

Immanuel Kant
Die Religion
innerhalb der Grenzen
der bloßen Vernunft



HOFENBERG DIGITAL

Immanuel Kant

Die Religion

innerhalb der Grenzen

der bloßen Vernunft

Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

Neuausgabe mit einer Biographie des Autors.
Herausgegeben von Karl-Maria Guth, Berlin 2016.

ISBN 978-3-8430-8446-8

Dieses Buch ist auch in gedruckter Form erhältlich:

ISBN 978-3-8430-8427-7 (Broschiert)

ISBN 978-3-8430-8428-4 (Gebunden)

Die Sammlung Hofenberg erscheint im Verlag der Contumax GmbH & Co. KG, Berlin.

Erstdruck: Königsberg (Nicolovius) 1793. Der Text folgte der 2. vermehrten Auflage, Königsberg (Nicolovius) 1794.

Der Text dieser Ausgabe folgt:

Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

Die Paginierung obiger Ausgabe wird in dieser Neuausgabe wortgenau mitgeführt und macht dieses E-Book auch in wissenschaftlichem Zusammenhang zitierfähig. Das Textende der Vorlagenseite wird hier durch die Seitennummer in eckigen Klammern mit grauer Schrift markiert.

Bibliografische Information der Deutschen
Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind über
<http://www.dnb.de> abrufbar.

Vorreden

Vorrede zur ersten Auflage

Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anders abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. – Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keinesweges der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug. – Denn da ihre Gesetze durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden: so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkür,¹ das ist keines Zwecks, weder um was Pflicht sei, zu^[649] erkennen, noch dazu, daß sie ausgeübt werde, anzutreiben: sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankömmt, von allen Zwecken abstrahieren. So bedarf es zum Beispiel, um zu wissen: ob ich vor Gericht in meinem Zeugnisse wahrhaft, oder bei

Abforderung eines mir anvertrauten fremden Guts treu sein soll (oder auch kann), gar nicht der Nachfrage nach einem Zweck, den ich mir, bei meiner Erklärung, zu bewirken etwa vorsetzen möchte, denn das ist gleichviel, was für einer es sei; vielmehr ist der, welcher, indem ihm sein Geständnis rechtmäßig abgefordert wird, noch nötig findet, sich nach irgend einem Zwecke umzusehen, hierin schon ein Nichtswürdiger.

Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe, nämlich, nicht als auf den Grund, sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden. – Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann, deren Vorstellung, wenn gleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkür und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch, als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (*finis in consequentiam veniens*), ohne welchen eine Willkür, die sich keinen, weder objektiv noch subjektiv bestimmten Gegenstand (den sie hat, oder haben sollte) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht *wohin* sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Gnüge tun kann. So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit^[650] überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein

Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme*, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Tun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammen zu stimmen. So ist es zwar nur eine Idee von einem Objekte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht), und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit), zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann; aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer; weil sie unserm natürlichen Bedürfnisse, zu allem unserm Tun und Lassen im ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches sonst ein Hindernis der moralischen EntschlieÙung sein würde. Aber, was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor, und ist nicht die Grundlage derselben; ein Zweck, welchen sich zu machen schon sittliche Grundsätze voraussetzt. Es kann also der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge (wozu zusammen zu stimmen zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke verschafft) mache, oder nicht; weil

dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objektiv praktische Realität verschafft werden kann. Setzt einen Menschen, der das moralische Gesetz verehrt und sich den Gedanken beifallen läßt (welches er schwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl durch die^[651] praktische Vernunft geleitet *erschaffen* würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, daß er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, so würde er sie nicht allein gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt, wenn ihm bloß die Wahl überlassen wäre, sondern er würde auch wollen, daß eine Welt überhaupt existiere, weil das moralische Gesetz will, daß das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde, ob er sich gleich nach dieser Idee selbst in Gefahr sieht, für seine Person an Glückseligkeit sehr einzubüßen, weil es möglich ist, daß er vielleicht der Forderung der letztern, welche die Vernunft zur Bedingung macht, nicht adäquat sein dürfte; mithin würde er dieses Urteil ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefället, doch zugleich für das seine anzuerkennen sich durch die Vernunft genötigt fühlen, wodurch der Mensch das in ihm moralisch gewirkte Bedürfnis beweist, zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken.

Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert,² in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.

* * *

Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten *Achtung* erkennt, so stellt sie^[652] auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der *Anbetung* vor, und erscheint in ihrer Majestät. Aber alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden. Was nur sofern wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frei ist, wird genötigt, sich nach solchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen kann, und was sich von selbst der öffentlichen Kritik jedes Menschen bloßstellt, das muß sich einer Kritik, die Gewalt hat, d.i. einer Zensur unterwerfen.

Indessen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moralisch ist, und die Beobachtung desselben, wie die von allen Pflichten, zur Religion gezogen werden kann, so geziemt einer Abhandlung, welche dem bestimmten Begriffe der letztern gewidmet ist, selbst ein Beispiel dieses Gehorsams abzugeben, der aber nicht durch die Achtsamkeit bloß auf das Gesetz einer einzigen Anordnung im Staat, und blind in Ansehung jeder andern, sondern nur durch vereinigte Achtung für alle vereinigt bewiesen werden kann. Nun kann der Bücher richtende Theolog entweder als ein solcher angestellt sein, der bloß für das Heil der Seelen, oder auch als ein solcher, der zugleich für das Heil der Wissenschaften Sorge zu tragen hat; der erste Richter bloß als Geistlicher, der zweite zugleich als Gelehrter. Dem letztern^[653] als Gliede einer öffentlichen Anstalt, der (unter dem Namen einer Universität) alle Wissenschaften zur

Kultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigungen anvertraut sind, liegt es ob, die Anmaßungen des erstern auf die Bedingung einzuschränken, daß seine Zensur keine Zerstörung im Felde der Wissenschaften anrichte, und wenn beide biblische Theologen sind, so wird dem letztern als Universitätsgliede von derjenigen Fakultät, welcher diese Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, die Oberzensur zukommen; weil, was die erste Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerlei Auftrag haben; was aber die zweite (das Heil der Wissenschaften) anlangt, der Theolog als Universitätsgelehrter noch eine besondere Funktion zu verwalten hat. Geht man von dieser Regel ab, so muß es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des *Galileo*) gewesen ist, nämlich daß der biblische Theolog, um den Stolz^[654] der Wissenschaften zu demütigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie, oder andere Wissenschaften, z.B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen, und, wie diejenigen Völker, die in sich selbst entweder nicht Vermögen, oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu verteidigen, alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte.

Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer andern Fakultät ist. Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt, und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die

biblische^[655] Theologie hineinzutragen, und dieser ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegiert ist, abändern zu wollen, muß volle Freiheit haben, sich, so weit, als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten; und obgleich, wenn ausgemacht ist, daß der erste wirklich seine Grenze überschritten, und in die biblische Theologie Eingriffe getan habe, dem Theologen (bloß als Geistlichen betrachtet) das Recht der Zensur nicht bestritten werden kann, so kann doch, sobald jenes noch bezweifelt wird, und also die Frage eintritt: ob jenes durch eine Schrift, oder einen andern öffentlichen Vortrag des Philosophen geschehen sei, nur dem biblischen Theologen, als *Gliede seiner Fakultät*, die Oberzensur zustehen, weil dieser auch das zweite Interesse des gemeinen Wesens, nämlich den Flor der Wissenschaften zu besorgen angewiesen, und eben so gültig als der erstere angestellt worden ist.

Und zwar steht in solchem Falle dieser Fakultät, nicht der philosophischen, die erste Zensur zu; weil jene allein für gewisse Lehren privilegiert ist, diese aber mit den ihrigen ein offnes freies Verkehr treibt, daher nur jene darüber Beschwerde führen kann, daß ihrem ausschließlichen Rechte Abbruch geschehe. Ein Zweifel wegen des Eingriffs aber ist, ungeachtet der Annäherung beider sämtlicher Lehren zu einander, und der Besorgnis des Überschreitens der Grenzen von Seiten der philosophischen Theologie, leicht zu verhüten, wenn man nur erwägt, daß dieser Unfug nicht dadurch geschieht, daß der Philosoph von der biblischen Theologie etwas *entlehnt*, um es zu seiner Absicht zu brauchen (denn die letztere wird selbst nicht in Abrede sein wollen, daß sie nicht vieles, was ihr mit den Lehren der

bloßen Vernunft gemein ist, überdem auch manches zur Geschichtskunde oder Sprachgelehrsamkeit und für deren Zensur Gehöriges enthalte); gesetzt auch, er brauche das, was er aus ihr borgt, in einer der bloßen Vernunft angemessenen, der letztere aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung! sondern nur, sofern er in diese etwas *hineinträgt*, und sie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieser ihre Einrichtung verstatet. – So kann man z.B. nicht sagen, daß der Lehrer des Naturrechts, der manche klassische Ausdrücke^[656] und Formeln für seine philosophische Rechtslehre aus dem Kodex der römischen entlehnt, in diese einen *Eingriff* tue, wenn er sich derselben, wie oft geschieht, auch nicht genau in demselben Sinn bedient, in welchem sie, nach den Auslegern des letztern, zu nehmen sein möchten, wofern er nur nicht will, die eigentlichen Juristen oder gar Gerichtshöfe sollten sie auch so brauchen. Denn, wäre das nicht zu seiner Befugnis gehörig, so könnte man auch umgekehrt den biblischen Theologen, oder den statutarischen Juristen beschuldigen, sie täten unzählige Eingriffe in das Eigentum der Philosophie, weil beide, da sie der Vernunft, und, wo es Wissenschaft gilt, der Philosophie nicht entbehren können, aus ihr sehr oft, ob zwar nur zu ihrem beiderseitigen Behuf, borgen müssen. Sollte es aber bei dem erstern darauf angesehen sein, mit der Vernunft in Religionsdingen, wo möglich, gar nichts zu schaffen zu haben, so kann man leicht voraussehen, auf wessen Seite der Verlust sein würde; denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. – Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht

wohlgetan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie, jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine *philosophische* Religionslehre (die sich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht), nach einem Leitfaden, wie etwa dieses Buch (oder auch ein anderes, wenn man ein besseres von derselben Art haben kann), als zur vollständigen Ausrüstung des Kandidaten erforderlich, zum Beschlusse hinzuzufügen. – Denn die Wissenschaften gewinnen lediglich durch die Absonderung, sofern jede vorerst für sich ein Ganzes ausmacht, und nur dann allererst mit ihnen der Versuch angestellt wird, sie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der biblische Theolog mit dem Philosophen einig sein, oder ihn widerlegen zu müssen glauben; wenn er ihn nur hört. Denn so kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieser machen dürfte, zum voraus bewaffnet sein. Aber diese zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, ist ein armseliger Behelf, der nicht stichhält; beide aber zu^[657] vermischen, und von Seiten des biblischen Theologen nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, ist ein Mangel der Gründlichkeit, bei dem am Ende niemand recht weiß, wie er mit der Religionslehre im ganzen dran sei.

Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun, die Beziehung der Religion auf die menschliche, teils mit guten teils bösen Anlagen behaftete, Natur bemerklich zu machen, das Verhältnis des guten und bösen Prinzips, gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfließender, wirkenden Ursachen vorstelle, ist die erste schon in der Berlinischen Monatsschrift April 1792

eingerrückt gewesen, konnte aber, wegen des genauen Zusammenhangs der Materien, von dieser Schrift, welche in den drei jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derselben enthält, nicht wegbleiben.[658]

Fußnoten

1 Diejenigen, denen der bloß fremde Bestimmungsgrund (der Gesetzlichkeit) überhaupt, im Begriff der Pflicht zum Bestimmungsgrunde nicht gnügen will, gestehen dann doch, daß dieser nicht in der auf eigenes *Wohlbehagen* gerichteten *Selbstliebe* angetroffen werden könne. Da bleiben aber alsdann nur zwei Bestimmungsgründe übrig, einer, der rational ist, nämlich eigene *Vollkommenheit*, und ein anderer, der empirisch ist, fremde *Glückseligkeit*. – Wenn sie nun unter der erstern nicht schon die moralische, die nur eine einzige sein kann, verstehen (nämlich einen dem Gesetze unbedingt gehorchenden Willen), wobei sie aber im Zirkel erklären würden, so müßten sie die Naturvollkommenheit des Menschen, sofern sie einer Erhöhung fähig ist, und deren es viel geben kann (als Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Körpers u. d. g.), meinen. Dies ist aber jederzeit nur bedingter Weise gut, das ist, nur unter der Bedingung, daß ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze (welches allein unbedingt gebietet) nicht widerstreite; also kann sie, zum Zweck gemacht, nicht Prinzip der Pflichtbegriffe sein. Eben dasselbe gilt auch von dem auf Glückseligkeit anderer Menschen gerichteten Zwecke. Denn eine Handlung muß zuvor an sich selbst nach dem moralischen Gesetze abgewogen werden, ehe sie auf die

Glückseligkeit anderer gerichtet wird. Dieser ihre Beförderung ist also nur bedingter Weise Pflicht, und kann nicht zum obersten Prinzip moralischer Maximen dienen.

2 Der Satz: es ist ein Gott, mithin es ist ein höchstes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubenssatz) bloß aus der Moral hervorgehen soll, ist ein synthetischer a priori, der, ob er gleich nur in praktischer Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält (und der keine Materie der Willkür, sondern bloß formale Gesetze derselben voraussetzt), hinausgeht, und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann. *Wie ist aber ein solcher Satz a priori möglich?* Das Zusammenstimmen mit der bloßen Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen ist zwar mit dem moralischen Begriffe von Pflicht überhaupt identisch, und sofern wäre der Satz, der diese Zusammenstimmung gebietet, analytisch. Aber die Annehmung seines Daseins sagt mehr, als die bloße Möglichkeit eines solchen Gegenstandes. Den Schlüssel zur Auflösung dieser Aufgabe, soviel ich davon einzusehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne sie auszuführen.

Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer *Zuneigung*, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache, vermittelt seiner Handlung; so wie das *Gesetz* (das praktisch gebietet) ein Gegenstand der *Achtung* ist. Ein objektiver Zweck (d.i. derjenige, den wir haben sollen) ist der, welcher uns von der bloßen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, ist der *Endzweck*. Eigene Glückseligkeit ist der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen (den jedes derselben

vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur *hat*, und von dem es ungereimt wäre, zu sagen: daß man ihn haben *solle*), und alle praktische Sätze, die diesen Endzweck zum Grunde haben, sind synthetisch aber zugleich empirisch. Daß aber jedermann sich das höchste, in der Welt mögliche *Gut* zum *Endzwecke* machen solle, ist ein synthetischer praktischer Satz a priori, und zwar ein objektivpraktischer durch die reine Vernunft aufgebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht, und eine Folge derselben (einen Effekt) hinzutut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist, und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann. Diese nämlich gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ja sie nötigen sogar, davon gänzlich zu abstrahieren, wenn es auf eine besondere Handlung ankömmt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenstande der größten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derselben und die Triebfeder zur Erfüllung unsrer Pflicht ausmachen müßte. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein, und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen. Nun ist's aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen

Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte, welcher in der Ausübung (nexu effectivo) zwar das letzte, in der Vorstellung aber und der Absicht (nexu finali) das erste ist. An diesem Zwecke nun, wenn er gleich durch die bloße Vernunft ihm vorgelegt wird; sucht der Mensch etwas, was er *lieben* kann; das Gesetz, also, was ihm bloß *Achtung* einflößt, ob es zwar jenes als Bedürfnis nicht anerkennt, erweitert sich doch zum Behuf desselben zu Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe, das ist, der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck; ist ein synthetischer Satz a priori, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, daß jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen noch außer dem Gesetz noch einen Zweckdenken zu müssen, bezogen wird (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht), und ist (gleichwie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze a priori) nur dadurch möglich, daß er das Prinzip a priori der Erkenntnis der Bestimmungsgründe einer freien Willkür in der Erfahrung überhaupt enthält, sofern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit, als Kausalität in der Welt, objektive, obgleich nur praktische Realität verschafft. - Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als

Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll: so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d.i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

Vorrede zur zweiten Auflage

In dieser ist, außer den Druckfehlern, und einigen wenigen verbesserten Ausdrücken, nichts geändert. Die neu hinzugekommenen Zusätze sind mit einem Kreuz † bezeichnet unter den Text gesetzt.

Von dem Titel dieses Werks (denn, in Ansehung der unter demselben verborgenen Absicht, sind auch Bedenken geäußert worden) merke ich noch an: Da *Offenbarung* doch auch reine *Vernunftreligion* in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Historische der ersteren, so werde ich jene als eine *weitere* Sphäre des Glaubens, welche die letztere, als eine *engere*, in sich beschließt (nicht als zwei außer einander befindliche, sondern als konzentrische Kreise), betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus bloßen Prinzipien a priori) halten, hiebei also von aller Erfahrung abstrahieren muß. Aus diesem Standpunkte kann ich nun auch den zweiten Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und, indem ich von der reinen Vernunftreligion (so fern sie ein für sich bestehendes System ausmacht) abstrahiere, die Offenbarung, als *historisches System*, an moralische Begriffe bloß fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen *Vernunftsystem* der Religion zurück führe, welches zwar nicht in theoretischer Absicht (wozu auch die technisch-praktische, der Unterweisungsmethode, als einer *Kunstlehre*, gezählt werden muß) aber doch in moralisch-praktischer Absicht selbständig und für eigentliche Religion,

die, als Vernunftbegriff a priori (der nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt), nur in dieser Beziehung statt findet, hinreichend sei. Wenn dieses zutrifft, so wird man sagen können, daß zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so daß, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammen zu treffen. Träfe es sich nicht so, so würde man entweder zwei Religionen in einer Person haben, welches ungereimt^[659] ist, oder eine *Religion* und einen *Kultus*, in welchem Fall, da letzterer nicht (so wie Religion) Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel einen Wert hat, beide oft müßten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Öl und Wasser sich wieder von einander scheiden, und das Reinmoralische (die Vernunftreligion) oben auf müßten schwimmen lassen.

Daß diese Vereinigung oder der Versuch derselben ein dem philosophischen Religionsforscher mit vollem Recht gebührendes Geschäft und nicht Eingriff in die ausschließlichen Rechte des biblischen Theologen sei, habe ich in der ersten Vorrede angemerkt. Seitdem habe ich diese Behauptung in der *Moral* des sel. *Michaelis* (Erster Teil, S. 5-11), eines in beiden Fächern wohl bewanderten Mannes, angeführt, und durch sein ganzes Werk ausgeübt gefunden, ohne daß die höhere Fakultät darin etwas ihren Rechten Präjudizierliches angetroffen hätte.

Auf die Urteile würdiger, genannter und ungenannter Männer, über diese Schrift, habe ich in dieser zweiten Auflage, da sie (wie alles auswärtige Literarische) in unseren Gegenden sehr spät einlaufen, nicht Bedacht nehmen

können, wie ich wohl gewünscht hätte, vornehmlich in Ansehung der *Annotationes quaedam theologicae etc.* des berühmten Hrn. D. *Storr* in Tübingen, der sie mit seinem gewohnten Scharfsinn, zugleich auch mit einem den größten Dank verdienenden Fleiße und Billigkeit in Prüfung genommen hat, welche zu erwidern ich zwar vorhabens bin, es aber zu versprechen, der Beschwerden wegen, *die* das Alter, vornehmlich der Bearbeitung abstrakter Ideen, entgegen setzt, mir nicht getraue. – Eine Beurteilung, nämlich die in den *Greifswalder N. Crit. Nachrichten* 19. Stück, kann ich eben so kurz abfertigen, als es der Rezensent mit der Schrift selbst getan hat. Denn, sie ist seinem Urteile nach nichts anders, als Beantwortung der mir von mir selbst vorgelegten Frage: »wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen nach reiner (theor. und prakt.) Vernunft möglich«. – »Dieser Versuch gehe also überall diejenige nicht an, die sein (K-s) System so wenig kennen und verstehen, als sie dieses zu können verlangen und für sie also als nicht existierend anzusehen sei.« – Hierauf antworte ich: Es^[660] bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der p. Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen, und, wem z.B. die Tugend, als Fertigkeit in pflichtmäßigen *Handlungen* (ihrer Legalität nach) *virtus phaenomenon*, dieselbe aber, als standhafte *Gesinnung* solcher Handlungen *aus Pflicht* (ihrer Moralität wegen) *virtus noumenon* genannt wird, so sind diese Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht, die Sache selbst aber in der populärsten Kinderunterweisung, oder Predigt, wenn gleich mit anderen

Worten enthalten und leicht verständlich. Wenn man das letztere nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur rühmen könnte, die, als ob sie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht werden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für jedermann verständlich werden sollen!

Königsberg, den 16. Januar 1794.[661]

Erstes Stück. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten; oder Über das radikale Böse in der menschlichen Natur

Daß die Welt im Argen liege: ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, oder von einem noch glücklichern, in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen. Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden; und nun den Verfall ins Böse (das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren ging) zum Ärgern mit akzeleriertem Falle eilen:³ so daß wir jetzt (dieses Jetzt aber ist so alt, als die Geschichte) in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Tür ist, und in einigen Gegenden von Hindostan der Weltrichter und Zerstörer *Ruttren* (sonst auch *Siba* oder *Siwen* genannt) schon als der jetzt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter *Wischnu*, seines Amts, das er vom Weltschöpfer *Brahma* übernahm, müde, es schon seit Jahrhunderten niedergelegt hat.

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet, ist die entgegengesetzte heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornehmlich unter

Pädagogen, Platz gefunden hat: daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Bessern, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei. Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung^[665] geschöpft, wenn vom *Moralisch-Guten* oder Bösen (nicht von der Zivilisierung) die Rede ist; denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermutlich bloß eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. Hiezu kömmt noch: daß, da man doch den Menschen von Natur (d.i. wie er gewöhnlich geboren wird) als, dem Körper nach, gesund annehmen muß, keine Ursache sei, ihn nicht auch der Seele nach eben so wohl von Natur für gesund und gut anzunehmen. Diese sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sei uns also die Natur selbst beförderlich. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat: sagt Seneca.*

Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, daß man sich in beider angeblichen Erfahrung geirret hätte: so ist die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich: daß der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könne? – Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so

beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen. Nun kann man zwar gesetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst), daß sie mit Bewußtsein gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urteil, daß der Täter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung, a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen.[666]

Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrucke *Natur* stoße, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegenteil des Grundes der Handlungen aus *Freiheit* bedeuten sollte, mit den Prädikaten *moralisch-gut* oder böse in geradem Widerspruch stehen würde: so ist zu merken: daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieser subjektive Grund muß aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menschen, in Ansehung des sittlichen Gesetzes, ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen). Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung *bestimmenden* Objekte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den

Gebrauch ihrer Freiheit macht, d.i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen. Von dieser muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjektive Grund ihrer Annehmung, und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime, im Menschen sei. Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloßer Naturtrieb wäre: so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Natursachen zurückgeführt werden können: welches ihr aber widerspricht. Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder, er ist von Natur böse: so bedeutet dieses nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund⁴ der Annehmung guter,^[667] oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.

Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von andern möglichen vernünftigen Wesen) sagen; er ist ihm *angeboren*; und doch dabei uns immer bescheiden, daß nicht die Natur die Schuld derselben (wenn er böse ist), oder das Verdienst (wenn er gut ist) trage, sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sei. Weil aber der erste Grund der Annehmung unsrer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Faktum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte: so heißt das Gute oder Böse im Menschen (als der subjektive erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime, in Ansehung des moralischen Gesetzes) bloß in *dem* Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum

Grunde gelegt wird, und so, als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sei.

Anmerkung

Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunktiver Satz zum Grunde: *der Mensch ist* (von Natur) *entweder sittlich gut oder sittlich böse*. Es fällt aber jedermann leicht bei, zu fragen: ob es auch mit dieser Disjunktion seine Richtigkeit habe; und ob nicht jemand behaupten könne, der Mensch sei von Natur keines von beiden; ein anderer aber: er sei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in andern böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle^[668] Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen. Man nennt gemeinlich die, welche dieser strengen Denkungsart zugetan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber Lob ist): *Rigoristen*; und so kann man ihre Antipoden Latitudinärer nennen. Diese sind also entweder Latitudinärer der Neutralität, und mögen *Indifferentisten*, oder der Koalition, und können *Synkretisten* genannt werden.⁵

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen Entscheidungsart⁶ gründet sich auf der für

die^[669] Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst, im Urteile der Vernunft, Triebfeder, und, wer es zu seiner Maxime macht, ist *moralisch* gut. Wenn nun das Gesetz jemandes Willkür, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung,^[670] doch nicht bestimmt: so muß eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkür desselben Einfluß haben; und, da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, daß der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist): so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse).

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken sittlich gut, in andern zugleich böse sein. Denn ist er in einem gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse sein, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime sein: welches sich widerspricht.⁷

Die eine oder die andere Gesinnung als angeborne Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d.i. er nicht Urheber sei; sondern, daß sie nur nicht in der Zeit erworben sei (daß er eines oder das andere *von Jugend auf sei immerdar*). Die Gesinnung, d.i. der erste subjektive^[671] Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muß auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Von dieser Annehmung kann nun nicht wieder der subjektive Grund, oder die Ursache, erkannt werden (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich ist; weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die eben so wiederum ihren Grund haben muß). Weil wir also diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr (ob sie gleich in der Tat in der Freiheit gegründet ist) von Natur zukömmt. Daß wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht den einzelnen verstehen (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte), sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind: kann nur weiterhin bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen, so

beschaffen sind, daß kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte.[672]

Fußnoten

3 Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiore. Horat.

4 Daß der erste subjektive Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: daß, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben (warum ich z.B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß; und, da auch diese eben so wohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein *Bestimmungsgrund* der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjektiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.

5 Wenn das Gute = a ist, so ist sein kontradiktorisch Entgegengesetztes das Nichtgute. Dieses ist nun die Folge entweder eines bloßen Mangels eines Grundes des Guten = 0 , oder eines positiven Grundes des Widerspiels desselben = $-a$. Im letztern Falle kann das Nichtgute auch das positive Böse heißen. (In Ansehung des Vergnügens und Schmerzens gibt es ein dergleichen Mittleres, so daß das Vergnügen = a , der Schmerz $a = -a$, und der Zustand, worin keines von