen Verstandes; nur dass dem Begriffe Cajus noch besondere Bestimmungen zukommen. Hier aber scheint der Begriff der concreten Handlung, mit dem allgemeinen nichts Gemeinschaftliches zu haben. Der allgemeine Begriff sittlicher Handlungen verlangt eine Willensbestimmung nach Vernunst; der concrete Begriff einer fittlichen Handlung, kann eine solche Willensbestimmung nicht ausweisen, da hienieden aller Willen empirisch bestimmt wird, also Handlungen nur pslichtmäsig, nicht aus Pslicht (55) geschehen.

141. Man bedarf also hier ebensalls eines Mittelbegriffes, um vom allgemeinen practischen Gesetze, zu dem Begriffe einer concreten sittlichen Handlung übergehen zu können. Der Mittelbegriff, der diese Subsumtion bewirkt, heise der Typus des practischen Gesetzes.

142. Um nun diesen Typus (141) zu sinden, bemerke man, dass man, bey jeder pflichtmässigen Handlung die wir begehen sehen, sagt: so sollten alle Menschen handeln! Im Gegentheil, wenn eine pflichtwidrige Handlung verübt wird, sagt man: ich wollte nicht, dass alle Menschen so wären.

143. Forscht man dem Grunde zu diesen, wenn auch nicht immer gesagten, doch gewiss siets gedachten Sentenzen nach; so sieht man leicht, dass er kein anderer ist, als weil man sich gleichsam das Selbsibekenntniss ablegt: man wolle gern einem Naturgesetze unterworsen seyn, wornach alle Menschen gut, und wolle nicht gern einem andera Naturgesetze unterworsen seyn, wornach

alle Menschen böse handeln müssten. Hiervon macht der ärgste Verbrecher keine Ausnahme; denn selbst der Strassenrauber kann nicht wollen, dass alle Menschen so handeln müssten wie er, weil er sonst ein sehr vergebliches Handwerk triebe: der erste, der beste Reisende raubte ihm das Geraubte wieder.

144. Was zeigt uns nun dieses Selbsibekenntnis? Offenbar dieses. Der Mensch ist
sich wohl bewusst, dass seine guten sowohl,
als bösen Handlungen von empirischen Gründen bestimmt werden. Aber wenn dies wäre, könnte keine Handlung allgemein gut,
oder allgemein böse genannt werden; und doch
verdienen sie ihm diese Nahmen nur dann,
wenn jeder oder kein Mensch so handeln sollte. (142) Was ist zu thun? Er hängt die Handlung an das Naturgesetz. Weil nähmlich dieses allgemein ist, und die empirischen Bestimmungsgründe des Willens enthält, will der
Mensch ein Naturgesetz, das zu guten Thaten
zwänge, verwirst er das Gegentheil.

145. Nun aber ist der Begriff eines Naturgesetzes Werk des Verstandes. Folglich kann es den Typus (141) des practischen Gesetzes abgeben.

146. Es kann ihn abgeben, und gibt ihn wirklich ab. Als Gesetz ist es allgemein und hat mit dem practischen Gesetze Gemeinschaft; und als allgemeine Ursache zur empirischen

D 3.

Willensbestimmung, steht es mit der concreten empirischen Willensbestimmung im Zusammenhange. Daher geht die gesuchte Subsumtion auf folgende Art von Statten. Erst wird die concrete empirische Willensbestimmung, unter die allgemeine empirische Ursache der Willensbestimmung, unter das Naturgesetz nähmlich, als das Individuelle unter das Allgemeine subsumirt. Dann aber diess Naturgesetz selbst dem höheren Gesetze der Vernunft untergeordnet. Ich wollte nicht, fagt der Dieb, dass das Naturgesetz alle Menschen zwänge, Diebe zu feyn. Also erstlich schreibt er es dem Naturgesetze zu, wenn alle Menschen so handelten, wie er; und dann unterwirft er doch das Naturgesetz seinem Willen, indem er fagt: er wolle nicht, und erkennt daher seine Handlung als nicht durch das Naturgefetz veranlafst.

147. Eben auf diese Art dient die Natur der sensibilen Welt, der Natur der intelligibilen Welt zum Typus. Denn diese ist der nothwendige Zusammenhang nach dem Gesetze der Vernunstcausalität; (49) jene der nothwendige Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, nach dem Gesetze der Sinnencausalität. (\$. 216) Daher haben beyde Naturen die Causalverbindung gemeinschaftlich; und die sensibile Natur enthält von der andern Seite die Gründe zur Be-

stimmung der empirischen Handlungen. Folglich, da der Begriff Natur überhaupt, Werk des Verstandes ist, vermittelt die sensibile Natur die empirischen Handlungen mit der intelligibilen Natur als ein wahrer Typus. (141)

III.

148. Aufser dem positiven Vortheil, den wir durch den Typus erhalten, indem wir durch ihn in den Stand gesetzt werden, empirische Willensbestimmungen unter das practische Gesetz zu subsumiren, dient uns die Lehre vom Typus, oder die Typik, auch noch von der negativen Seite. Durch diese sehen wir, dass nur das (46) aufgestellte practische Gesetz, bey der Vernunst siehen bleibe, rational sey: da hingegen jedes andere, das tieser oder höher liegt, entweder in den Empirismus versalle, oder sich zum Mysticismus hinausschwinge.

149. Man nennt nähmlich die Lehre von einem Moralprincip mystisch, die ihrem aufgestellten Grundsatze durch übersinnliche, als gegeben gedachte Handlungen, zu Objecten verhelsen zu können wähnt.

150. Hingegen heist die Lehre von einem Moralprincip empirisch, die nur von sinnlichen, empirisch gegebnen Handlungen ihren Grundsatz ableitet.

P 4

151. Ohne den Typus käme es darauf an, ob jemand unsern practischen Grundsatz abstreiten wollte, weil sich keine empirische Willensbestimmung unter einen a priori gesundenen Begriff unmittelbar subsumiren lässt; (140) oder ob er dem practischen Gesetze aus dem Wahne beypslichten wollte, weil er glaubt ihm übersinnliche Handlungen, als Objecte, subsumiren zu können. Im ersten Falle versiele man in den Empirismus; (150) im zweyten versiege man sich in den Mysticismus. (140)

152. Durch die Typik (148) weicht man beyden Irrwegen aus. Sie lehrt, dass empirische Willensbestimmungen, vermittelst des Typus, sehr gut unter das practische Gesetz substumirt werden können; und dass daher das Object desselben nicht übersinnlich, noch es selbst ein Abstractum aus empirischen Handlungen zu seyn braucht.

SIEBENTE VORLESUNG

Y

(Von den Triebfedern der reinen practischen Vernunft.)

153. Dass eine Handlung nur dann moralischen Werth habe, wenn das practische Gesetz unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, dass sie legal, oder pflichtmässig sey, nicht aus Pflicht geschehe, wenn etwas Empirisches sich in diesen Bestimmungsgrund mischt, ist oben (55) theils erklärt worden, theils erhellet es aus dem ganzen Verlauf unserer Betrachtungen.

154. Eben so haben wir (4) das Wort Triebseder erklärt, und (7) gezeigt, dass jeder Beweggrund doch am Ende einen Bezug auf uns, auf unser Gefühl haben, also eine Triebseder vorausgesetzt werden müsse.

155. Nun kann die sittliche Handlung keine empirische Triebseder haben, denn sonst würde sie höchstens pslichtmässig, nicht aus Pflicht geschehen. Folglich, da nur das practische Gesetz der Beweggrund der sittlichen Handlung seyn dars, entseht die Frage: in welchem Bezug sieht dasselbe mit unserm Gesühl, um solchergestalt Triebseder abgeben, und uns zu Handlungen bewegen zu können? Die Antwort wird aus solgenden Betrachtungen erhellen.

156. Die erste Wirkung, die das practische Gesetz auf den Willen dessen hat, der sich dadurch bestimmen lässt, ist, dass er seinen Willen nicht von sinnlichen Antrieben und Neigungen bestimmen lassen kann; denn diese sind nicht à priori gegeben, und können daher nicht ein allgemeines Gesetz sür alle vernünstige Wesen werden. Diese Wirkung ist

aber, wie man sieht, nur negativ: sie zeigt, was nicht geschehen kann, nicht aber, was wirklich geschieht. Wir müssen also weiter gehen.

157. Der Mensch, der bloss seine eigne Glückseligkeit (29) zum Ziele seiner Handlungen setzt, dessen Maximen also alle auf die Besriedigung seiner Neigungen gehen, heisst selbstfüchtig; und der Hang dazu, Selbstfucht. (Solipsissimus.)

158. Ist der Grund der Selbsssucht Wohlwollen gegen uns selbst; so heisst sie Eigenliebe. (Philautia) Ist er aber Wohlgefallen an uns; so heisst sie Eigendünkel. (Arrogantia)

159. Die Eigenliebe (158) wird durch das practische Gesetz nicht ausgehoben. Denn das Wohl (30) suchen, und das Wohl (31) sliehen, ist Gesetz der menschlichen Natur; und ein Gesetz kann dem andern nicht widersprechen. Nur wird sie dahin gemässigt, das sie stets dem Sittengesetze untergeordnet seyn, und der Mensch nur in so sern sein Wohl befördern mus, als es mit dem practischen Gesetze übereinstimmt.

160. Die folcher Gestalt durch das practische Gesetz gemässigte Eigenliebe (159) heisst vernünftige Selbstliebe.

161. Jede Person, die durch Vernunstgründe ansern Willen bestimmen kann, erregt

59

Achtung für sich: so dass Achtung der Gemüthszustand ist, worin wir uns besinden, wenn wir unsern Willen gegen unsere Neigung den Gründen des andern unvermeidlich, also mit einer Art von vernünstiger Nöthigung, (54) aus eignem Antriebe unterwersen,

162. Nun sind wir, wenn wir nach dem practischen Gesetze handelu, die Person, die unsern Willen gegen unsere Neigungen zum Handeln bestimmt. Folglich erregen wir als-

dann unsere eigene Achtung. (161)

163. Bey jeder Achtung, die wir für jemand fühlen, werden wir gedem üthigt,
indem wir seine Erhabenheit über uns anzuerkennen, gleichsam gezwungen werden. Folglich wird auch unser Geist durch das practische
Gesetz gedemüthigt, in so sern wir einsehen,
wie viel erhabener der Mensch wäre, der seinem Willen bloss nach demselben bestimmen
könnte, als der ist, der auch Neigungen zu
Bestimmungsgründen seines Willens machen
muß.

164. Jede Demüthigung, die wir erleiden, thut dem Wohlgefallen an uns Abbruch. Folglich wird durch die Anerkennung des practischen Gesetzes zur Richtschnur der sittlichen Handlungen, der Eigendünkel (158) ganz gehöben: wir können kein Wohlgefallen an uns selbst haben, bis wir nach diesem Gesetze handeln.

165. Aber jeder Abbruch, den das Wohlgefallen an uns selbst erleidet, erregt ein
schmerzhaftes Gefühl. Folglich wird, von
der negativen Seite durch das Bewustseyn,
dass wir dem practischen Gesetze genau nachleben sollen, ein schmerzhaftes Gefühl
in uns erregt.

166. In so fern wir aber einsehen, dass unsere Vernunst allein hinreicht, unsern Willen, nach dem practischen Gesetze zu bestimmen, und wir uns solcher Gestalt über uns selbst erhaben fühlen, erwerben wir unsere Achtung, und bringt diese Achtung eine Vermehrung des Wohlgefallens an uns selbst, ein angenehmes Gefühl in uns hervor.

167. Beyde Gefühle, das der Lust durch Selbstachtung, (166) und das der Unlust durch die Demüthigung, (165) sind gänzlich å priori, durch die Betrachtung des practischen Gesetzes, gesunden worden. Zusammen mögen sie daher das moralische Gesühl heissen.

168. Demnach steht das practische Gesetz in Bezug mit unserm Gesühl; und daher kann das moralische Gesühl (167) die Triebseder zu moralischen Handlungen abgeben. Nur muß diese Triebseder nicht als Bestimmungsgrund des Willens gemacht werden, wenn die dadurch wirklich gewordene Handlung moralisch seyn soll. Denn alsdann würde sie nicht bloss durch das practische Gesetz, sondern

durch ein Gefühl bestimmt werden, und allen moralischen Werth verlieren. Das Gefühl der Lust kommt als Folge der Handlung nach dem practischen Gesetze, ohne ihr Bestimmungsgrund zu seyn.

ons Pflicht, faxt wentlin felbft dem Cefetre

169. Jede Triebfeder des Willens erregt für die Sache, die dadurch wirklich werden foll, ein Intereffe. Folglich wird das moralische Gefühl, (167) auch ohne allen Beytritt sinnlicher Ursachen, ein moralisches Intereffe für sittliche Handlungen in unserregen.

170. Sobald wir ein Interesse (169) für irgend etwas sühlen, entwersen wir uns eine Maxime, wie wir dasselbe wirklich machen wollen. Da nun aber eine Maxime nur dann moralisch ist (71) wenn sie ein allgemeines Gesetz werden kann, also dem practischen Gesetz (46) gemäß ist; so muß die moralische Handlung bloß ein moralisches Interesse (169) für sich haben.

171. Bey allem dem aber, dass wir uns für die sittlichen Handlungen interessiren, (170) geschieht sie dennoch nicht ohne vernünstige Nöthigung. (54) Nun setzt der Begriff der Nöthigung jemand voraus, der uns nöthigt, und dem wir uns unterwersen. Aber zu

der moralischen Handlung nöthigt uns niemand anders, als unsere Vernunst, und das aus ihr entsprungene Gesetz. Folglich verlangt eine Maxime zu ihrer Moralität, Unterwerfung unter das practische Gesetz.

172. Demnach geschieht eine Handlung aus Pflicht, (55) wenn sie selbst dem Gesetze gemäß, und die Maxime die ihr als Bestimmungsgrund des Willens diente, bloß durch Unterwerfung unter das Gesetz, (171) ohne anderweitige Beweggründe entsprungen ist.

173. Weil nun die heilige Handlung (57) ohne allen, felbst vernünstigen Zwang dem practischen Gesetze gemäß geschehen muß, also bey ihrer Maxime keine Unterwersung unter das practische Gesetz (171) statt sindet; so sieht die Handlung aus Psticht zwischen der heiligen (57) und der pstichtmässigen Handlung in der Mitte: sie ist mehr als die zweyte, weil die Maxime, wornach sie geschieht, moralisch ist; aber weniger als die erste, weil sie eine Nöthigung voraussetzt.

174. Die moralische Handlung, als solche, darf eben so wenig mit den Neigungen zusammenstimmen, als sie gänzlich heilig seyn kann, indem in beyden Fällen keine vernünstige Nöthigung zu ihrer Wirklichwerdung erforderlich wäre. Folglich bedeutet der Ausdruck: man thue eine moralische Handlung gerne, weder das eine, noch das andere;

63

fondern bloss, dass man die Idee der Heiligkeit (57) entworfen habe, und in seiner Handlung sich ihr, so viel möglich, zu nähern suche,

Perion lies to dell'Mentel es m

175. Schwärmerey überhaupt heist die nach Grundfätzen unternommene Ueberfchreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft; und moralische Schwärmerey ins Besondere, die nach Grundsätzen unternommene Ueberschreitung der Grenzen der

practischen Vernunft. (§. 587.)

Menschen erreichbaren Moralität, seiner Tugend nähmlich, nur in der Besolgung des practischen Gesetzes, also in einem Kampfegegen die Neigungen besieht; so würde das Streben nach völliger Erreichung der Idee der Heiligkeit, moralische Schwärmerey, (175) so wie der Wahn, schon hienieden sogar in dem Besitze der Heiligkeit zu seyn, Stolz und Eigendünkel verrathen: (178) eine Idee kann nie erreicht werden.

177. Da nun die Handlung aus Pflicht (55) voraussetzt, dass der Kampf gegen die Neigungen von dem practischen Gesetze glücklich bestanden sey; so entspringt sie aus dem Vermögen des, sonst zur sinnlichen Natur (5.216)

gehörigen Menschen, sich über den Naturmechanismus (124) hinweg setzen, und sich gleichsam in eine intelligibile Natur (94) hinaufschwingen zu können.

178. Diess Vermögen (177) macht die Persönlichkeit des Menschen aus; so dass der Mensch gleichsam als aus zwey Theilen bestehend, gedacht werden muss: aus der empirischen Person, die dem sensibilen Naturmechanismo unterworsen ist, und aus der Persönlichkeit, die das Vermögen besitzt, sich darüber zu erheben.

179. Durch die Perfönlichkeit sind wir im Stande dem practischen Gesetze nachzuleben. (178) Aber nur durch diess Vermögen, verdienen wir unsere Achtung. (102) Folglich verdient die Persönlichkeit, und nur sie unsere Achtung.

von einander; so gehört die Person zur sinnlichen Welt, und ist der Grund zu den Neigungen, die Personlichkeit aber zur intelligibilen Welt, und enthält die Möglichkeit dem practischen Gesetze nachzuleben. Wäre daher die Personlichkeit allein existirend, so würde auch die sittliche Handlung ohne Kampf wirklich werden. Folglich ist die Personlichkeit heilig, (57) und muß dem Menschen als heilig, unverletzlich seyn.

181. Da nun jeder Mensch einen solchen Theil enthält; so muss uns die Menschheit oder der Mensch, ohne Rücksicht auf seine empirische, individuelle Beschaffenheit betrachtet, als heilig, unverletzlich seyn (180)

182. Aber alles, was als heilig gedacht wird, setzt voraus, das seine Handlungen bloss durch das practische Gesetz bestimmt werden. Seine Heiligkeit wird daher verletzt, wenn man ihn zu Handlung zwingt, die er nicht mit Willkühr, (50) daher nicht nach dem practischen Gesetze (52) begehen kann: er wird dadurch entheiligt.

183. Nun aber ist jede moralische Handlung Zweck an sich, hingegen eine Handlung, die ich aus Furcht vor Strafe, oder aus Hossmung zur Beschnung thue, nur Mittel zur Besriedigung der Neigung. Wenn ich daher jemand entheilige, (132) will ich dass seine Handlungen bloss als Mittel, nicht als Zweck an sich betrachtet werden sollen. Da nun die Menschheit uns heilig seyn mus; (181) so solgt das Sittengesetz: betrachte keinen Menschen als Mittel, sondern als Zweck an sich, welches mit andern Worten so viel heist: zwinge keinen Menschen zu Handlungen, die nicht dem practischen Gesetze gemäß sind.

ACHTE VORLESUNG.

envelope, and viduellolicach affentielt betre

(Von der Dialectik.)

184. Dialectik, wissen wir (§. 87.) ist eine von der reinen Vernunft angemasste Wissenschaft von dem Materialen der Wahrheit, (§. 82) und dem Dinge an sich. (§. 264)

185. In dem Gebrauche der theoretischen Vernunst (\$. 587) war es ganz natürlich, dass durch diese anmassliche Wissenschaft ein Schein (\$. 303) entsiehen muste, der uns ohne Critik zum Irrthume verleiten könnte, der aber durch sie verhütet wurde. Dann da die Begriffe und Grundsätze der theoretischen Vernunst nur dann objective Gültigkeit haben, wenn sie sich auf Anschauungen beziehen, aber diese nur als Erscheinungen gegeben werden können; so enthält eine Lehre von Dingen an sich, einstheils nur anschauungslose Begriffe, anderntheils aber wird sie, durch die unwilkührliche Verwechselung der Dinge an sich mit den Erscheinungen, uns zum Irrthume verleiten.

186. In dem Gebrauche der practischen Vernunst hingegen, wo der Begriff nicht auf wirkliche Handlungen, als Erscheinungen angewandt zu werden braucht, um objective

Gültigkeit zu bekommen, (103) sieht es aus, als wenn gar Dialectik, am wenigsten aber die Ausdeckung des Scheines möglich sey. Wo Begriffe schon an und für sich objective Gültigkeit erhalten, sobald sie logisch möglich sind, wird sich der material wahre von dem bloß formal wahren gar nicht unterscheiden lassen.

187. Allein bey allem dem, dass practische Vernunst keine Handlung durch ihre Begriffe und Grundsätze zur Wirklichkeit gebracht
wissen will, verlangt sie doch, dass ihre Grundsätze, um Erkenntniss zu gewähren, an einer
Willensbestimmung ein Object sinden sollen,
das durch sie seine Möglichkeit erhält; (124.65)
und zwar ist das Object des practischen Gesetzes die Willensbestimmung zum Guten als
Erscheinung: (75) so dass die Willensbestimmung gut heisst, die dem Gesetze gemäs, und
aus ihr entsprungen ist.

188. Nun wissen wir, (§. 321) dass die Vernunst stets zu jedem, in der Erfahrung bedingt gegebnen Gegenstande das Unbedingte sucht, und nicht eher bestiedigt ist, als bis sie es gesunden hat. Diesen unbedingten Gegenstand zu finden, ist ihr nun freylich unmöglich, indem alles in der Erfahrung gegebne bedingt ist, und die Vernunst nicht über die Erfahrung hinaus kann. Aber, da sie dennoch weiß, was sie sucht, entwirft sie sich von dem Gesuchten eine Idee, hält diese für etwas wirks-

liches, für eswas mehr als ein Ziel, wohin sie streben, das sie aber nie erreichen soll, und täuscht sich selbst. Diess war der Ursprung der Dialectik in dem Gebrauche der theoretischen Vernunst; diess ist er auch hier.

fetzes ist das Gute. Dieses aber kann, in der Erfahrung nur bedingt gegeben werden: es ist stes gut zu etwas. Nun sleigt die Vernunst vom bedingt Guten zu bedingt Guten immer weiter auswärts, entwirft sich eine Idee vom höchsten, unbedingten Guten, hält die Idee für erreichbar, und schafft sich auch hier ihre Dialectik.

190. So weit verirrt sich die reine practische Vernunft nun freylich nicht, dass sie aus dem höchsten Gute einen Bestimmungsgrund des Willens zu moralischen Handlungen machte. Sie weis recht wohl, das jeder Bestimmungsgrund des Willens, der verschieden von der Vernunst ist, er bestehe übrigens worin er wolle, nur Heteronomie der Willkühr, (59) und daher nie Sittlichkeit (52) hervorbringe.

191. Aber da doch das bedingt Gute durch den zum Theil moralischen Willen erreicht wird, (73) wenn es ihm auch nicht zum Beweggrund dient; so glaubt die Vernunft, dass ein höchstes Gut erreicht werden könne, wenn der Wille vollkommen nach dem practischen Gesetze bestimmt wird. Die Erreichung des höchsten

Guts ist der Vermunft unausbleibliche Folge der moralischen Willensbestimmung, so wie das bedingte Gute wirklich nur durch den zum Theil moralischen Willen erreicht werden kann.

underer Wurde zur Ghickelielen if 60 Aber

-ni , ha (Das höchste Gut.)

(Thefis)

192. Hat die Vernunft nun einmahl die Idee des höchsten Guts gesast; so will sie auch wissen, worin es bestehe. Nun hat der Begriff des höchsten siets zwey Bedeutungen: es kann entweder der erste Theil des Ganzen, oder das grösste Ganze der Art heissen. Das höchste am Thurme ist seine Spitze, ist das Erste; der höchste Thurm hingegen ist der grösste Thurm.

193. In der ersten Bedeutung wird der Begriff des höchsten Guts nicht den ganzen Begriff des Guts erschöpfen, würde nur einen Theil von demselben seyn; in der zweyten Bedeutung hingegen würde es zwar das Ganze umfassen, aber ohne Hinsicht auf das, was diesem Ganzen als Bedingung dient, was in ihm das erste ist.

194. Soll daher das höchste Gut in allem Betracht das höchste seyn; so muss der Begriff desselben nicht nur die erste Bedingung enthalten, wodurch etwas überhaupt gut ist, son-

E 3

dern auch den größtmöglichsten Erfolg dieser Bedingung, das größte Gut nähmlich.

keit unsern Willen nach dem practischen Geseitze zu bestimmen, gewiss die erste Bedingung
unserer Würde zur Glückseligkeit. (76) Aber
da auch Glückseligkeit selbst ein Gut ist, indem es dem Menschen unmöglich fällt sie nicht
zu wollen; so liegt in dem Begrisse des höchsten Guts auch der Begriss der grössten Glückseligkeit. Folglich besteht der Begriss des
höchsten Guts aus zwey Theilen: aus dem
Begrisse der Tugend, und dem der Glückseligkeit.

196. Zwey Begriffe, die zusammen einen Begriff ausmachen, find entweder analytisch nach dem Satze der Identität, oder fynthetisch, nach dem Satze der Causalität mit einander verbunden. Dr Satz: ein Dreyeck ist eine Figur in drey Linien eingeschlossen, enthält den Begriff Figur, und den der Einschliessung als Bestandtheile, die aber nach dem Satze der Identität mit einander verbunden find; denn jede Figur ift nichts anders als ein eingeschlosfener Raum. Die genetische Erklärung des Cirkels hingegen, verbindet ihre Bestandtheile nach dem Satze der Causalität: wenn eine gerade Linie sich um einen festen Punct bewegt: so beschreibt der andere Punct der Linie, einen Kreis.

197. Daher sind bey der Verbindung der Begriffe Tugend und Glückseligkeit um den Begriff des höchsten Guts heraus zu bekommen, zwey Fälle denkbar: entweder Tugend und Glückseligkeit sind analytisch, oder synthetisch mit einander verbunden.

198. Sollen sie identisch seyn; so ist diess abermahls auf zweyerley Weise denkbar: entweder man setzt den Begriff der Tugend sest, analysirt aus ihm den Begriff der Glückseligkeit, und sagt, mit der Stoa: dem Tugendhasten werde das höchste Gut schon durch seine Tugend zu Theil, weil der Begriff der Glückseligkeit, als Bestandtheil des höchsten Guts, gar nicht von dem Begriffe der Tugend getrennt-werden könne; oder man setzt den Begriff der Glückseligkeit zuerst sest, analysirt aus ihm den Begriff der Tugend, und sagt mit Epicur, der Glücksiche sey Besitzer des höchsten Guts schon durch seine Glückseligkeit, weil in diesem Besitze die Tugend besiehe.

199. Dass beyde Begriffe nicht eins, nicht analytisch mit einander verbunden seyn können, erhellet aus dem ganzen Verlauf unferer Betrachtungen. Tugend besicht in der Willensbestimmung nach dem practischen Gesetze, also mit Bekämpfung der Neigungen; und Glückseligkeit in Besriedigung derselben. Folglich thun sie sich wechselseitig Abbruch,

E 4

und können daher gewiss nicht als identisch betrachtet werden.

200. Wenn demnach Tugend und Glückseligkeit dennoch in dem Begriffe des höchsten Guts verbunden seyn müssen; (195) so kann diese Verbindung nur nach dem Gefetze der Caufalität statt finden: (196) und zwar ist entweder die Maxime der Tugend der Grund zu unserm Hoffen nach Glückseligkeit; wir erwarten Glückseligkeit, wenn wir tugendhaft find; oder dieses Hoffen ift der Grund zur Maxime der Tugend; wir wollen tugendhaft feyn, weil wir Glückfeligkeit zu erlangen hoffen. Einer von beyden Fällen muß richtig feyn, wofern das höchste Gut, als der Gegenstand des practischen Gesetzes, der ihm Objectivität verschafft, wirklich das höchste Gut, (194) und jenes Gesetz nicht objectlos seyn soll. Diess macht die Thesis der Antinomie der practischen Vernunft aus.

III,

(Antithesis.)

tung die Vernunft mit sich selbst in Streit, und sie glaubt im Stande zu seyn zeigen zu können, das weder Tugend nothwendige Ursache

der Glückseligkeit, noch diese nothwendige Ursache der Tugend sey, und daher beyde Begriffe nicht, nach dem Satze der Causalität, in dem Begriffe des höchsten Guts verbunden werden können. Dies ist die Antithesis der Antinomie der practischen Vernunst.

202. Diese Antithesis glaubt sie folgender Gestalt erweisen zu können. Denn sollte Tugend und Glückseligkeit, nach dem Gesetze der Causalität, so verbunden seyn, dass wir tugendhaft seyn wollen, weil wir Glückseligkeit zu erlangen hoffen; so hätte das practische Gesetz an der Glückseligkeit sich einen Zweck gesetzt; es hätte eine Materie, (23) die den Willen bestimmt, und wäre eben dadurch kein practisches Gesetz. (13) Sollte, von der andern Seite, die Causalität zwischen Tugend und Glückseligkeit darin bestehen, dass wir Glückseligkeit zu erlangen hoffen, wenn wir tugendhaft find; fo wäre freilich die Glückseligkeit kein Bestimmungsgrund des moralischen Willens, und der Wille bliebe auch noch immer moralisch, wenn auch der Zweck, die Glückseligkeit nähmlich nicht erreicht würde. Nun erfordert die Erreichung des Zweckes außer der moralischen Möglichkeit, (71) noch überdiess die physische; (69) und wenn diese fehlt, wird der Zweck wirklich nicht erreicht. Folglich braucht und

kann die Glückseligkeit durch die tugendhafte Willensbestimmung allein, nicht wirklich werden, und ist daher keine nothwendige Folge derselben.

203. Also nochmahls! Tugend und Glückfeligkeit müssen in dem Begriffe des höchsten
Guts mit einander verbunden seyn. (195) Sie
können nicht als identisch betrachtet werden,
da sie einander wechselseitig Abbruch thun.
(199) Daher müsste man den einen Begriff
als die Folge des andern, und sie selbst als
nach dem Gesetze der Causalität, in dem Begriffe des höchsten Guts verbunden ansehen,
Aber auch dass sie in keiner Causalverbindung
siehen können, beweiset die Vernunst. (202)
Folglich ist sie hier ebenfalls mit sich selbst im.

NEUNTE VORLESUNG.

T

(Auflösung der Antinomie.)

204. Um die Auflösung dieser practischen Antinomie zu sinden; so hat die Antithesis allerdings in der Behauptung recht, dass Glückseligkeit nicht Grund der Tugend seyn, und die Causalverbindung unter ihnen nicht heissen könne: weil wir Glückseligkeit zu erlangen

hoffen, sind wir tugendhast. Denn in keinem Falle ist es möglich, dass eine Bestimmung des Willens, die eine Materie hat, je eine tugendhaste Willensbestimmung abgebe.

205. Auch ist für unsere Sinnenwelt, in der die Habwerdung der Glückseligkeit nie von der moralischen, sondern siets physischen Möglichkeit abhängt, Glückseligkeit nicht nothwendige Folge der Tugend: der Tugendhafte braucht nicht immer glücklich zu seyn,

206. Da aber auch schon hier der Tugendhafte doch glücklich werden kann, wenn er nähmlich obendrein das physische Vermögen besitzt, die Zwecke seiner tugendhaften Maximen ins Werk zu setzen; so verschafft uns diese Möglichkeit einen Ausweg, um die Thesis zu rechtfertigen. Denn nun enthält es keinen Widerspruch Glückseligkeit die Tugend als Folge begleiten zu sehen; und daher können wir die Nothwendigkeit dieser Folge in einer Welt annehmen, deren Einrichtung fo beschaffen ist, dass das physische Vermögen auch siets dem zu Theil wird, der seinen Willen nach dem practischen Gesetze bestimmt: wer in ihr das letzte thut, hat auch, unter dieser Bedingung, das Vermögen seine tugendhaften Endzwecke erfüllt, und sich in dem Besitze der Glückseligkeit zu sehen.

207. Das practische Gesetz, an und für sich, verlangt schon, dass wir uns nicht als

bloss zur Sinnenwelt gehörig, sondern als einen Theil aus einer intelligibilen Welt betrachten follen. (178) In der ersten, kann das practische Gesetz nie als vollständige Ursache zur Willensbestimmung gelten. Daher ist auch der Zweck dieses Willens, das höchste Gut nähmlich zu erreichen, und Glückfeligkeit als noth wendige Begleiterinn der Tugend zu fehen, nicht möglich. Wohl aber lässt es sich in einer intelligibilen Welt, in der alles nach Vernunftgesetzen bestimmt wird, erwarten, dass Glückfeligkeit verhältnissmässig das Erbtheil der Tugend seyn, und das höchste Gut erlangt werde. Eine folche Einrichtung verlangt die Vernunft; und daher muss auch die Welt, die nach Vernunft eingerichtet worden, die intelligibile Welt nähmlich, diesem Verlangen Genüge leisten.

208. Auch hienieden ist schon eine Art von Glückseligkeit mit der Nachlebung des practischen Gesetzes, als nothwendige Folge, stets begleitet. Denn diese Nachlebung bringt das Bewusstseyn hervor, dass wir die Kraft besitzen unsere Neigungen zu bekämpsen; und das Bewusstseyn einer Kraft gewährt stets Selbstzusriedenheit.

209. Allein außer dass diese Selbstzufrie denheit größtentheils nur negativ ist, und uns dadurch noch keine Glückseligkeit im positiven Verstande gereicht wird, dass wir wis-

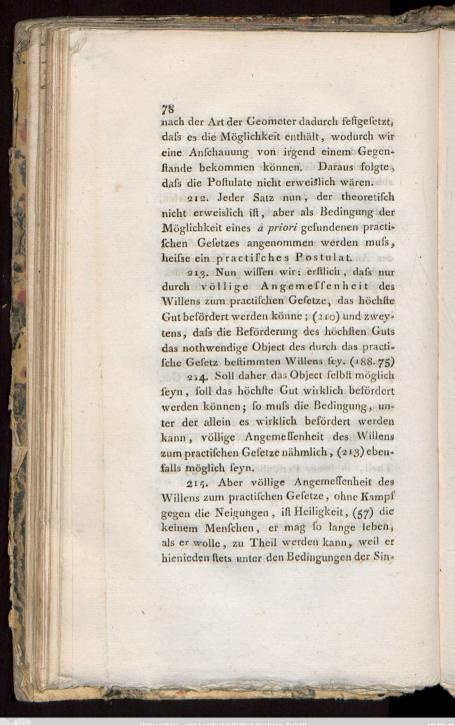
fen, wir hängen von unsern Neigungen nicht ab; gedeihet diese Selbstzufriedenheit (208) selten oder nie zur Selbstgenügsamkeit, oder dem Bewusstseyn der gänzlichen Unabhängigkeit von den Neigungen. Mehr oder weniger sind wir diesen doch stets unterworsen, und geniesen daher auch diese Glückseit nicht rein.

210. Betrachten wir nun diese Auflösung der Antinomie der practischen Vernunft; so ergibt fich das Refultat, dass Tugend und Glückfeligkeit nach dem Gesetze der Causalität mit einander verbunden find, um den Begriff des höchsten Guts zu bilden. Tugend ist nähmlich das erste, was zur Erreichung des höchsten Guts erfordert wird, ist dessen conditio fine qua non; und dann, wenn diese Bedingung erfüllt worden, kann das größte Gut, Glückseligkeit nähmlich, folgen. Zwar nicht hienieden, in dieser Sinnenwelt, doch aber in einer intelligibilen Welt, von der der Mensch, durch die Willkühr seinen Willen nach den practischen Gesetze zu bestimmen, schon einen Theil, in feiner Perfönlichkeit, (178) aus-

TT

(Von den Postulaten der practischen Vernunft.)

211. In der Critik der reinen Vernunft (§. 218. feq.) haben wir den Begriff Postulat,



nenwelt sieht, und seinen Neigungen und Leidenschaften unterworfen ist.

216. Der Begriff der Heiligkeit ist demnach, wie wir auch schon oben (57) gesagt, eine Idee; aber eine practische Idee, zu der wir uns nicht nur, wie bey den theoretischen Ideen, zur Vollendung unserer Erkenntnis, nähern wollen, sondern nähern müssen, damit sie wirklich erreicht, und der Besehl der Vernunst erfüllt werden könne.

217. Nun setzt aber die Erreichung einer Idee einen Fortschritt ins Unendliche voraus. Folglich wird auch die Erreichung der Idee der Heiligkeit, oder der völligen Angemessenheit des Willens zum practischen Gesetze, und der daraus entspringenden Erreichung des höchsten Guts, nur durch einen unendlichen Fortschritt wirklich werden können.

218. Hörte aber unsere Existenz, nicht nur mit diesem Leben, sondern irgendwo auf; so wäre die Dauer des menschlichen Fortschritts endlich, und die wirkliche Erreichung des höchsten Guts unmöglich. Folglich muss unsere Existenz, auch jenseits des Grabes, ins Unendliche fortdauern, muss der Mensch unsterblich seyn.

219. Die Unsterblichkeit des Menschen kann die Vernunft, in ihrem theoretischen Gebrauche, nicht erweisen. Dazu müste sie das unbedingte Subject (§. 339) kennen, um dar-

aus seine Unverweslichkeit, als einsache Substanz, folgern zu können: eine Sache, die
wie in der Critik der reinen Vernunst (362 seq.)
gezeigt worden, auf einen Paralogismus führt.
Von der Vernunst in ihrem practischen Gebrauche hingegen, wird die Unsterblichkeit
als Bedingung der Möglichkeit ihrer Sätze
vorausgesetzt. (218) Folglich ist Unsterblichkeit ein Postulat (212) der practischen Vernunst.

220. Dieses Postulat entdeckten wir dadurch, dass der eine Bestandtheil des höchsten Guts, die Angemessenheit des Willens nähmlich zum practischen Gesetze, (213) in diesem, und jedem endlichen Leben nicht denkbar ist. (217) Aber das höchste Gut enthält noch einen Bestandtheil; und zwar den der Glückseligkeit nach Maassgabe der Sittlichkeit. (210) Lasst uns sehen, vielleicht bedarf dieser Bestandtheil auch eines Posiulats als Bedingung seiner Möglichkeit.

TIT

foll uns keiner unserer Wünsche fehl schlagen,

(29) so mus die Natur der begehrten Dinge
mit unsern Absichten in Einstimmung seyn.

Denn wenn die Natur der Dinge ihnen zuwider ist, so wird das innigste Wünschen sie

nicht

nicht ändern, werden unsere Absichten fehl schlagen müssen.

Neigungen bestimmt, also das Object dieses Willens, die Glückseligkeit, durch empirische Bestimmungsgründe des Willens erreicht werden; so könnte es vielleicht seyn, dass wir durch einen hinlänglichen Grad von Klugheit und Weltkenntniss aus der Ersahrung lernten, welche Absichten erreichbar sind. Setzen wir dann nur diese zum Ziele unserer Wünsche, so braucht keiner derselben sehl zu schlagen, können wir glückselig seyn.

der Willen bloß durch das practische Gesetz, ohne Hinsicht auf empirische Gründe, bestimmt werde. Daher kann die, durch Weltkenntniss erlangte Einsicht in die erreichbaren Absichten, nichts zur Erlangung des höchsten Guts beytragen. Auch können wir, von der andern Seite, die Natur der Dinge nicht zu unserer Absicht bequemen. Folglich scheint es, wo nicht unmöglich, doch nicht nothwendig, dass wir je des höchsten Guts theilhaftig werden müssen. Bestimmen wir auch noch so sehr unsern Willen durch das practische Gesetz; die Glückseligkeit braucht, so scheint es, nicht dessen Folge zu seyn.

224. Und doch gebiethet uns die practische Vernunft: du follst das höchste Gut

befördern, und die größte Glückseligkeit erreichen. (191) Könnten wir diess nicht, so liesse sich auch das Sollen nicht befehlen: die Vernunft kann uns keinen Befehl auflegen, der über die Möglichkeit der Dinge hinausreicht.

225. Der Befehl der Vernunft (224) fetzt demnach voraus, dass dieser Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Moralität möglich sey, und der Mensch, durch die letzte, die erste erreichen könne. Nun aber ift keine Wirkung ohne eine sie hervorbringende Urfache denkbar. Folglich muss es ein Wesen geben, das die Ursache zu diesem Zusammenhange enthält, oder das die - freylich intelligibile -Natur so eingerichtet habe, dass Glückseligkeit stets Folge der Moralität sey.

226. Dieses Wesen (225) muss aber nicht nur den Grund zur Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Moralität enthalten; fondern es muss auch, als oberste, unbedingte Ursache, die Frage beantworten, warum die intelligibile Natur so eingerichtet fey, dass in ihr Glückseligkeit stets Folge der Moralität ist. Daher kann dieses Wesen die Glückseligkeit nicht bloss mit dem practischen Gesetze, aber nach empirischen Gründen in Uebereinstimmung gebracht haben; denn diess gähe keine Nothwendigkeit. Es muß vielmehr diese Einrichtung dem practischen Gefetze gemäs getroffen haben; denn dies Gesetz allein ist nothwendiger Bestimmungsgrund des Willens. Folglich ist die Besörderung des höchsten Guts nur unter der Voraussetzung möglich, das die oberste Ursache der intelligibilen Natureinrichtung, dem practischen Gesetze gemäs, mit vernünstiger Causalität wirkt. (79)

227. Aber eine Wirkung nach einer vernünftigen Causalität, heist eine Wirkung nach Gesetzen; und dasjenige Wesen, das nach Gesetzen wirkt, eine mit Willen begabte Intelligenz. Folglich ist das höchste Gut zu befördern nur unter der Voraussetzung des Daseyns eines Wesens möglich, das mit Vernunft (226) und Willen (227) die intelligibile Natur, und ihren Typus, die sensibile Natur, (147) eingerichtet hat: nur möglich unter der Voraussetzung vom Daseyn Gottes.

227. Aber auch das Daseyn Gottes, als des Ideals der reinen Vernunst, war der Speculation nicht möglich zu erweisen; (§. 526. seq.) die practische Vernunst hingegen setzte es als Bedingung der Möglichkeit einer ihrer Sätze sest. Folglich ist auch das Daseyn Gottes ein Postulat der practischen Vernunst. (212)

ZEHNTE VORLESUNG.

where A see the service of the Australia and Australia

(Folgen.)

229. Das höchsie Gut zu befördern, (194) ist Gesetz der Vernunst, (191) daher Pslicht, (55) für uns. Aber diese Pslicht zu erfüllen ist nur unter der Voraussetzung vom Daseyn Gottes (227) möglich. Folglich ist das Daseyn Gottes moralisch nothwendig zur Erfüllung unserer Pslicht.

230. Das höchste Gut muss befördert werden; dann so besiehlt es unsere Vernunst; und das einzige Mittel zur möglichen Nachlebung dieses Vernunstbesehls ist das Daseyn Gottes. (229) Folglich müssen wir das Daseyn Gottes als vernünstige Wesen glauben, (§. 708) und der Glaube an Gott ist ein reiner Vernunstglauben.

231. Religion heisst die practische Erkenntniss unserer Pflichten als göttlicher Gebothe.

232. Nun bekommen wir durch das practische Gesetz den Begriff des höchsten Guts, und mit diesem den Begriff unserer Pflicht, als etwas, das uns zwar die Vernunst besiehlt, aber das sie uns gar nicht besehlen könnte, wofern Gott es nicht möglich machte zu erfüllen. Daher verschafft uns das practische Gefetz eine practische Erkenntnis unserer Pslichten als göttlicher Gebothe, und verhilft uns folglich zur Religion. (231)

233. Daraus folgt, dass die Moral gar nicht lehre, wie wir uns glücklich machen, fondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden follen. Denn der Endzweck der Moral ist die Mittel anzugeben, wie das höchste Gut erreicht werden könne. Nun macht die Glückseligkeit nur Einen Bestandtheil des höchsten Guts aus, dessen wir nur dann theilhaftig werden follen, wenn wir die Bedingung dazu; die Befolgung des practischen Gesetzes nähmlich, erfüllen. Die Erfüllung der Bedingung aber, im moralischen Verstande, macht, dass wir des Erfolges würdig werden. Folglich geht die Moralität einer Handlung, die ganze Moral felbst, nur auf die Würde zur Glückseligkeit, nicht auf die Erlangung derfellen.

2.54. Nur dann erst, wenn wir diese Bedingung ersüllen, wenn wir nach dem practischen Gesetze handeln, sieht uns frey zu hoffen, dass uns Glückseligkeit werde zu Theil werden. Also nur dieses anzugeben, nicht die Mittel zur Glückseligkeit selbst, ist das Geschäft der Moral.

235. Daher kann man auch nicht fagen: der letzte Zweck Gottes in der Schöpfung sey die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen. Denn Weisheit, im practischen Verstande, heisst die Fertigkeit seinen Willen dem höchsten Gute anzumessen. Nun ist, selbst bey einem eingeschränkt weisen Wesen, das dem practischen Gesetz gemäs handeln will, die Erreichung der Glückseligkeit, nur untergeordneter Zweck seiner Handlung: (234) der höhere, letzte Zweck muss Sittlichkeit feyn. Folglich ist von dem Allerweisesten, dessen Wille heilig (71) und daher stets dem höchsten Gute angemessen ist, gewiss nur Sittlichkeit der letzte Zweck seiner Handlung, der Schöpfung nähmlich.

236. Dieser Satz, dass der letzte Zweck der Schöpfung die Beförderung der Sittlichkeit der vernünstigen Wesen sey, (236) lässt sich auch solgendermassen ausdrücken: der letzte Zweck der Schöpfung ist die Ehre Gottes. Denn in der That kann uns nichts so sehr zur Achtung und Ehrsurcht gegen jenes unbegreisliche Wesen erheben, als der Gedanke: dieses Wesen ist es, das durch seine weisen Einrichtungen es so veranstaltet hat, dass Glückseligkeit nur dem zu Theil wird, der seinen Willen zur höchsten Moralität emporschwingt.

237. Zum Schlusse bemerken wir, dass man schon zu allen Zeiten die Richtigkeit unferer Behauptungen anerkannt, wie wohl nicht auf ein Princip zurückgeführt habe. Man legte nähmlich Gott die Attribute der Macht und der Wissenschaft, der Gegenwart, der Güte u. f. w. gemeinschaftlich mit dem Menschen bey; nur dass man sie in dem höchsten Wesen durch die Partikel all zu unbegränzten Eigenschaften erhöhete: Gott ist all mächtig, allgütig, u. f. w. Bey drey Eigenschaften aber braucht man diese Erhöhung gar nicht; sie find blos des göttlichen Wesens Attribute. Gott allein ift heilig, felig, weife. Er allein ist der heilige Gesetzgeber, der felige Vergelter, und der weise Richter der Handlungen, die in seiner Welt vorgehen.

II.

238. Um die Wichtigkeit der bisher vorgetragenen Sätze desto besser einzusehen, wollen wir noch folgendes bemerken.

239. Wir haben schon oben (169) gezeigt, dass das Interesse für eine Sache durch die Triebseder entsiehe, die unsern Willen zur Wirklichmachung dieser Sache bestimmt. Nun ist es das Geschäft der Vernunst (§. 321) stets zu dem gegebnen Bedingten, das Unbedingte

zu suchen. Dieses Unbedingte aber ist dann auch das oberste Princip, unter welches jeder besondere Fall subsumirt werden kann.

240. Suchen wir daher ein folches Princip, und wollen eins wirklich finden; fo ist die Vernunft die Triebseder, die unsern Willen hierzu bestimmt. Daher haben wir ein Interesse (239) für die Wirklichwerdung der Principe à priori.

241. Diess Interesse des vernünstigen Menschen für Principe à priori, geht, im theoretischen Gebrauche seiner Vernunst, auf Erkenntniss der Objecte, und im practischen Gebrauche derselben, auf die Erkenntniss der Bestimmungsgründe des Willens. Denn zu diesem Behuf suchen wir die Principe à priori.

242. Von zweyen oder mehreren durch die Vernunft zu einem Ganzen verbundenen Begriffen, hat der den Vorzug oder das Primat in theoretischer Bedeutung, der den Grund der übrigen enthält. Desshalb fagten wir auch, Sittlichkeit habe vor Glückfeligkeit den Vorzug, weil sie den Grund zur Glückfeligkeit abgibt,

243. In practischer Bedeutung hingegen, führt der Begriff das Primat, dessen Interesse das der übrigen Begriffe untergeordnet ist. (239) Denn wir werden gewiss dem Begriff den Vorzug geben, der uns mehr interessirt.

244. Wäre practische Vernunst nicht berechtigt weiter zu gehen, als die theoretische, könnte auch sie nichts über Dinge entscheiden, über die ihr jene keine Aufschlüsse gibt; so würde sie nur Folge der Speculation seyn, und diese ihren Bestimmungsgrund enthalten. Die speculative Vernunst würde daher auch das Primat führen. (242)

245. Aber practische Vernunst gibt uns, durch ihre Posiulate, (50.211. seq.) Ausschluss über drey Fragen, die die theoretische Vernunst als unauslösslich erkannte. Als diese über Unsterblichkeit urtheilen wollte, war sie gezwungen das Object der Unsterblichkeit theoretisch zu erkennen, und versiel, bey einem Versuche, den sie wagte, in Paralogismen. (§, 361)

246. Als die speculative Vernunst die transcendentale Willkühr des Menschen ergründen wollte, stieß sie auf Antinomien, (S. 374) aus denen die Bejahung der Willkühr nur problematisch erfolgte. (S. 473.) Endlich gerieth die Speculation bey Beantwortung der Frage über das Daseyn des Ideals der reinen Vernunst (S. 525) ebenfalls auf Paralogismen.

247. Alle diese Fragen beantwortet die practische Vernunst: sie setzt die Willkühr des Menschen (50) seine Unsterblichkeit (218) und das Daseyn Gottes (227) als nothwendige Bedingung zur Möglichkeit der Moralität vor-

aus. Sie geht also, unabhängig von der theoretischen Vernunst, weiter als sie, beantwortet Fragen, die den Grund zur Wirklichwerdung des moralischen Willens enthalten, die daher ein unmittelbares Interesse, (239) für uns haben; und daher führt sie das Primatin practischer Bedeutung. (243)

248. Begriffe, die für die Speculation transcendent (§. 302) bleiben mußten, sind nun practisch im manent geworden. Denn auch ohne die Objecte so zu erkennen, wie es die theoretische Vernunst verlangt, wenn sie ihr immanent werden sollen, ohne diesen Begriffen Anschauungen unterlegen zu können; sind wir doch vom Daseyn dieser Objecte überzeugt, und wissen, das es keine ersonnene Begriffe sind.

249. Nun glaube man nicht, dass wir nun von diesen Begriffen einen theoretischen Gebrauch machen, und, entweder Erfahrungen in der Sinnenwelt, oder übersinnliche Anschauungen von den, unter diesen Begriffen gedachten Objecten, erlangen können. Vor dem Verfall in Superstition, wohin uns der erste Wahn leiten würde, sowohl, als vor dem Hange zum Fanatismus, zu dem uns der zweyte Irrthum geneigt macht, warnt uns die Speculation. Sie zeigt, dass wir die Objecte der, theoretisch transcendenten Ideen nicht anschauen, noch von übersinnlichen Din-

gen eine theoretische Erkenntniss haben können.

EILFTE VORLESUNG.

III.

250. Durch diese Ausdehnung des Gebieths der practischen Vernunft über das der theoretischen, (247) wird selbst die theoretische Vernunft erweitert. Die Ideen der Willkühr, der Unsterblichkeit, und des Daseyns Gottes lagen ihr zu beantworten vor; aber nur muthmasslich konnte ihre Antwort aussalzen, und erst von der practischen Vernunft erhielt sie völlige Gewissheit hierüber.

251. Sie wird also erweitert, ohne doch fich anmassen zu dürsen, diese Begriffe zu versinnlichen, oder ihnen eine übersinnliche Anschauung zum Grunde legen zu wollen. Sie erhielt die Erweiterung durch die practische Vernunft; aber diese beweiset nur die Wirklichkeit der Begriffe, nicht die theoretische Objectivität derselben.

252. Die practischen Ideen der Willkühr, u. s. w. haben Realität, weil sie nach Categorien gedacht werden. So liegt der Idee der Unsterblichkeit die Categorie Substanz, (§. 361) der der Willkühr, die Categorie Caufalität, (§. 393) und der vom Daseyn Gottes,

die Categorie Gemeinschaft (§. 515) zu Grunde. Allein, da einstheils die Categorien nur dann theoretische Erkenntniss gewähren, wenn ihnen eine Anschauung entspricht, (§. 139) anderntheils aber die practische Vernunst keine Anschauungen liesern kann, noch zu liesern braucht, um zur practischen Erkenntniss zu verhelsen; (67) so erhellet, dass die practischen Ideen keine solche Objecte haben, die von uns je theoretisch erkannt werden könnten.

253. Dieser Gebrauch, den wir hier von den Categorien machen, indem wir behaupten, dass die practischen Ideen zwar durch sie denkbar, aber ohne theoretische Objecte sind, (252) ist gerade das, was schon in der Deduction derselben gezeigt worden. (86 seq.) Es beweiset aber auch zugleich, dass die Categorien einstheils keine angebornen Begriffe, noch anderntheils solche seyn, die erst von der Ersahrung abstrahirt worden. Denn als angeborne Begriffe, wären sie auch dann noch theoretisch objectiv, wenn man sie gleich auf keine Ersahrung anwendet; und als von der Ersahrung abstrahirte Begriffe, wären sie nicht à priori.

IV.

254. Nun können wir auch leicht einsehen, dass die Lehre vom Daseyn Gottes weder zur Physik, noch zur Metaphysik, sondern zur Moral gehöre. Denn das die Metaphysik uns keine Aufschlüsse über diesen Punct gebe, ist schon in der Critik der reinen Vernunft sattsam gezeigt worden. Eben so wurde dort (§. 617) dargethan, dass man in der Physik, bey Erklärung der Naturbegebenheiten von Zufälligkeit zu Zufälligkeit, in unbestimmter Weite, hinaussteigen müsse, ohne je bey etwas schlechthin Nothwendigem siehen bleiben zu dürsen. Also auch die Physik gibt uns über das Daseyn Gottes keinen Aufschlus.

wie wir gesehen, den Weg zum Beweise vom Daseyn Gottes sowohl, als von seinen Eigenschaften. Denn Er muss all wissen der unmoralischen unterscheiden zu können; muss allmächtig seyn, um Glückseligkeit nach Massgabe der Sittlichkeit austheilen zu können; musse wig seyn, um den unendlichen Fortschrit, der zur Erreichung des höchsten Guts erfordert wird, beywohnen zu können; mit einem Worte, Er muss das höchste Wesen seyn, dessen Daseyn die Metaphysik zu beweisen suchte, aber nicht beweisen konnte,

256. Um jeder Misdeutung vorzubeugen, müssen wir noch den Unterschied der Postulate, und der Hypothesen beybringen.

257. In dem theoretischen Gebrauche der Vernunft, liegt eine Reihe von Erfahrungen vor mir, die, an und für sich, ohne mein Hinzuthun, objectiv gültig ift. Willich nun diese Erfahrungen, nach dem Gesetze der Causalität, an einander ketten; so besiehlt mir das regulative Princip der Vernunft (§. 321) von Bedingung zu Bedingung hinaufzusteigen, ohne Ende. Dieser Fortschritt reicht zu diefem Endzwecke schon hin; nur dass er der ganzen Kette keinen Schlussring, keine Einheit gibt. Diese Einheit, die, nur durch die Annahme eines Unbedingten, unferer Erkenntnifs verschafft wird, gibt den an und für sich objective existirenden Dingen, nicht den geringsten Zuwachs an Objectivität : die Planeten werden dadurch nicht mehr Planeten, weil wir sie in ein System gebracht haben. Wir nehmen es bloss zum Behuf unserer Erkenntnifs, zur leichtern Uebersicht derselben an. Alsdann heisst diese Annahme, wenn wir sie für wirklich objective halten, eine Hypothefe.

258. Hingegen legt mir die Vernunft in ihrem practischen Gebrauche den Begriff

des practischen Gesetzes vor, und verlangt, dass ihm ein Object verschafft werden soll. Diess Object, das das höchste Gut ist, foll wirklich gemacht werden. Wenn nun diesem Befehle nicht anders nachzuleben möglich ift. als unter der Annahme gewisser Voraussetzungen; fo geschieht diese Annahme nicht willkührlich zum Behufe der Erkenntnisseinheit. wie bey den Hypothesen, (257) sondern um das Object, das die Vernunft fucht, wirklich zu machen. Ich muss das Daseyn Gottes, die Unsterblichkeit, die Willkühr des Menschen annehmen, ich mag wollen oder nicht; denn fo befiehlt es die Vernunft, der ich nicht widersprechen kann, ohne auf den Vorzug eines vernünftigen Wesens Verzicht zu thun. In diesem Falle heisst die Annahme ein Postulat. He ment discounted the manualty

ere a few bandels of ... IV fandom well to see

259. Aus allen unsern Betrachtungen ergibt sich, wie grenzenlos erhaben jene Weisheit ist, die alles so, just so eingerichtet hat. Hätte der weise Urheber der Dinge unsere Vernunst mit der Fähigkeit ausgerüstet, die Willkühr, Unsterblichkeit und das Daseyn Gottes theoretisch zu erkennen, und ihnen Anschaungen unter zu legen, aber unsere Natur wäre doch von der Beschaffenheit geblieben, das

der Mensch nach Neigung handeln, und seine Glückseligkeit zum Ziele seiner Handlungen setzen müsste; so wäre alle wahre Moralität aus der Welt verbannt gewesen. Der anschausliche Beweis, den wir vom Daseyn Gottes zu führen, dann im Stande gewesen wären, hätte uns die Gottheit in ihrer furchtbaren Majestät gezeugt; Handlungen gegen die Neigungen wären zu Stande gekommen, aber bloß aus Furcht: alles wäre nur pflichtmäßig, nichts aus Pflicht (55) geschehen.

260. Jetzt hingegen, da fich die Anschauungen zu jenen erhabenen Begriffen unserm
Auge entziehen, da uns kein lebhastes Bild
derselben vorschwebt, verwandelt sich die
Furcht vor Gott in Ehrfurcht Gottes und
seines Gebothes. Der Mensch kann seine Pflicht
erkennen und ihr gemäss leben, nicht weil er,
durch das surchtbare Bild der Gottheit gezwungen, so handeln muss; sondern weil er zur
Ehre Gottes (236) leben, und dem Gesetze,
das Er mit scharsen Zügen in unser Gemüth
geschrieben hat, nachleben will.

ZWÖLFTE VORLESUNG.

I.

(Methodenlehre.)

261. Das Object des practischen Gesetzes, wissen wir, ist das höchste Gut. (189) Kann diedieses Object auch subjectiv practisch gemacht werden, kann man bewirken, dass der Mensch bloss diess Object zur Richtschnur seiner Handlungen macht; so erlangt das practische Gesetz dadurch Einsluss auf die Maximen des Menschen.

262. Die Lehre von den Vernunftprincipien, nach denen man verfahren muß, um dem practischen Gesetze Einsluß (261) zu verschaffen, heisst die practische Methodenlehre.

a63. Sollte dieser Einflus durch Belohnung oder Bestrafung erlangt werden; so würde die so zur Wirklichkeit gebrachte Handlung, zwar pflichtmässig, aber doch nicht aus Pflicht geschehen. (55) Immer würde bey ihr die Lust an der Belohnung und die Furcht vor Strase, und nicht das practische Gesetz selbs, den Bestimmungsgrund des Willens abgeben.

264. Aber das braucht es auch garnicht. Ohne sinnliche Beweggründe einzumischen, weidet sich unser Gemüth, wie die Erfahrung sattsam lehrt, mit einer Art von innigem Wohlgefallen an dem Anblicke von Thaten, die bloss nach dem practischen Gesetze vollbracht werden. Von dem Splitterrichter, der keine noch so gute Handlung vollkommen billigt, bis zum Menschenfreund, der die Fehler des Nächsten mit dem Mantel der Schonung bedeckt, beweisen alle Menschen die Allgewalt

dieses Gesetzes über sie, in Beurtheilung menschlicher Handlungen. Jener tadelt ohne Rücksicht auf die Schwäche der menschlichen Natur zu nehmen, dieser lobt, weil er sie mit in Anschlag bringt, aber beyde erkennen das practische Gesetz als die Norm, nach der eine Handlung beurtheilt werden muss, und beyden gewährt die Zusammenhaltung der wirklichen Handlung mit dem practischen Gesetze, die liebste Unterhaltung.

265. Ist es daher thunlich, das practische Gesetz in wirklichen Handlungen, durch Hinweglassung aller empirischen Bestimmungsgründe des Willens, rein darzustellen; so wird der Mensch, durch die Zusriedenheit, die er im Anblicke solcher Handlungen empfindet, sich nach und nach gewöhnen, das practische Gesetze auch zum Bestimmungsgrund seines eigenen Willens zu machen, wird das Gesetz Einssluss erhalten. (261)

266. Nur glaube man nicht dem Sittengesetze, durch Vorlegung sogenannter edler, erhabener Thaten, als Muster zur blinden Nachäffung, den gehörigen Einflus zu verschaffen. Diese glänzenden Bilder reizen die Einbildungskraft, ohne der Vernunst die Kraft zu verleihen, den Reiz durch Wirklichmachung des Wunsches zu schwächen. Spürt man solchen Thaten nicht bis auf den Grund nach, hält man sie nicht mit dem practischen

Gesetze zusammen, und untersucht man nicht, nach diesem Maassstabe, ob und warum sie unsere Billigung verdienen; so wirken sie, wie jedes Spiel der Einbildungskraft, augenblicklich und vorübergehend, ohne in dem Gemüthe des Menschen einen dauerhaften, siets bleibenden Eindruck zu hinterlassen.

II.

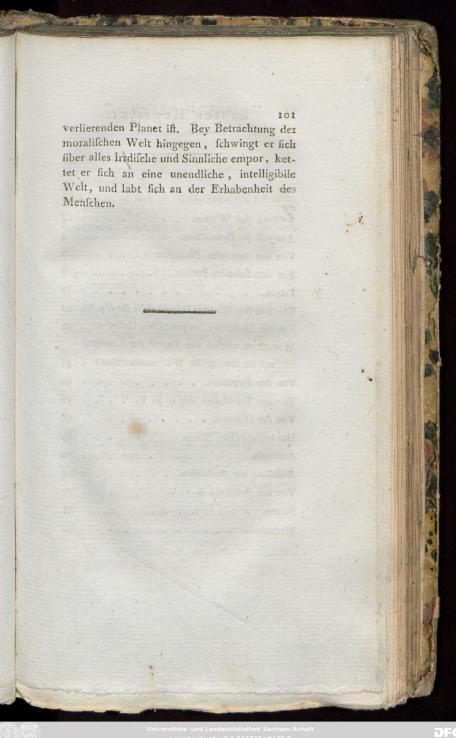
267. Daher besieht die wahre Methode dem practischen Gesetze Einsluss zu verschaffen, vorzüglich in solgenden Puncten:

- 1º Muss man sich gewöhnen, sowohl unfere eigene, als fremder Leute Handlungen, mit dem practischen Gesetze zusammenzuhalten, um zu prüsen, ob, und wie weit sie demselben gemäß sind.
- Muss man eine Handlung, die zwar aus der Pflicht keinen Menschen zu kränken entsprang, von der unterscheiden, die, ohne Rücksicht hierauf, bloss weil die That recht ist, begangen ward.
- Handlung, von der Handlung aus Pflicht zu scheiden, müßen untersuchen, welche Handlung desshalb begangen ward,

weil man das practische Gesetz vor Augen hatte, und welche, zwar der That nach, damit übereinstimmt, bey der es aber nicht Bestimmungsgrund des Willens war.

4° Hat man es endlich so weit gebracht, dass man dergleichen Beschäftigung lieb gewinnt, und sich mit Wohlgefallen der Zergliederung der Handlungen unterzieht; dann erst zeige man in Beyspielen Thaten, die, ohne sinnliche Antriebe, mit Kamps gegen Neigung und Leidenschaften, bloss durch die Vorstellung des practischen Gesetzes vollbracht wurden. Dadurch wird man ausmerksam auf unsere Willkühr gemacht, auf unsere Krast, nicht der Neigungen und Leidenschaften Sklave seyn zu müssen, und lernt sich schätzen, durch das Bewussteyn unserer Unabhängigkeit von den Neigungen und Leidenschaften.

268. Ist der Mensch nun im Stande sich über Neigungen und Leidenschaften zu erheben; so wird die Menschheit, (181) die er in sich repräsentirt, ein weit herzerhebender Gegenstand der Bewunderung für ihn, als der Anblick der unbelebten Natur. Hier sicht er welch unbedeutender Punct er auf jenem, in der unendlichen Menge der Weltkörper sich



Erstes Register.

Seid	es
Zweck des Werkes	1
	4
Von den materialen Principien	10
Von dem formalen Princip	12
Folgen	7
Von dem Begriffe eines Gegenstandes der r. p. V.	I
Von der Deduction des practischen Gesetzes 3	I
Wie ist es möglich den Begriff der Cansalität	
auf die intelligibile Welt anzuwenden? . 4	I
Von der Typik 4	9
Von den Triebfedern der r. p. V 5	6
Von der Dialectik 6	6
Das höchste Gut, Thesis 6	9
Antithefis	2
Auflöfung der Antinomie	*
Von den Postulaten d. p. V	
Folgen 84	1
Methodenlehre 90	5

Zweytes Register.

Abhängigkeit. 54. Achtung 161. Angemessenheit, völlige zum pr. G. 213. Antithesis d. p. V. 201. Avtonomie 53.

Bedürfnifs, 7. Böfe 73. Böfe, bedingtes und unbedingtes. 74. 75.

Categorien, practische 80. Causalität der Vernunst

Daseyn Gottes. 227. Demüthigung 163.

Ehre Gottes. 236. Eigendünkel und Eigenliebe 158. Empirismus 150. Einfluß 261. Empfindung, angenehme und unangenehme. 32. Endzweck, der Moral 233, letzter 35. Entheiligung 182. Erkenntniß, practifche 67.

Fanatismus 249. Form des Begehrungsvermögens. 39.

Gefühl, moralifches 167. Gegenstand d. p. V. 65. Geschäft, der Critik d. p. V. 11. der Moral 234 Gesetz, practisches 13. 46. Gesetzgeber, heiliger. 237. Glauben, reiner Vernunst 230. Glückseligkeit 29. Grundsätze, practische 16, Gut 73, Gut, bedingtes und unbedingtes 74. 75. höchstes 189.

Handlung, aus Pflicht und pflichmäßige. 55. Heiligkeit des Willens. 57. Heteronomie 59. Hypothese 257.

Immanent, practifch 248. Imperativ 19. cafegorifeher 20. hypothetischer 21. Intelligenz 227. Interesse, moralisches 169.

Kampf 176. - Legal 154. Luft. 32.

Materie des Begehrungsvermögens 23. Maxime 15. Menschheit 181. Methodenlehre, practische 262. Mittel 3. Möglichkeit, physische 68. moralische 71. Mysticismus 149. Naturmechanismus 124. Nöthigung, vernünftige 54.

Object, des Begehrungsvermögens 23. d. p. V. 65. Objectivität, practische 104.

Person und Personlichkeit 178. Pflicht 55. Postulat 258. practisches 212. Primat, in theor. Bedeutung 242. in pract. Bedeutung 243. Princip, practifches 36.

Rationalismus 148. Religion 231. Richter, der weise

Selbstgenügsunkeit 209. Selbstliebe, vernünftige 160. Selbstfucht 157. Selbstzufriedenheit 208. Sittengesetz 183. Superstition 249. Schwärmerey, überhaupt und moralische 175.

Thesis der Antinomie d. p. V. 200. Triebseder 4, Tugend 195. Typik 148. Typus, des practiichen Gesetzes 141. der intelligibilen Natur 147.

Vergelter, der selige 237. Unlust 32. Unsterblichkeit 218, Unterwerfung unter das Gesetz 171. Unverletzlich 180. Vorschrift 18. Urtheilen, practifch 66.

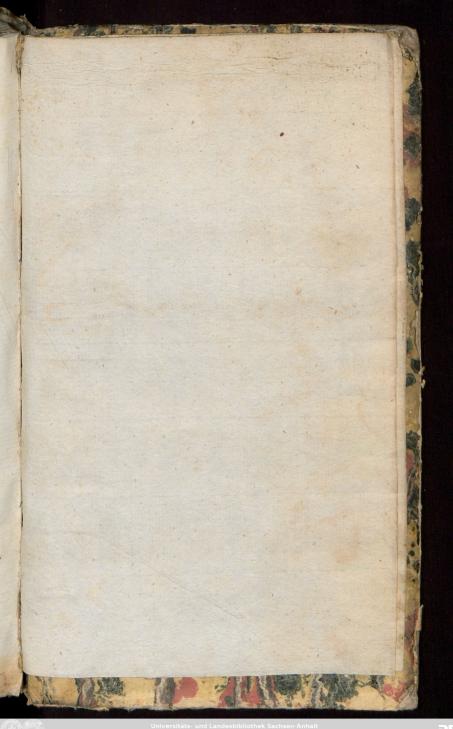
Weisheit 235. Wesen, höchstes 255. Wehe 31, Werth , moralifcher einer Handlung 153. Willen 1. heiliger 57. reiner 123. Willkühr 50. Wohl 30. Wollen 1.

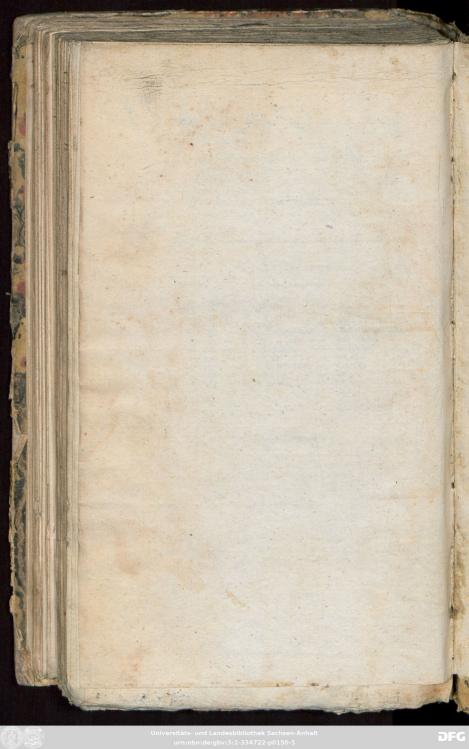
Zweck 2. Zweck, Gottes, letzter in der Schopfung 335.

Verbesserungen.

Seite. 28. Z. 10. Cefundheit, lies Gefundheit.

47. — 5. v. u. Urfache — Urfache. 66. — 10. Dann — — Denn. 93. — 6. v. u. den — deni.





Fa 3491 (x 2595173)





LAZARUS BENDAVID'S VORLESUNGEN 3/Color UBER DIE CRITIK DER PRACTISCHEN VERNUNFT. (Nebft einer Rede über den Zweck der criti schen Philosophie und doppeltem Register.) Erat ratio profecta a rerum natura & ad rectum facienda impellens & a delicto avocans: quae non tum denique Red incipit lex esse cum scripta est; sed tum cum orta est. Orta autem simul est cum mente divina, quam ob rem lex verà atque princeps apta ad jubendum & ad ve-6 tandum ratio est recta summi Jovis. Cicero de leg. l. II. c. IV. 10. 1890/91:1013 Wien, 1796. bey Joseph Stahel und Compagnie,