

IMMANUEL KANT: REFLEXÕES DE FILOSOFIA MORAL

[SELEÇÃO DE NOTAS]

Bruno CUNHA¹

1. APRESENTAÇÃO: AS *REFLEXÕES DE FILOSOFIA MORAL DE 1770*

Aos leitores de Kant não é novidade o fato, bem noticiado pelos seus diversos biógrafos, que após a publicação da *Dissertação Inaugural De mundus sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* em 1770 seguiu-se um período de aproximadamente onze anos até a publicação da *Crítica da Razão Pura* no qual Kant, um escritor tão prolífico, absteve-se de publicações. Com exceção de duas páginas de uma resenha do artigo de Moscati e quatorze páginas do ensaio *Das Diferentes Raças dos Seres Humanos* nada mais saiu da pluma de Kant nesse período². O motivo mais plausível para a conhecida *Década do Silêncio* é geralmente atribuído ao fato de que o filósofo demorou anos até encontrar e desenvolver adequadamente uma solução final para o problema da metafísica. Embora estejamos cientes que importantes descobertas foram apresentadas a partir do final dos anos de 1760, seja com a “grande luz” de 1769 ou com a nova concepção do conhecimento sensível da *Dissertação*, Kant admitiu ainda em 1776 a dificuldade em organizar suas ideias com o intuito de visualizar o todo bem como os limites de sua teoria (Ref. 5015, 18:60). Mas, se, certamente, durante este período, parece evidente que Kant travou uma intensa batalha intelectual em torno do problema da metafísica teórica, é visível que ele também dedicou muito de seus esforços à questão ética. Uma confirmação verdadeira da abrangência de todos esses esforços é encontrada no conjunto de reflexões espalhadas ao longo de toda década. Estes fragmentos, juntamente com outros, foram editados e organizados por Erich Adickes³, no início do século XX, com o objetivo de fazer parte de uma grande compilação de textos não publicados conhecida sob o título de *Legado Manuscrito* [*handschriftlicher Nachlaß*]⁴. Em substância, esse material adicional é composto, em grande parte, por um conjunto de notas manuscritas em folhas soltas ou nas páginas daqueles compêndios, que, a partir de 1778, segundo o decreto regente⁵, tornaram-se material didático de referência obrigatório para as preleções universitárias⁶.

Como prosseguimento ao precursor projeto inicial de W. Dilthey de organizar uma edição crítica das obras kantianas, estas reflexões, que, em seu todo, não se restringem tão somente aos anos de 1770, mas se espalham temporalmente por toda a carreira docente do professor de Königsberg, foram reunidas e publicadas por Adickes nos tomos XIX (matemática, física e química e geografia física), XV⁷ (antropologia), XVII, XVIII (metafísica)⁸ e no tomo XIX (filosofia moral)⁹ das obras completas da Academia de Berlim [*Kants gesammelte Schriften*]. Diante da difícil tarefa de organizar esse material esparso e fragmentário, Adickes foi capaz, frente a já fracassada tentativa de Erdmann em situar estas fragmentadas reflexões apenas com base no conteúdo, de estabelecer uma melhor organização desse material através de critérios baseados nas mudanças de tinta, camada e papel, apresentando 33 fases, cada qual centralizada em torno de algumas reflexões mais ou menos datáveis¹⁰. Adickes apresentou, então, a divisão dos fragmentos nas seguintes fases e datas: 1760 - 1764 (fase γ, δ ε), 1764 - 1766 (fase ζ), 1764 - 1768 (fase η), 1766 - 1768 (fase θ, ι), 1769 (fase κ), 1769 - 1770 (fase λ), 1770 - 1771 (fase μ), 1771 (fase ν), 1772 (fase ξ), 1772 - 1776 (fase ο), 1772 - 1773 (fase π), 1773 - 1775 (fase ρ), 1775 - 1776 (fase σ, τ), 1776 - 1778 (fase υ, φ), 1778 - 1779 (fase χ) e a partir de 1780 (fase ψ).

Por se tratar de um material que abarca pensamentos e elucubrações de toda uma vida acadêmica, não é de se surpreender que sejam numerosos os temas abordados. Estes se mostram como resultado de intensos debates com a tradição filosófica, seja ela a escolástica alemã, o pensamento britânico e francês, ou mesmo o próprio ponto de vista antes defendido pelo autor em seus trabalhos iniciais. A partir desse enfrentamento, vislumbra-se o aparecimento dos primeiros esboços de um pensamento que, por assim dizer, assume, progressivamente, feições definitivas. Quando estas reflexões são associadas às cartas, às *Lições* e ainda ao material oficialmente publicado, torna-se possível esquadriñar uma conjectura razoavelmente precisa do desenvolvimento intelectual do filósofo, percebendo suas nuances, rupturas e progressões¹¹. Isso, decerto, mostra-se como especialmente importante para uma compreensão mais detalhada do desenvolvimento intelectual kantiano na já mencionada *Década do Silêncio*, momento a partir do qual Kant começa a alcançar efetivamente os derradeiros resultados em torno do método da filosofia teórica, que tornam-se claramente perceptíveis a partir das correções em seus exemplares de aula e dos esboços que comporiam, mais tarde, muitos dos temas da *Crítica da Razão Pura*. Mas, para além do horizonte da filosofia teórica, as *Reflexões* da década de 1770 nos comprovam ainda o decisivo encaminhamento dado à filosofia prática, que adquire agora consistência, configurando-se claramente no sentido das constatações maduras da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Crítica da Razão Prática*.

Dentre outros aspectos, pode-se dizer, no que diz respeito à filosofia prática, que as fontes situadas no período que vai da *Dissertação* até a *Fundamentação* são essenciais para se compreender a formação do conceito de imperativo categórico e perceber as suas primeiras fórmulas. A discussão kantiana com o compêndio de Baumgarten abre espaço nos anos de 1770¹², depois de um longo processo, para a maturação e o desenvolvimento da doutrina do imperativo categórico. Nas formulações provisórias apresentadas nas *Reflexões* já são claramente observáveis a maneira a partir da qual o fundamento formal da moralidade é concebido mediante a concordância da vontade com uma regra universal da liberdade. Despida de inclinações

naturais, essa regra é decisivamente orientada por princípios racionais. Sob o ponto de vista da razão, a liberdade deve, ademais, pressupor não apenas a capacidade de universalização das máximas da vontade, mas, assim como na segunda formulação madura do imperativo categórico, o conceito universal da humanidade e da dignidade como valor intrínseco a todos os seres racionais.

É notável que, na medida em que, nas *Reflexões de Filosofia Moral*, já se articula um discurso consistente acerca de uma moral puramente racional, atenuam-se, do mesmo modo, as críticas kantianas à doutrina do sentimento moral. De uma maneira clara, Kant rejeita a doutrina de Hutcheson¹³, porque compreende que a experiência valorativa imediata proporcionada pelo sentimento não é capaz de ultrapassar o campo da validade subjetiva e alcançar a concordância necessária de todos os propósitos dos seres racionais. O caráter subjetivo da experiência do sentimento promove, segundo Kant, uma divisão da visão geral, destruindo todas as possibilidades de concordância e contradizendo o conceito universal de humanidade. Posto que o sentimento não é uma forma de conhecimento, não carrega consigo qualquer critério de avaliação diferente das condições subjetivas da consciência, que operam de acordo com a intensidade das próprias afecções, o que proporciona apenas uma hipótese quantitativa da moralidade. E por mais que Kant reconheça, frente a sua batalha em torno do problema da motivação moral, que o fundamento subjetivo do sentimento moral é mais forte do que tudo, ele está consciente de que apenas a razão pode prescrever o dever. O sentimento moral, dessa forma, passa a ser compreendido não como uma experiência ética originária, mas como um produto derivado do princípio ético, baseando-se, portanto, em uma lei interna necessária, a qual Kant identifica com a personalidade da razão. Trata-se, em outras palavras, de um tipo especial de agrado que deve acontecer de acordo com a forma das ações, por meio do qual concordamos com nós mesmos na utilização de nosso arbítrio.

Uma vez que as bases da virtude já se encontram bem definidas nessas *Reflexões*, os esforços kantiano se voltam, nesse ponto, a uma tentativa de compreensão do problema do sumo bem, partindo da articulação das noções de virtude e felicidade. Embora o ponto de partida de sua investigação, nas *Reflexões*, seja o conceito de sumo bem da maneira como foi professado pelos antigos, Kant vai sugerir, nesse ponto do desenvolvimento, diversas chaves de conexão entre os conceitos de virtude e felicidade, percorrendo um longo caminho até alcançar uma resposta definitiva e satisfatória (Guyer, 2008, p. 96). Essas primeiras tentativas se caracterizam, decerto, por sua ambigüidade, o que levou à suposição de alguns intérpretes de uma possível renúncia de Kant a um conceito concreto de felicidade nesse contexto. Assumindo apenas a sua *condição formal*, tratar-se-ia, segundo alguns, de uma interpretação meramente *a priori* do conceito de *felicidade* que, nesse contexto, estaria relacionado, conseqüentemente, a um tipo de experiência destituída do “domínio das aspirações sensíveis e sentimentos” (Dusing, 1972, p. 27)¹⁴. Não obstante, uma leitura mais apuradas das próprias *Reflexões* e de outras fontes¹⁵, permite supor que não se trata de uma rejeição, por parte de Kant, às demandas sensíveis do sujeito e da aceitação, no âmbito da moral, de uma felicidade de tipo especial, algo como uma satisfação abstrata e racional. Se, de fato, há a cogitação de um conceito *a priori* e *sistemático* de felicidade, parece mais plausível interpretá-lo como uma condição a partir da qual fins empíricos podem ser avaliados e aplicados (Guyer, 2008, p.125). Como é possível supor, tal conceito

intelectual e *a priori* não é mais do que uma parte de um *conceito integral de felicidade*¹⁶, no qual ainda é preciso pressupor, na contraparte de seu aspecto formal-racional, o conceito de uma felicidade sensível e empírica, que identifica-se diretamente com aquele estado através do qual saciamos nossos desejos e inclinações.

Apresentamos aqui a tradução de uma pequena seleção das notas kantianas sobre ética. A maioria dos fragmentos traduzidos é parte das chamadas *Reflexões de Filosofia Moral* publicadas no tomo XIX de *Kants gesammelte Schriften*, que se constituem, em sua maior parte, como as anotações de Kant (algumas em folhas soltas) na margem de um dos exemplares de referência para seus cursos de ética¹⁷, a *Initia philosophiae practicae primae* de Alexander Baumgarten, em sua edição de 1760. Acrescentamos à mesma seleção, no entanto, algumas *Reflexões* presentes em outros volumes do *Legado Manuscrito* que, de alguma maneira, abordam os mesmos temas. As *Reflexões* foram dispostas em ordem numérica e separadas de acordo com seus respectivos assuntos. Considerando a diversidade dos temas comentados por Kant, de acordo com o manual, tais como obrigação, coerção, imputação, lei, justiça, punição etc, tentamos selecionar alguns tópicos que assumem uma função basilar dentro da teoria moral kantiana. Dessa forma, o primeiro grupo de *Reflexões* contém algumas notas que tratam com o problema da liberdade e da lei moral. O segundo é um compilado contendo comentários sobre o sentimento moral. O terceiro apresenta algumas reflexões esparsas sobre imputabilidade e o mal moral e o quarto grupo traz algumas notas comentadas sobre o problema do sumo bem, sendo, em alguns casos, apenas trechos de anotações maiores. As traduções foram realizadas diretamente a partir dos fragmentos originais, embora, em alguns casos, tenha sido feito o cotejamento com outras versões, dentre as quais cito a tradução para o espanhol, *Reflexiones sobre Filosofia Moral*, publicada por J. Herceg, a seleção de notas da *Cambridge Edition* intitulada *Notes and Fragments* e a tradução francesa de Luc Langlois, *Réflexions Sur La Philosophie Morale*. Com o objetivo de dar mais clareza aos apontamentos, facilitando a interpretação, optei por completar, em alguns casos, as sentenças de Kant nas quais certas palavras ficam subentendidas. Este complemento está apresentado entre colchetes. Para fins comparativos, todas as *Reflexões* traduzidas são acompanhadas por sua correspondente original nas notas de rodapé. Ciente de todas as dificuldades desse tipo de trabalho, desde já, deixo aberto à comunidade acadêmica o espaço para críticas, sugestões e correções.

2. BIBLIOGRAFIA

- ADICKES, Erich. Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses. *Kant Gesammelte Schriften* v. XIV, Berlin: DeGruyter: 1925, p. XV-LXII.
- BAUMGARTEN, Alexander; KANT, Immanuel. *Réflexions Sur La Philosophie Morale et Baumgartens Principes de La Philosophie Pratique Première*. Traduzido por Luc Langlois. Paris: Vrin, 2014.
- CUNHA, Bruno. *A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs, 2017.
- CUNHA, Bruno; FELDHAUS, Charles. Estudo Introdutório. Em: *Lições de Ética*. Traduzido por Cunha e Feldhaus. São Paulo: Unesp, 2018. p. 7-79.

- DUSING, Klaus. Das problem des höchsten gutes in kants praktischer philosophie. *Kant-Studien*. v.62. Berlin: de Gruyter, 1971, p. 5-42.
- GUYER, Paul. *Kant on Freedom, Law and Happiness*. New York, Cambridge University Press, 2000.
- HERCEG, José Santos. La Moral Kantiana en la Década del Silencio: elementos para una reconstrucción. *Dianoia*. Mexico: Universidad Nacional Autonoma do Mexico, n.54, p. 101-122, 2005.
- HENRICH, Dieter. Hutcheson und Kant. *Kant-Studien*. v.49. Berlin: de Gruyter, 1957, p. 49-69.
- LEHMANN, Gerhard. Einleitung. *Kant Gesammelte Schriften* v. XXVII, Berlin: DeGruyter: 1972, p. 1037-68.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. v. I-XXI, Edited by the Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (DeGruyter), 1910.
- _____. *Lições de Ética*. Traduzido por B. Cunha e C. Feldhaus. São Paulo: Unesp, 2018.
- _____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Notes and Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *Reflexiones sobre Filosofia Moral*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- SCHMUCKER, Josef. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim: A. Hain, 1961.
- SCHWAIGER, Clemens. *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1999.
- VELKLEY, Richard. *Freedom and End of Reason: on the moral foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

TRADUÇÃO

IMMANUEL KANT

REFLEXÕES DE FILOSOFIA MORAL [SELEÇÃO DE NOTAS]

1. LIBERDADE E LEI MORAL

4349 .1770-71? 1773-75? (1773-76?) M 354, §869-70, *Intellectus Dei*.104

O conhecimento ou é sensitivo ou intelectual; os objetos [são] ou sensíveis ou inteligíveis. Não pode nos ser dado nenhum outro mundo senão o sensível; portanto todo *mundus physicus* (g *materialiter*) é *sensibilis*; apenas o *mundus moralis* (g *formaliter*) é inteligível. Isso pelo fato de que a liberdade é a única coisa que é dada *a priori* e consiste nesse dado *a priori*; a regra da liberdade *a priori* em um mundo em geral constitui a *forma* do *mundi intelligibilis*. Isso con-

duz, de acordo com motivos da liberdade, à pressuposição do Deus *intelligibilis* e do mundo futuro, na qual tudo (a natureza) estará em conformidade com as leis morais

O *mundus intelligibilis*, enquanto um objeto da intuição, é uma mera ideia (g indeterminada), mas, enquanto um objeto da relação prática de nossa inteligência com as inteligências do mundo em geral e com Deus como o Ser originário prático do mesmo [do mundo], ele é um conceito verdadeiro e uma ideia determinada: *Civitas dei*¹⁸ (AA 17:515-516).

5445.1776-78. M 284, §723f.

As leis morais não emergem da razão, mas são aquelas que contêm a única condição através da qual é possível que ações livres possam ser reconhecidas e determinadas de acordo com as regras da razão. Isto acontece, no entanto, quando tornamos o fim universalmente válido o fundamento das ações. Dessa forma os fins particulares concordam com aqueles [fins] os quais se pode considerar como se todas as coisas fossem possíveis através deles.

O bem moral exige a unidade completa do fundamento da ação diante da razão, [e], com efeito, que ele [o fundamento] seja derivado a partir da ideia *archetypa* que é a finalidade do mundo como um todo.

Aquilo que está em conformidade com as condições sob as quais algo acontece segundo regras *a priori* agrada de maneira necessária. Pois produz a concordância com toda a natureza e, portanto, [produz] uma consciência da concordância de todas as ações consigo mesma e com todas as outras.

Apenas a partir do fundamento supremo e completo é possível derivar aquilo que segundo leis universais [parada súbita]¹⁹ (AA 18:184).

5446.1776-78. M 284, §723f.

Leis morais são as [leis] que contêm as condições através das quais ações livres são concordantes com o fim universalmente válido; portanto a vontade privada com a vontade originária e suprema. [Essas condições devem ser concordantes] Ou com o fim universal da natureza ou com os seres que agem livremente. Portanto trata-se da vontade quando considerada de acordo com a unidade do fundamento, a saber, na medida em que toda vontade situa-se em uma vontade: naquela [vontade] que é a causa da natureza e de cada uma das outras [vontades]²⁰ (AA 18: 184).

6633.1769-70? (1771-72?) Pr 1.

Os princípios supremos da *diudicationis moralis* <juízo moral> são decerto racionais, mas são apenas *principia formalia* <princípios formais>. Eles não determinam nenhum fim, mas apenas a forma moral de todo fim; por isso, *principia prima materialia* <princípios materiais primeiros> ocorrem *in concreto*, segundo esta forma (AA 19:119-120).

6639.1769-70? (1764-68?) Pr 4.

A *necessitas* categórica (objetiva) das ações livres é uma necessidade de acordo com as leis de uma vontade pura; a *conditionale*, [é uma necessidade] de acordo com leis da vontade afetada (pelas inclinações) ²² (AA 19: 122).

6640. 1769-70? (1764-68?) Pr 4.

Os *imperativi* nunca dizem respeito às coisas fisicamente necessárias, porque o objetivo e o subjetivo nesse caso são um só, mas [dizem respeito] apenas aos seres livres e contingentes²³ (AA 19:122).

6659.1769? 1770-71? (1773-75? 1776-78?) Pr 20, *Obligatio in genere*.

Lex moralis est vel absoluta (incondicionada) *vel hypothetica*. <A lei moral é ou absoluta (incondicionada) ou hipotética> (a primeira obriga incondicionalmente, a segunda está limitada pelas condições de sua necessidade²⁴ (AA 19: 126).

6670 . 1769-70? (1770-71?) (1764–68?) Pr 26.

A regra ética diz o seguinte: faça aquilo que lhe parece ser bom ao outro. A [regra] do direito diz: faça aquilo que coincide com a regra universal das ações, na medida em que cada um faz aquilo que parece bom a si mesmo ²⁵ (AA 19:129).

6722.1772-73? (1773-78?) Pr 7, *Obligatio in genere*.

A força motriz dos motivos morais é a mais fraca. Mais forte é [a força motriz] dos [motivos] pragmáticos e ainda mais forte a dos [motivos] patológicos. Portanto, de acordo com a regra da *diiudication*, tudo invertido. Mas tão-pouco se deve aliar a última com a primeira ao invés de se fortalecer o móbil da moralidade e se enfraquecer o da sensibilidade, pois, mediante isto, melhora-se com efeito as ações do homem, mas não o homem. Nenhuma vantagem, nenhuma honra, nenhuma glória ²⁶ (AA 19:141).

6735.1772-73? 1773-75? 1776-78? , *Coactio moralis*.

Não se pode conceder nenhuma regra de como nossa necessidade limita a bondade. O que é justo deve estar sob uma regra publicamente conhecida; por isso não é permitido uma mentira necessária²⁷ (AA 19: 144).

6750.1772? Pr 34.

Através da razão podemos reconhecer apenas o formal, por isso também apenas aquilo que é bom, em relação, ou a forma do bem. Mas apenas aquele cuja razão é intuitiva reconhece a *constitutiva* primeira do bem; não possuímos, no entanto, outros *data* primários do comprazimento além dos sentidos. Então também no [campo] teórico falta o absoluto, por exemplo, sujeitos ou predicados²⁸ (AA 19:147).

6762.1772. Pr 36, *Lex*.

Aquilo que não pode estar sob uma regra universal da vontade pura é moralmente incorreto. A concordância da ação livre com a universalidade da vontade pura é a moralidade²⁹ (AA 19:153).

6765.1772? 1776-78? Pr 37, §74, *Lex*.

A ação - cuja intenção, considerada como regra universal, deveria contradizer necessariamente tanto a ela mesma quanto às outras - é moralmente impossível.

A disposição de ânimo para se comportar em suas ações em conformidade com o *princípio* universal da regra é moral, se a vontade está submetida à forma do entendimento em geral.

A força motriz do entendimento baseia-se no fato de que ele [o entendimento], em si mesmo, contrapõe-se a todos os *principia* das ações que tornam o uso da regra impossível³⁰ (AA 19:154).

6795.1773-75? 1772? Pr V.

As leis essenciais são aquelas sem as quais a liberdade seria um monstro perigoso; a saber, a liberdade não deve então ser usada de forma que ela seja contrária à humanidade em si mesma, 2, ou a liberdade de outros. Existem portanto direitos da humanidade e direitos dos homens: direitos da humanidade em sua própria pessoa e esses mesmos direitos em consideração aos outros³¹ (AA 19:164) .

6853.1776-78? 1778-79? Pr 134, sobre 6862.

A submissão da liberdade sob a legislação da razão pura (para ir das condições universais dos fins em geral para as particulares). A razão pura, isto é, a razão separada de todos os móbeis (sensíveis) tem, em relação à liberdade, poder legiferante absoluto, que todo ser racional deve reconhecer, porque sem as condições do acordo universal consigo mesmo em vista de si e de outros, de modo algum aconteceria qualquer uso da razão em vista de si mesma. Ora, isto [a ausência do acordo universal] é um objeto natural e necessário do repúdio, através do qual a força suprema contrapõe a si mesma, assim como no caso da contradição lógica³² (AA 19:179).

6924.1776-1778. Pr 5

A moralidade consiste na subordinação de cada uma das vontades à regra dos fins universalmente válidos (A regra deve ser que a ação tem como condição o fim universalmente válido)³³ (AA 19:208).

6925.1776-1778. Pr 5

A habilidade tem regras; a prudência [tem] máximas; a moralidade [tem] leis³⁴ (AA 19:208).

7069.1776-78? 1769? Pr 54, §94, *Principia iuris*.

Viva de tal modo que suas ações pareçam boas também a partir do ponto de vista de outros³⁵ (AA 19: 241).

7071. 1776-78 Pr 55

Faça aquilo que te torna digno de respeito, honrável. Isto é, [realize] ações que esperariam a aprovação de todos se fossem universalmente conhecidas. A honestidade é o valor de honra negativo. O mérito, o [valor de honra] positivo. O juízo universal é seu juiz, não o juiz real, mas o necessário. “Faça aquilo que lhe concede honra” é uma proposição pragmática. Ser amante da honra é algo moral³⁶ (AA 19:241).

2. SENTIMENTO MORAL

6626.1769-70? (1764-68?) Pr XI.

A doutrina do sentimento moral é mais uma hipótese para explicar o *phaenomenon* da aprovação que concedemos a alguns tipos de ação, do que uma doutrina que deveria estabelecer máximas e princípios primeiros que sejam objetivamente válidos em relação a como se deve aprovar ou rejeitar algo, fazer ou deixar de fazer³⁷ (AA 19:116-117).

6634.1769-70? (1764-68?) Pr 2.

O princípio de Hutcheson é não-filosófico, porque introduz um novo sentimento como um fundamento explanatório; em segundo lugar, [porque] vê nas leis da sensibilidade fundamentos objetivos³⁸.

O princípio de Wolff é não filosófico, porque transforma proposições vazias em princípios e oferece o *abstractum* de todas as *quaesiti* <questões> antes [de ter] o fundamento de conhecimento da *quaesitum* <questão>. Precisamente como se alguém quisesse procurar o motivo da fome no desejo para a felicidade.

O ideal dos cristãos possui essa peculiaridade que não só torna o ideal da pureza moral um *principio* da *diindication*, mas também [o torna] a severa diretriz das ações pela qual alguém deve ser julgado. A incapacidade que gostamos de dar como desculpa não é clara e por isso a maior ansiedade emerge a partir do ideal da santidade. A religião cristã aumenta essa ansiedade quando diz que Deus complementa essa carência de santidade (contanto que essa incapacidade interna não nos libere de seguir a regra).

Ora, aquele que acredita que alguém deve se tornar capaz e digno desse complemento através de todo esforço natural, é o cristão prático. Mas aquele que sustenta que, em vista de todas essas ações, devemos ser passivos afim de produzi-las através do cultivo de nosso coração e de nossas disposições e que no lugar disso, todavia, certos esforços religiosos podem mover a divindade para incutir a santidade nessas ações, [parada súbita] (AA 19:119).

6648.1769-1775. Pr 15, §36, em *Obligatio in genere*.

Uma ação que é boa em e por si mesma deve ser boa necessariamente diante de todos; então não [deve estar] relacionada ao sentimento³⁹ (AA 19: 124).

6677.1769? 1764-68? Pr 60

Não se deve trazer o sentimento moral ao juízo, mas apenas evocar a inclinação de acordo com ele: se o sentimento, por exemplo, a compaixão, precede a máxima, então emerge um juízo falso⁴⁰ (AA 19:131).

6691.1770-71? (1773-75?) (1776-78?) 1769?? Pr 5.

A questão que se coloca é se os juízos morais acontecem devido ao fato de as ações serem consideradas como boas ou como agradáveis. Se o primeiro é o caso, então é a propriedade das ações – que para todo entendimento é a mesma – o que contém o fundamento do juízo e isto acontece através da razão. Se é o segundo, então se julga a partir do sentimento e ele não é necessariamente válido para todos⁴¹ (AA 19:134).

6757.1772? Pr 35, §71, *Lex*.

O sentimento moral segue-se de um conceito moral, mas não o produz; pode menos ainda substituí-lo, [em vez disso] ele o pressupõe⁴² (AA 19:131).

6804.(1773-1775) (1775-1777) Pr VII

Os homens maldosos possuem juízos morais tão perfeitos quanto os nossos, mas não possuem sentimento moral. A regra funda-se em conceitos; a execução [funda-se] no sentimento, algo que está em conformidade com esses conceitos, mas não com as impressões⁴³ (AA 19:167).

6862 .1776-78? 1780-89? Pr 134

No fim, tudo se reporta à vida; aquilo que vivifica (ou o sentimento de promoção da vida) é agradável. A vida é unidade: assim todo gosto tem como princípio a unidade das sensações que vivificam.

A liberdade é a vida originária e em sua conexão [encontra-se] a condição da concordância de todo o [ser] vivente; por isso que aquilo que promove o sentimento da vida universal ou o sentimento da promoção da vida universal causa um prazer. Mas sentimo-nos bem na vida universal? A universalidade faz com que concordem todos os nossos sentimentos mesmo que nenhum tipo particular de sensação preceda a esta universalidade. Ela é a forma do *consensus*⁴⁴ (AA 19:183).

6863.1776-78. Pr 136.

A *hypothesis* do sentimento (não é um sistema) é a da condução cega da liberdade de acordo com um instinto moral⁴⁵ (AA 19:184).

6902.1776-78. Pr XI.

Não só não se deve citar o sentimento moral como um *principium*, mas também não se deve deixar, por assim dizer, qualquer fundamento moral à decisão do sentimento, por exemplo, o suicídio. Também tampouco [se deve] basear as motivações no sentimento, por exemplo, a compaixão, a repulsão. Posto que o sentimento não possui regra, é também variável e volúvel⁴⁶ (AA 19:201).

3. IMPUTABILIDADE E MAL MORAL

Ref.4350. 1770–71? 1773–75? 1776–78? M 374. M § 913:

A opinião de que devemos considerar todos os males como punições e, decerto, como punições dos pecados dos primeiros pais, que já se encontram em nós na infância. Deus é o autor do mal? ⁴⁷ (AA 17:516).

6563. 1762–63? 1769? Pr 113, §169.

A fragilidade universal consiste não em más inclinações, mas na grande possibilidade delas se tornarem más. Isto é a propensão das inclinações para o mal, antes de as inclinações serem más ⁴⁸ (AA 19:78).

6681. 1764-68? 1769? Pr 74.

Os castigos pragmáticos são para advertir e concernem ao externo da ação,
Os [castigos] morais concernem à má disposição
Autoridades punem pragmaticamente ⁴⁹(AA 19:132):.

6685. 1769? 1776-78? Pr 75.

Os castigos tanto quanto os prêmios são infinitos em virtude da disposição moral. Os castigos não melhoram diretamente à disposição de ânimo⁵⁰ (AA 19: 132).

6815.1773-75 ? 1775-76? 1776-78? Pr 134.

A consciência moral é a consciência do dever, [o dever] de ser sincero na imputação do próprio ato. Sincero é aquele que sempre assume a confissão de seu juízo em conformidade com a consciência deste. A consciência moral é, portanto, um tribunal no qual o entendimento é o legislador; a faculdade de julgar [é] o acusador e o procurador; no entanto, [nesse tribunal] a razão é o juiz. Na segunda instância [é que] se exige sinceridade ⁵¹ (AA 19:170).

4. SUMO BEM

6607.1769? 1770? 1772-73? Pr VI.

Os antigos não coordenaram a felicidade com a moralidade, mas subordinaram uma à outra, porque, se ambas constituem duas partes diferentes cujos meios são distintos, entram frequentemente em conflito. A doutrina estoica é a mais verdadeira da moral pura, mas é a que menos está de acordo com a natureza do homem. É também a mais fácil de compreender. A epicurista é menos verdadeira, mas mais perfeitamente adequada às inclinações do homem. A cínica é mais adequada à natureza humana na ideia, mas na *execution* é a menos natural e é o ideal tanto da educação artificial quanto da sociedade civil.

O ideal estoico é o ideal mais puro e correto da moral, mas *in concreto*, em relação à natureza humana, é incorreto. É certo que alguém deva proceder dessa forma, mas falso que alguma vez procederá assim. O ideal de Epicuro é falso segundo a regra pura da moral e , portanto, na teoria do *principii* moral, embora em relação às doutrinas morais [seja] verdadeiro; no entanto, está mais de acordo com a vontade humana. O ideal cínico diz respeito apenas aos meios e é correto na teoria, mas, embora seja a *norma*, é muito difícil na prática. Os ideais anteriores eram meramente teorias de filosofia moral; o ideal cínico era meramente uma doutrina dos meios⁵² (AA 19:106).

Refl.6867.1776-78. Pr 137.

O *principium* da moral é a autocracia da liberdade em consideração a toda felicidade ou a epigênese da felicidade de acordo com as leis universais da liberdade. A felicidade não tem um valor independente na medida em que é uma dádiva da natureza ou da sorte. Sua origem a partir da liberdade é o que constitui sua independência ou harmonia. O bom comportamento, ou seja - o uso da liberdade de acordo com aquelas leis segundo as quais a felicidade é a autocriação do bem ou o arbítrio regular - possui, portanto, uma consistência absoluta e a dignidade de ser feliz é a concordância com o sumo bem por meio de nada mais do que a complementação da faculdade do livre arbítrio, na medida em que ela [a faculdade do livre arbítrio] concorda com as regras universais da felicidade em seu todo. O sentimento moral procede aqui da unidade do fundamento e da posse de si da fonte da felicidade em criaturas racionais, para a qual deve se referir todo juízo de valor.

O bom uso da liberdade é mais valioso do que a felicidade contingente. Ela tem um valor interno necessário. Por isso, o virtuoso possui em si mesmo a felicidade (*in receptivitate*) sem importar quão terrível seja a situação. Ele tem em si (tanto quanto é possível para ele) o princípio da epigênese da felicidade. Aqui é necessário pressupor originariamente que uma vontade livre, que é universalmente válida, é a ordem da natureza e de todo destino. Desse modo a ordenação das ações segundo leis universais de acordo com a liberdade é, ao mesmo tempo, um *principium* da forma de toda felicidade⁵³ (AA 19:186).

Refl.6883. 1776-78? (1769?) Pr I.

Da mera felicidade moral ou da bem-aventurança não compreendemos nada. Se todos os materiais que os sentidos oferecem à nossa vontade fossem suprimidos: o que restaria da retidão, da bondade, do autocontrole que são apenas formas para ordenar todos esses materiais em si? Portanto, uma vez que só podemos compreender toda felicidade e o bem verdadeiro nesse mundo, temos de acreditar que ultrapassamos os limites de nossa razão quando ela nos quer retratar um tipo novo e também superior de perfeição.

O deleite mais sério e o ânimo que é movido, ao mesmo tempo, por grandiosidade e gravidade é, no sentimento, totalmente distinto da alegria jocosa. A pergunta é: o que é apropriado aos homens? O primeiro chega próximo à dor e retira dela um certo extrato agradável, cujo amargor protege que a simples alegria se torne algo sem graça⁵⁴ (AA 19: 191).

Refl.6904 (AA 19:201): O reino de Deus sobre a Terra é um ideal que tem uma força motriz sobre o entendimento daqueles que querem ser eticamente bons⁵⁵.

Refl.6907.1776-78. Pr XIII.

A felicidade constitui-se de duas maneiras: ou aquela que é efeito do livre arbítrio de um ser racional em si, ou aquela que é um efeito contingente e externo dependente da natu-

reza. Os seres racionais podem criar a felicidade verdadeira que é, sobretudo, independente da natureza, através de ações que estão dirigidas a eles mesmos e a outros reciprocamente. E sem isso a natureza não pode conceder felicidade genuína. Esta é a felicidade do mundo do entendimento. Por isso a representação da perfeição moral também nos comove. A saber, vemos que uma felicidade tão grande se baseia meramente na vontade. Não posso dizer que gostaria de ser demasiadamente bom apenas se os demais também quisessem, pois nesse caso alcançar o propósito não é possível. Eu devo buscar, da minha parte, alcançar o modelo da perfeição em um possível mundo bom.

É bom em si mesmo aquilo que não depende meramente de condições contingentes, mas de meu arbítrio ⁵⁶ (AA 19:202-3).

7199.1780-89? 1776-79?? LBI E 61. (trecho).

DA FILOSOFIA PRÁTICA

A primeira e mais importante observação que o homem faz de si mesmo é que ele está por natureza destinado a ser o autor de sua felicidade e até mesmo daquelas inclinações e habilidades próprias que tornam essa felicidade possível. Disso ele conclui que não tem de ordenar suas ações de acordo com instintos, mas de acordo com conceitos que ele faz de sua felicidade; [e ele também conclui] que a maior preocupação é aquela que ele tem diante de si mesmo: [a saber] ou de assumir seu conceito equivocadamente ou de permitir derivá-lo através da sensibilidade animal, sobretudo diante de uma propensão para agir habitualmente contra (este) seu conceito. Enquanto um ser que atua livremente e, decerto, de acordo com essa independência e autocontrole, ele se considera o objeto de maior distinção, com o propósito de que os apetites concordem entre si e com seu conceito de felicidade, mas não com os instintos, e o comportamento que convém à liberdade de um ser racional consiste nessa forma. Em primeiro lugar, suas ações terão de ser estabelecidas em conformidade com o fim universal da humanidade em sua própria pessoa e, portanto, de acordo com conceitos e não com instintos, com o propósito de fazê-los concordar entre si, porque eles concordam com a universalidade, a saber, com a natureza. Portanto, não é o amor de si empírico que deve ser o motivo de um ser racional pois este vai do particular para o todo, mas [deve ser] o [amor de si] racional, que retira, a partir do universal e através dele, a regra para o particular. Justamente assim, ele [o ser racional] se torna consciente de que sua felicidade depende da liberdade de outros seres racionais. II: e que ela, quando cada um tem a si mesmo simplesmente como objeto, não pode concordar com o amor de si; e que sua própria felicidade [deve provir] de conceitos e ser restringida também através das condições de ser o autor da felicidade universal ou, ao menos, ele não deve se contrapor aos outros enquanto autores de sua própria [felicidade].

A moralidade consiste nas leis da produção da (verdadeira) felicidade a partir da liberdade em geral. Portanto, inicialmente, quando a vontade é estabelecida meramente na satisfação

do instinto e do bem estar, todo mal emerge justamente da liberdade, uma vez que o homem não deve se reger pelo instinto, que, apesar de tudo, possui um sábio autor. A liberdade pode ser determinada apenas de acordo com regras de uma vontade universalmente válida, porque, caso contrário, ela seria sem qualquer regra.

(Causalidade. A propriedade da liberdade (pura), através da qual ela é em si mesma a causa da felicidade. Mas ela [a liberdade] é a causa da felicidade mediante à concordância do livre-arbítrio universal. A bondade interna da vontade. A vontade, que concorda com a vontade universal, é boa em si mesma.)⁵⁷ (AA 19: 272-273).

7202.1780-89. LBl Duisburg 6. (trecho).

Temos um comprazimento pelas coisas que incitam nossos sentidos, porque elas afetam harmonicamente nossa subjetividade e nos permitem sentir nossa vida sem obstáculos ou [sentir] a vivificação. No entanto, vemos que a causa desse comprazimento não está no objeto, mas na constituição individual ou ainda específica de nossa subjetividade. Por isso, ela não é necessária e nem universalmente válida. Mas as leis que conduzem à concordância a liberdade de escolha consigo mesma em consideração a tudo aquilo que nos agrada, contêm - para qualquer ser racional que tenha uma faculdade de apetição - o fundamento de um comprazimento necessário. Por isso o bem, de acordo com essas leis, não pode nos ser indiferente, assim como é o caso da beleza. Devemos ter também um comprazimento em sua existência [desse bem], pois ele concorda universalmente com a felicidade [e], portanto, também com meu interesse.

A matéria da felicidade é sensível, mas sua forma é intelectual: ora, esta não é possível de outra maneira senão como liberdade sob leis *a priori* em sua unificação consigo mesma e isto decerto não com o objetivo de realizar a felicidade, mas para a sua possibilidade e ideia, uma vez que a felicidade consiste, de fato, em sentir-se bem, não na medida em que isso é externamente contingente, nem dependente do empírico, mas é baseado em nossa própria escolha. Esta [escolha] precisa determinar, não de depender das determinações da natureza. Mas isto não é outra coisa senão a liberdade bem ordenada.

Só é capaz de ser feliz quem não utiliza seu livre arbítrio contra aqueles *data* <dados> da felicidade que a natureza lhe concede. Esta propriedade do livre arbítrio é a *conditio sine qua non* <condição indispensável> da felicidade. A felicidade não é propriamente a (maior) soma dos prazeres, mas é o prazer decorrente da satisfação da consciência da própria força. Ao menos é esta a condição formal e essencial da felicidade, ainda que se exijam outras [condições] de caráter material (como aquelas da experiência).

A função da unidade *a priori* de todos os elementos da felicidade é a condição necessária de sua possibilidade e de seu ser. A unidade *a priori* é, todavia, a liberdade sob leis universais do arbítrio, isto é, a moralidade. Isto torna a felicidade como tal possível, sem depender dela [da felicidade] como um fim, e é em si mesmo a forma originária da felicidade, na qual se dispensa, até mesmo, as agradabilidades e pode-se aceitar ainda muitos dos males da vida sem a diminuição da satisfação, mas mesmo para a sua elevação [da satisfação].

Sentir-se agradável com o próprio estado depende da sorte, mas gozar das agradabilidades desse estado, como felicidade, não é adequado ao valor dessa última; antes, a felicidade tem que surgir de um fundamento *a priori* aprovado pela razão. Ser miserável não é a consequência necessária dos males da vida.

Nenhuma satisfação completa pode ser encontrada nos sentidos; nem mesmo se deixa determinar com certeza e universalidade aquilo que está de acordo com as necessidades dos mesmos. Eles sempre aumentam suas exigências e permanecem insatisfeitos sem poder dizer o que lhes satisfaz. É assegurada ainda menos a posse desses prazeres devido à mutabilidade da alegria, à contingência das circunstâncias favoráveis e à brevidade da vida. Mas a intenção, instruída pela razão para que se sirva bem e de maneira coordenada de todos os materiais para se sentir agradável, é certa *apriori*, deixando-se conhecer por completo e pertencendo a nós mesmos, de modo que mesmo a morte, como estado passivo, não diminui seu valor⁵⁸ (AA 19: 276-278).

7260.1780–89? 1776–78? Pr 39, *Iuris peritia*

O *principium* da unidade da liberdade sob leis estabelece uma analogia com o que chamamos de natureza, sendo também uma fonte interna de felicidade que a natureza não pode proporcionar e da qual nós mesmos somos autores. Nesse caso, encontramos-nos em um mundo intelectual no qual estamos ligados de acordo com leis especiais que são morais e encontramos prazer nisso.

[É] A unidade do mundo inteligível de acordo com princípios práticos tal como a do mundo dos sentidos segundo leis físicas⁵⁹ (AA 19:296-7).

NOTAS / NOTES

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais com período sanduíche na Johannes Gutenberg Universität, Mainz, Alemanha. Professor adjunto na Universidade Federal de São João del Rei.

² Embora a década do silêncio seja marcada pela carência de publicações, um vasto material produzido nesse período foi publicado, em sua grande maioria postumamente, na forma de suas *Lições e Reflexões*.

³ Após o difícil desafio do trabalho de edição do *Nachlass* ser recusado por Erdmann e Vaihinger, o então jovem, mas extraordinariamente talentoso, Erich Adickes aceitou o convite de Dilthey, que havia tomado conhecimento de seu trabalho, sobretudo, devido à extensa bibliografia de 622 páginas publicada em um periódico americano contendo tanto as referências dos escritos de Kant bem como de toda a sua recepção inicial até 1804.

⁴ Em 1842, Schubert (1799-1868) reuniu, pela primeira vez, em um volume separado, um conjunto de apontamentos retirados das *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime*. Pode-se dizer que esses fragmentos foram “as primeiras reflexões que foram reproduzidas em uma edição das obras de Kant” (Lehmann, 1942). No fim do século XIX, é de especial importância o *Nachlass* organizado e editado por Reicke e , ademais, a edição que, mais tarde, fora publicada por Erdman sob o título de *Gesammelte moralische Reflexionen Kants*. É bastante provável que essas primeiras edições tenham assumido alguma importância para a decisão de W. Dilthey de incluir , de forma mais organizada, em seu projeto de uma edição crítica das obras de Kant, idealizado em 1899, além das obras e das cartas, o *Legado Manuscrito* e as *Lições*.

⁵ De acordo com Erik Adickes (AA 14: xxi), “[o]s compêndios de Meier, Baumgarten, Achenwall, Eberhard lhes serviam [a Kant] como base para suas lições. Naquele tempo, o uso de manuais deste tipo era reconhecidamente comum nas universidades alemãs e foram incutidos, de modo especial, aos professores de Königsberg por meio de um édito do ministro V. Zedlitz de 16 de outubro de 1778. ‘O pior dos compêndios’, se diz aqui, ‘é certamente melhor do que nenhum e os professores podem, se possuírem sabedoria o suficiente, melhorar seus autores tanto quanto puderem, mas a leitura em forma de ditado deve ser abolida totalmente”.

⁶ Dentre os compêndios utilizados por Kant em suas aulas pode-se citar a *Metaphysica* e a *Initia philosophiae practicae primae de A. Baumgarten*, a *Auszug aus der Vernunftlehre* de G.F. Meier e o tratado jurídico de G. Achenwall, *Juris naturalis pars posterior complectens jus familiae, jus publicum et jus gentium*. No entanto, as reflexões não se referem apenas aos tratados dos autores escolásticos, mas se revelam como ponderações e críticas aos próprios textos kantianos, dentre os quais podemos citar as *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*. Dessa forma, como nos informa Adickes, os manuscritos, em geral, podem ser considerados como sendo de “duas classes”. São aqueles redigidos em “folhas particulares ou nos exemplares manuais dos próprios escritos ou dos escritos de outros” (AA 14: xviii).

⁷ Certamente o capítulo sobre psicologia apresentado na *Metaphysica* de Baumgarten foi a base das *Reflexões* de Kant sobre a antropologia bem como de suas *Lições* sobre este tema.

⁸ As *Reflexões* de Kant sobre metafísica foram manuscritas basicamente sobre seu manual da *Metaphysica* de Baumgarten. O volume XIX, em especial, traz notas sobre a teologia racional que foram redigidas como comentários à *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* de Eberhard.

⁹ As *Reflexões* desse tomo são basicamente retiradas do tratado de filosofia prática de Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, que também serviu como base para as *Lições de Ética* de Kant. Para a tradução dessas *Lições* e comentários, consultar Immanuel Kant, *Lições de Ética*. Traduzido por Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Unesp, 2018.

¹⁰ Adickes fornece uma explicação detalhada sobre os seus critérios de organização e edição na segunda parte de seu artigo introdutório ao *Legado Manuscrito* no tomo XIV da *Edição da Academia dos Escritos de Kant* (AA 14: xxv - liv).

¹¹ Eu apresento uma tentativa de reconstrução da ética inicial de Kant fazendo uso desse material em *A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodicéia* (2017).

¹² Nesse sentido, é especialmente importante o trabalho de Clemens Schwaiger (1999). Apesar de Schwaiger defender o aparecimento da doutrina do imperativo categórico na década de 1770, há controvérsias dentro da literatura sobre a sua origem temporal, que para alguns se remontaria à década de 1760. Ver também Schmucker (1961), Henrich (1963), Velkley (1989) e Cunha (2017).

¹³ Em seu célebre artigo, Henrich (1957, p. 54) identifica quatro críticas de Kant a Hutcheson, que dizem respeito, respectivamente, à universalidade, ao caráter vinculativo, ao fundamento transcendente e ao conteúdo da consciência moral, aspectos que são falsos ou não foram esclarecidos de forma adequada no pensamento do moralista britânico.

¹⁴ Em suas respectivas interpretações, Herceg (2005) e Guyer (2008) posicionam-se contra essa perspectiva. Eu trato desse ponto, tendendo em direção a essa interpretação, em *A Gênese da Ética de Kant* (2017).

¹⁵ Aqui temos de considerar, sobretudo, as *Lições* de Kant.

¹⁶ Ver *Lições de Ética* (AA 27: 101; 278). Na *Metafísica dos Costumes* (AA 6:377, 387-388), Kant destaca que algo parecido com uma “felicidade moral” é “uma quimera contraditória” que “contém uma contradição em si mesma”, uma vez que o conceito de felicidade se refere a uma experiência física e sensível”.

¹⁷ Para comentários, ver Cunha e Feldhaus, *Estudo Introdutório em Lições de Ética* (2018).

¹⁸ „Die Erkenntnis ist entweder sensitiv oder intellectual; die objecten entweder sensibel oder intelligibel. Es ~~gibt vor~~ kan uns keine andere Welt als die sensible gegeben werden; also ist ieder *mundus physicus* (g *materialiter*) *sensibilis*; nur der *Mundus moralis* (g *formaliter*) ist intelligibilis. Darum, weil die freyheit das einzige ist, was *a priori* gegeben wird und in diesem Geben *a priori* besteht; die Regel der freyheit *a priori* in einer Welt überhaupt macht *formam mundi intelligibilis* aus. Diese führt nach ~~Gesetzen~~ Gründen der freyheit auf die praesumption der *intelligibilium* Gott und eine künftige welt, darin alles (g die Natur) den Moralischen Gesetzen gemäß seyn wird. Der *mundus intelligibilis* als ein Gegenstand der Anschauung ist eine bloße (g unbestimmte) idee; aber als ein Gegenstand der practischen Verhaltnis unserer intelligentz zu intelligentzen der Welt überhaupt und Gott als dem practischen Urwesen derselben ist er ein wahrer Begrif und bestimmte idee: *Civitas die*“.

¹⁹ „Die moralische Gesetze entspringen nicht aus der Vernunft, sondern sind dasjenige, was die Bedingungen enthält, wodurch es allein möglich ist, daß freye Handlungen nach den Regeln der Vernunft können bestimmt und erkannt werden. Dieses geschieht aber, wenn wir den allgemeingültigen Zweck zum Grunde der Handlungen machen. Damit die besondere Zeke mit denen stimmen, welche man ansehen kann, als wären dadurch alle Dinge möglich. Das Moralisch Gute erfordert complete Einheit des Grundes der Handlung vor die Vernunft, folglich daß er hergenommen sey aus der idea archetypa, welche der Zweck der ganzen Welt ist. Was den Bedingungen gemäß ist, unter welchen etwas alles nach Regeln *a priori* geschieht, gefällt nothwendiger weise. Denn es bringt die Einstimmung mit der Gesamten Natur hervor. und also ein Bewustseyn der einstimmung der Handlungen mit sich selbst und mit allen andern. Nur aus dem Gantzen und dem obersten Grunde läßt sich dasjenige ableiten, was nach allgemeinen Gesetzen [~~bricht ab~~]“.

²⁰ „Moralische Gesetze sind die ~~der~~ *nothwendigkeit der Handlungen aus der*, welche die Bedingungen enthalten, durch welche freye Handlungen mit dem allgemeingültigen Zwecke einstimmig werden, also der privatwille mit dem ursprünglichen und obersten willen. Entweder mit dem allgemeinen Zwecke der Natur oder frey handelnder Wesen. Es wird also der Wille als betrachtet nach der Einheit des Grundes, so fern nemlich aller Wille liegt in einem Willen: dem, der die Ursache der Natur ist und jeden andern“.

- ²¹ „Die oberste *principien diiudicationis moralis* sind zwar rational, aber nur *principia formalia*. Sie determiniren keinen Zweck, sondern nur die moralische form jedes Zwecks; daher nach dieser *form in concreto principia prima materialia* vorkommen“.
- ²² „Die cathegorische (objective) *necessitas* freyer Handlungen ist die nothwendigkeit nach gesetzen des reinen Willens, die *hypothetische conditionale*: nach Gesetzen des afficirten Willens (durch Neigungen).
- ²³ „Die *imperativi* gehen niemals auf physisch nothwendige Dinge, weil das objective und subiective hier einerley ist, aber nur auf freye und zufällige Wesen“.
- ²⁴ „*Lex moralis est vel absoluta* (s unbedingt) *vel hypothetica*. (s Die erste obligirt ohne Bedingung, die zweyte ist durch Bedingungen ihrer nothwendigkeit restringirt.)“.
- ²⁵ „Die ethische Regel lautet so: thue das, was dir dunket einem andern gut zu seyn; die des Rechts lautet so: thue das, was mit der allgemeinen Regel der Handlungen zusammenstimmt, in so fern iederthut, was ihm selbst gut dünkt“.
- ²⁶ „die treibende kraft der moralischen bewegungsgründe ist die schwächste; stärker ist die der pragmatischen, noch stärker die der pathologischen. also alles umgekehrt nach der regel der *diiudication*. man muß aber auch, anstatt die triebfeder der sittlichkeit zu verstärken und die der sinnlichkeit zu schwächen, die letztere nicht mit der ersten aliiren, weil man dadurch wohl die handlungen des menschen, aber nicht den menschen bessert. nicht vortheil, nicht ehre, nicht ruhm“.
- ²⁷ „Man kan keine Regeln geben, wie unsere Bedürfnis die Gütigkeit einschränkt. Was rechtist, das muß unter einer öffentlich bekannten Regel stehen, daher die Nothlüge unerlaubt ist“.
- ²⁸ „Wir können das durch Vernunft nur das relativische formale Erkenen, daher auch nur, was im Verhältnisse gut ist, oder die Form des Guten; aber die erste *constitutiva* des Guten erkennt nur der, dessen Vernunft anschauend ist; wir aber haben keine erste *data* des Wohlgefallens als die Sinne. So auch im theoretischen fehlt das absolute z. E. subiecte oder prädicat“.
- ²⁹ „Was nicht unter einer allgemeinen Regel des reinen Willens stehen kan, ist moralisch unrichtig. Die Übereinstimmung der freyen ~~wirklich~~ Handlung mit der gemeinheit des reinen Willens ist Moralitaet“.
- ³⁰ „Die Handlung, deren intention, als allgemeine Regel betrachtet, sich selbst und andrer ihrer nothwendig widerstreiten würde, ist moralisch unmöglich. Die Gesinnung, sich in seinen Handlungen dem allgemeinen *principio* der regeln gemäß zu verhalten, ist moralisch. Wenn der Wille der form des Verstandes überhaupt unterworfen ist. Die treibende Kraft des Verstandes beruht darauf, daß er sich ansich selbst allen *principiis* der Handlungen widersetzt, den Gebrauch der regeln unmöglich machen“.
- ³¹ „Die Wesentliche gesetze sind die, ohne welche die freyheit ein gefährliches Ungeheuer seyn würde; nemlich die freyheit muß nicht so gebraucht werden, daß sie der Menschheit an sich selbst, 2. nicht der freyheit anderer zu wieder ist. Es sind also Rechte der Menschheit und rechte der Menschen: Rechte der Menschheit in seiner eignen Persohn und eben solche Rechte in Ansehung andrer“.
- ³² „Die Unterwerfung der freyheit unter die Gesetzgebung der reinen Vernunft. (g Aus den allgemeinen Bedingungen der Zweke überhaupt zu den besonderen zu gehen.) Die reine, d. i. von allen (g sinnlichen) triebfedern abgesonderte Vernunft hat in Ansehung der freyheit überhaupt gesetzgebende Gewalt, die jedes vernünftigewesen erkennen muß, weil ohne Bedingungen der allgemeinen Einstimmung mit sichselbst in ansehung seiner selbst und anderer gar kein Gebrauch der Vernunft in ansehung ihrer stattfinden würde. Nun ist das ein natürlicher und nothwendiger Gegenstand des Abscheues, wodurch eine die oberste Kraft sich selbst widerstreitet, eben so wie im logischen, wenn sie sich selbst widerspricht“.
- ³³ „Die moralitaet besteht in der Unterordnung eines jeden willens unter die Regel allgemein gültiger Zweke. (g Die Regel muß seyn, daß die Handlung den allgemein gültigen Zweck zur Bedingung habe.)“.
- ³⁴ „Die Geschiklichkeit hat Regeln, die Klugheit maximen, die Sittlichkeit Gesetze“.
- ³⁵ „Lebe so, daß deine Handlungen auch aus dem Gesicht spunkte anderer gut scheinen“.
- ³⁶ „Thue das, was dich der Achtung würdig, ehrenwerth macht. Das ist: handlungen, die aller Billigung erwarten würden, wenn sie allgemein bekant werden. Die Ehrlichkeit ist der negative Ehrewerth. Das Verdiens der positiven. Das allgemeine Urtheil sey dein richter, aber nicht das wirkliche, sondern nothwendige. “Thue das, was dir Ehre erwirbt” ist ein pragmatischer Satz. Ehrliebend seyn ist etwas moralisches“.
- ³⁷ „Die Lehre des moralisches Gefühl ist mehr eine Hypothese, das phaenomenon des beifalls, den wir einigen Arten von Handlungen geben, zu erklären, als dass sie Maximen und erste Grundsätze fest setzen sollte, die objectiv gelten, wie man etwas billigen oder verwerfen, thun oder lassen soll“.
- ³⁸ „Das princip des Hutcheson ist unphilosophisch, weil es ein neu Gefühl als einen Erklarungsgrund anführet, zweyten in den Gesetzen der Sinnlichkeit objective Gründe sieht. Das princip des Wolf ist unphilosophisch, weil es leere sätze zu Grundsätzen macht und das *abstractum* von allen *quaesitis* vor den Erkenntnisgrund des *quaesiti* ausgiebt. Eben so als wenn man den Grund des hungers in der Begierde nach Glückseligkeit suchen möchte. Das ideal des Christen hat dieses Besondere, daß es nicht allein die Idee der sittlichen Reinigkeit zum ~~Grunde~~ *Principio* der diiudication macht, sondern auch zur unnachlaßlichen Richtschnur der Handlungen und daß er darnach solle gerichtet werden. Das Unvermögen, welches wir vorschützen möchten, ist nicht klar, und

daher muß aus dem ideal der Heiligkeit die Größte Bangigkeit entspringen. Die christliche Religion hebt sie, indem sie sagt, daß Gott diesen Mangel der heiligkeit ergänze (g damit nicht das innere Unvermögen von der Befolgung der Regel frey spreche). Der (g so) nun glaubt, daß man sich dieser Ergentzung durch alle natürliche Bestrebung müsse würdig und fähig machen, ist der practische Christ. Der aber davor hält, daß selbst in Ansehung aller dieser Handlungen“.

³⁹ „Eine Handlung, die an und vor sich selbst gut ist, muß nothwendig vor jederman gut seyn, also nicht verhältnisweise aufs Gefühl“.

⁴⁰ „Man muß das sittliche Gefühl nicht zur Beurtheilung bringen, sondern nach derselben, blos um die neigung hervorzurufen; wenn das Gefühl, e. g. Mitleiden, vor der maxime vorläuft, so entspringt ein falsch urtheil“.

⁴¹ „es ist die frage, ob die moralische beurtheilungen dadurch geschehen, daß die handlungen als gut oder als angenehm angesehen werden. Ist das erste, so ist es die beschaffenheit der handlungen, die vor ieden verstand dieselbe ist, welche den grund des urtheils enthält, und dieses geschieht durch vernunft; ist das zweyte, so urtheilt man aus gefühl, und dieses ist nicht nothwendiger weise vor jeden gültig“.

⁴² „Das moralische Gefühl folgt auf den moralischen Begriff, bringt ihn aber nicht hervor; noch viel weniger kan es ihn ersetzen, es setzt ihn voraus“.

⁴³ „Bösewichter haben moralisch Urtheil so vollkommen wie wir, aber nicht moralisch Gefühl. Die Regel beruht auf Begriffe, die Ausübung auf Gefühl, was diesen Begriffen, nicht aber den Eindrücken gemäß ist.“

⁴⁴ „Es komt doch alles zuletzt aufs Leben an; was belebt, (g oder das Gefühl von der Beförderung des Lebens) ist angenehm. Das Leben ist Einheit; daher aller Geschmack zum principio hat die Einheit der belebenden Empfindungen. freyheit ist das ursprüngliche Leben und in ihrem Zusammenhang die Bedingung der Übereinstimmung alles Lebens; daher das, was das Gefühl allgemeinen Lebens vergrößert begördert, oder das Gefühl von der Beförderung des allgemeinen Lebens eine Lust verursacht. Fühlen wir uns aber wohl im allgemeinen Leben? Die Allgemeinheit macht, daß all unsere Gefühle zusammenstimmen, obzwar vor diese Allgemeinheit keine besondere Art von Empfindung ist. Es ist die form des *consensus*“.

⁴⁵ „Die *Hypothesis* des Gefühls (ist kein system) ist die der Blinden leitung der Freyheit nach einem moralischen Instinkt“.

⁴⁶ „Man muß nicht allein das moralische Gefühl nicht als ein *principium* citiren, sondern auch keine moralischen Gründe gleichsam der Entscheidung des Gefühls überlassen, e. g. Selbstmord. auch so gar nicht die Bewegungsgründe aufs Gefühl Gründen, e. g. Mitleiden, Abscheu. Denn das Gefühl hat keine Regel, ist auch wandelbar und wetterwendisch“.

⁴⁷ „Die Meynung, daß wir alle übel als Strafen, und zwar, die uns schon in der Kindheit begegnen, als Strafen der Sünden der ersten Eltern ansehen müssen. Ist Gott der Ursprung des Urheber des Bösen“.

⁴⁸ „Die allgemeine Gebrechlichkeit besteht nicht in bösen Neigungen, sondern in der großen Möglichkeit derselben, böse zu werden. Das ist der Hang der Neigungen zu bösem, ehe die Neigungen böse seyn“.

⁴⁹ „pragmatische Strafen sind warnend und gehen auf das äußere der handlung, moralische auf böse Gesinnung, moralische auf böse Gesinnung. Obrigkeiten strafen pragmatisch“.

⁵⁰ „die strafen so wohl als belohnungen um der moralischen gesinnung willen sind unendlich. strafen bessern die gesinnung nicht direct“.

⁵¹ „Gewissen ist das Bewustseyn der Pflicht, in der Zurechnung seiner eigenen That aufrichtig zu seyn. Aufrichtig ist, der das Bekenntnis seines Urtheils jederzeit dem Bewustseyn desselben gemäs fällt. --- Das Gewissen ist also ein Gerichtshof, in dem der Verstand der Gesetzgeber, die Urtheilskraft der Ankläger und Sachwalter, die Vernunft aber der Richter ist. In der zweyten Instanz wird aufrichtigkeit verlangt“.

⁵² „Die Alten coordinirten nicht Glückseligkeit und Sittlichkeit, sondern subordinirten sie; weil, wenn beyde zwey unterschiedene Stüke ausmachen, deren Mittel verschieden seyn, sie ofters im Streite sind. Die stoische Lehre ist die warhafteste der reinen moral, aber am wenigsten der Natur des Menschen angemessen. es ist auch das leichteste einzusehen. Das epicureische ist weniger wahr, aber mehr den Neigungen der Menschen vollkommen angemessen. Das cynische ist der menschlichen Natur am gemähesten in der idee, aber in der execution am wenigsten Natürlich und ist das ideal der künstlichsten Erziehung so wohl als der bürgerlichen Gesellschaft. Das stoische ideal ist das richtigste reine ideal der sitten, aber in concreto auf die Menschliche Natur unrichtig; es ist richtig, daß man so verfahren soll, aber falsch, daß man iemals so verfahren wird. Das ideal des Epicurs ist nach der reinen regel der sitten und also in der theorie des sittlichen principii falsch, obzwar in den sittlichen Lehren wahr; allein es stimmt am meisten mit dem Menschlichen Willen. Das cynische betrifft blos die Mittel und ist in der theorie richtig, in der praxi aber sehr schwer, obzwar die norma. Die vorige ideale waren blos theorien der moralischen Erklä Philosophie, das cynische blos eine Lehre der Mittel“.

⁵³ „Das principium der Moral ist autocratie der freyheit in Ansehung aller Glückseligkeit oder die Epigenesis der Glückseligkeit nach allgemeinen Gesetzen der freyheit. Die Glückseligkeit hat keinen selbständigen werth, so fern sie Natur= oder Glücks Gabe ist. Der Ursprung derselben aus der freyheit ist, was ihre Selbständigkeit und Zusammenstimmung ausmacht. Das Wohlerhalten also, d. i. der Gebrauch der freyheit nach solchen Gesetzen, nach denen die Glückseligkeit das Selbstgeschöpf der guten oder regelmäßigen willkühr ist, hat einen absoluten Bestand, und die würdigkeit Glücklich Zu seyn ist die Zus übereinstimmung zum

höchsten Gute durch nichts anders als die Ergänzung des Vermögens der freyen Willkühr, so fern sie nach allgemeinen Regeln zur Glückseligkeit im ganzen zusammen stimmt. Das moralische Gefühl geht hier auf die Einheit des Grundes und den Selbstbesitz der Quellen der Glückseligkeit in Vernünftigen Geschöpfen, als auf die alles Urtheil des Werths sich beziehen muß. Der gute Gebrauch der freyheit ist mehr werth als die zufällige Glückseligkeit. Sie hat einen nothwendigen innern werth. Daher besitzt der tugendhafte in sich selbst die Glückseligkeit (*in receptivitate*), so schlimm auch die Umstände seyn mögen. Er hat in sich (g so viel an ihm ist) das principium der epigenesis der Glückseligkeit. Hiebey muß vorausgesetzt werden, das Ursprünglich der ein freyer Wille, der allgemeingültig ist, die Ursache der Ordnung der Natur und aller Schicksale sey. Als denn ist die anordnung der Handlungen nach allgemeinen Gesetzen der Einstimmung der freyheit zugleich ein principium der form aller Glückseligkeit“.

⁵⁴ „Von der blos moralischen Glückseligkeit oder der Seeligkeit verstehen wir nichts. Wenn alle Materialien, die die sinne unserem Willen liefern, aufgehoben werden: so wo bleiben da Rechtschaffenheit, Gütigkeit, Selbstbehersung, welche nur formen sind, um alle diese materialien in sich zu ordnen? Da wir also alle Glückseligkeit und das wahre Gut nur in dieser Welt einsehen können, so müssen wir glauben, wir übertreten die Grentzen unserer Vernunft, wenn er uns neue und auch höhere Art Vollkommenheit vormahlen will. Die ernsthafte Ergötzung und gleichsam majestätisch oder gravitatisch gerührtes Gemüth ist in der Empfindung gantz von der schertzhafte fröhlichkeit unterschieden. Es ist die frage: welche schickt sich vor Menschen?Iene kommt dem Schmerz nahe und zieht aus ihm einen gewissen angenehmen extract, dessen Bitterkeit die leichte Freude vor Schaalwerden bewahrt“.

⁵⁵ „Das Reich Gottes auf Erden ist ein ideal, welches in dem Verstande desienigen eine bewegende Kraft hat, der sittlich gut seyn will“.

⁵⁶ „Die Glückseligkeit ist zwiefach: entweder die, so eine Wirkung der freyen Willkühr vernünftiger Wesen an sich selbst ist, oder die nur eine Zufellige und äußerlich von der Natur abhängende Wirkung davon ist. Vernünftige Wesen können sich durch handlungen, welche auf sich und auf einander wechselseitig gerichtet sind, die Wahre Glückseligkeit machen, die von allem in der Natur unabhängig ist, und die Natur kan ohne diese auch nicht die eigentliche Glückseligkeit liefern. Dieses ist die Glückseligkeit der Verstandeswelt. Daher macht die Vorstellung der moralischen Vollkommenheit auch weichmüthig. Man sieht nemlich in so große Glückseligkeit hinaus, die blos auf dem Willen beruht. Ich kan nicht sagen, ich wolte so gut seyn, wenn andre es auch seyn wolten; denn alsdenn ist den Zweck Zu erreichen nicht möglich Ich muß das Muster der Vollkommenheit in einer möglichen Guten Welt an meinem theile zu erreichen suchen. Das ist an sich selbst gut, was nicht von blos zufelligen Bedingungen Abhängt, sondern von meiner Willkühr.“

⁵⁷ „Die erste und wichtigste Bemerkung, die der Mensch an sich selbst macht, ist, daß er durch die Natur bestimt sey selbst der Urheber seiner Glückseligkeit und sogar seiner eigenen Neigungen und Fertigkeiten zu seyn, welche diese Glückseligkeit möglich machen. Hieraus folgert er, daß er seine Handlungen nicht nach instincten sondern nach Begriffen, die er sich von seiner Glückseligkeit macht, anzuordnen habe, daß die größte Besorgnis dieienige sey, welche er vor sich selbst hat: entweder seinen Begriff falsch zu machen oder sich von demselben durch thierische Sinnlichkeit ableiten zu lassen, vornämlich vor einem Hange dazu. (g diesem) seinem Begriffe zuwider habitualiter zu handeln. Er wird sich also als ein freyhandelndes Wesen und zwar dieser independenz und Selbstherrschafft nach zum vornehmsten Gegenstände haben, damit die Begierden unter einander mit seinem Begriff von Glückseligkeit und nicht mit Instincten zusammen stimmen, und in dieser Form besteht das wohl gezielende der Freyheit eines vernünftigen Wesens geziemende Verhalten. Zuerst wird seine Handlung dem allgemeinen Zweck der Menschheit in seiner eignen Persohn gemäß eingerichtet werden müssen und also nach Begriffen und nicht instincten, damit diese unter einander zusammen stimmen, weil sie mit dem Allgemeinen, nämlich dem Willen der Natur, zusammenstimmen. Es ist also nicht die empirische Selbstliebe, welche der Bewegungsgrund eines vernünftigen Wesens seyn soll, denn diese geht von einzelnen zu allen, sondern die rationale, welche vom Allgemeinen und durch dasselbe die Regel vor das einzelne hernimmt. Eben so wird er gewahr, daß die seine Glückseligkeit (g von) anderer vernünftiger wesen Freyheit abhängt, II: und wenn ein ieder sich selbst blos zum Gegenstände hat, dieses mit der Selbstliebe nicht stimmen will, daß er seine eigene Glückseligkeit aus Begriffen und auch restringirt durch die Bedingungen so fern er Urheber der allgemeinen Glückseligkeit ist oder wenigstens andern als Urhebern der ihrigen nicht widerstreitet sehen müsse. Die wahre Moralitat besteht in den Gesetzen der Erzeugung der (g wahren) Glückseligkeit aus Freyheit überhaupt. Im Anfange also, da nur blos auf Befriedigung der instincte und Wohlbefinden der Wille gerichtet wird, entsteht alles Böse eben aus der Freyheit, da der Mensch nicht durch instinct, der sonst einen weisen Urheber hat, regirt werden soll. Freyheit kan nur nach Regeln eines allgemein gültigen Willens bestimmt werden, weil sie sonst ohne alle Regel seyn würde. I: (g Causalitaet. Die Beschaffenheit der (reinen) Freyheit, dadurch sie sich selbst die Ursache der Glückseligkeit ist; sie ist aber die Ursache der Glückseligkeit durch die Uebereinstimmung allgemeiner Willkühr. Die innere Gutartigkeit des Willens. An sich selbst ist der Wille gut, der mit dem allgemeinen Willen zusammen stimmt.“.

⁵⁸ „Wir haben ein wohlgefallen an Dingen, die unsere Sinne rühren, der weil sie unser Subject harmonisch afficiren und uns unser ungehindertes Leben oder die Belegung fühlen lassen. Wir sehen aber, daß die Ursache dieses Wohlgefallens nicht im Obiecte sey, sondern in der individuellen oder auch specifischen Beschaffenheit unseres Subjects liege, mithin nicht nothwendig und allgemein gültig sey: die Gesetze, welche die Freyheit der Wahl in Ansehung alles dessen, was gefällt, mit sich selbst in Einstimmung bringen, enthalten dagegen vor jedes Vernünftige Wesen, das ein Begehrungsvermögen hat, den Grund eines nothwendigen Wohlgefallens; darum kan uns das Gute nach diesen Gesetzen auch nicht gleichgültig seyn, so wie etwa die Schönheit; wir müssen auch Wohlgefallen an seinem Daseyn haben, denn es stimmt allgemein mit Glückseligkeit mithin auch mit meinem Interesse. Die Materie der Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber ist intellectuel: diese ist nun nicht anders möglich als Freyheit unter Gesetzen a priori, ihrer Einstimmung mit sich selbst, und dieses zwar nicht um Glückseligkeit wirklich zu machen, sondern zur Möglichkeit und Idee derselben. Denn die Glückseligkeit besteht eben im Wohlbefinden, sofern es nicht äußerlich zufällig

ist, sondern auch nicht empirisch abhängig, sondern auf unsrer eignen Wahl beruht. Diese muß bestimmen und nicht von der Naturbestimmung abhängen. Das ist aber nichts anders als die wohlgeordnete Freyheit. Nur der ist fähig glücklich zu seyn, dessen Gebrauch seiner Willkühr nicht deren datis zur Glückseligkeit, die ihm Natur giebt, zuwieder ist. Diese Eigenschaft der freyen Willkühr ist die *conditio sine qua non* der Glückseligkeit. Glückseligkeit ist eigentlich nicht die (g größte) Summe des Vergnügens, sondern die Lust aus dem Bewustseyn seiner Selbstmacht zufrieden zu seyn, wenigstens ist dieses die wesentliche formale Bedingung. Das Gute des Lebens oder die Glückseligkeit: entweder wie sie erscheint, oder wie sie ist. Das letztere wird durch moralische categorien vorgestellt, die aber nicht auf besondere Gegenstände sondern die des Lebens und der Welt gehen, aber um die Einheit derselben in einer einzigen möglichen empirischen Glückseligkeit festzusetzen. An sich selbst stellen sie nicht etwas Gutes vor sondern blos die Form der Freyheit, die empirische *data* zum wahren und selbständigen Guten zu nützen. Die Function der Einheit *a priori* aller Elemente der Glückseligkeit ist die nothwendige Bedingung der Möglichkeit ~~derselben~~ ~~daß~~ und das Wesen derselben. Die Einheit *a priori* aber ist die freyheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkühr, d. i. Moralitæet. Das macht die Glückseligkeit als solche möglich und hangt nicht von ihr als dem Zwecke ab und ist selbst die ursprüngliche form der Glückseligkeit bey welcher man der Annehmlichkeiten gar wohl entbehren und dagegen viel Uebel des Lebens ohne Verminderung der Zufriedenheit, ia selbst zur Erhebung derselben, übernehmen kann. Seinen Zustand angenehm zu finden, beruht auf dem Glück, aber sich über die Annehmlichkeiten dieses Zustandes als Glückseligkeit zu erfreuen, ist dem Werth derselben nicht angemessen; sondern Glückseligkeit muß von einem Grunde *a priori*, den die Vernunft billigt, herkommen. Elend zu seyn, ist nicht die nothwendige Folge von Uebeln des Lebens. Vor die Sinne kan keine völlige Befriedigung ausgefunden werden, nicht einmal läßt sich mit gewisheit und allgemein bestimmen, was den Bedürfnissen derselben gemas sey; sie steigen immer in der Forderung und sind unzufrieden ohne bestimmen sagen zu können, was ihnen denn gnug thue. Noch weniger ist der Besitz dieser Vergnügens wegen der Veranderlichkeit des Glücks und der Zufälligkeit gunstiger Umstände und der Kürze des Lebens gesichert. Aber die durch die Vernunft belehrte Gesinnung, sich aller der Materialien zum Wohlbefinden wohl zu und einstimmig zu bedienen, sind *a priori* gewis, lassen sich vollständig erkennen und gehören uns selbst, so daß selbst der Tod als passiver Zustand ihren Werth nicht vermindert“.

⁵⁹ „Das *Principium* der Einheit der freyheit unter Gesetzen stiftet ein analogon mit dem, was wir Natur nennen, und auch einen innern Qvell der Glückseligkeit, den Natur nicht geben kan und wovon wir selbst Urheber seyn. Wir befinden uns alsdenn in einer Verstandeswelt nach besonderen Gesetzen, die moralisch sind, verbunden. und darin gefallen wir uns. Die Einheit der intelligibeln Welt nach practischen Principien, so wie der Sinnenwelt nach physisch“en Gesetzen“.

Recebido / Received: 14.3.2019.

Aprovado / Approved: 27.4.2019..

