

1800 1918

Handwritten text, possibly a name or date, mostly illegible.

V e r f u c h

einer Ableitung des moralischen Gesetzes,
aus der Form der reinen Vernunft.

§. I.

Dem Willen kömmt das Vermögen zu,
sich in Rückficht eines Begehrens *) selbst
zu bestimmen.

Der Mensch hat mit dem Thiere gemein,
dafs bei ihm, wie bei diesem, durch einen
auf

*) In den Begriff des Willens überhaupt, der
auch auf den Willen eines reinvernünftigen
Wesens anwendbar sein muß, darf freilich
dieses empirische Merkmal des Begehrens, das
nur auf den Willen eines sinnlichbestimmba-
ren Wesens anwendbar ist, nicht aufgenom-
men werden. Man könnte also allgemeinere
sich



2 Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes,

auf sein Gefühlvermögen geschenehen Eindruck unmittelbar eine Begierde erweckt wird. Aber der Mensch unterscheidet sich von dem Thiere dadurch: daß bei dem Thiere aus der Handlung des Begehrens die Befriedigung desselben als unmittelbare Wirkung unwillkürlich erfolgt; der Mensch hingegen ein Ver-

sich so ausdrücken: Dem Willen kömmt das Vermögen zu, in Rücksicht eines ihm gegebenen Gegenstandes sich selbst zu bestimmen; denn etwas (ein Gegenstand) muß wenigstens da sein, in Rücksicht dessen die Willenshandlung des Selbstbestimmens vorgeht. Allein da wir, wie und was für ein Objekt dem Willen eines reinvernünftigen Wesens zu seiner Handlung des Selbstbestimmens gegeben sein könne, nicht wissen können: so ist es wol zweckmäßig, zu größerer Verständlichkeit sogleich dasjenige Objekt des Willens zu nennen, welches das einzige ist, das wir kennen, und jedem, der, zu einem anderweitigen Gebrauch, einer allgemeineren Bestimmung dieses Begriffs bedarf, diese Erweiterung selbst zu überlassen. Der unserm Willen gegebne Gegenstand, in Rücksicht dessen er sich selbst bestimmt, ist jederzeit ein Begehren oder sein Gegenteil, eine Abneigung, Fürcht, Haß, Widerwillen, u. s. w.

aus der Form der reinen Vernunft. 3

Vermögen hat, die unwillkürlich entstandne Begierde aufzuhalten, und sich zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben selbst zu bestimmen. Der Trinker der — Salomons Verbot unerachtet — den Wein ansieheth, daß er so roth ist, wird unwillkürlich zum Begehren desselben hingerissen; aber er wird durch dieses Begehren nicht zur Befriedigung desselben unwillkürlich bestimmt, sondern es hängt von ihm ab, ob er die entstandne Begierde befriedigen oder abweisen will. Wenn er durch die Vorstellung, daß der Wein seiner Gesundheit nachtheilig werden könne, sich bestimmt, die zum Trinken entstandne Lust abzuweisen: so beweiset er eben damit, daß ihm ein Vermögen zukomme, sich in Rücksicht eines Begehrens selbst zu bestimmen. Wenn er, bei einem geringeren Grad von Selbstthätigkeit seines Willens, sich entschließeth, der gegenwärtigen Begierde, jenes zu fürchtenden Nachtheils unerachtet, nachzugeben, weil ihm ihre Befriedigung Vergnügen verspricht: so trifft zwar hier der Erfolg mit jener Wirkung des bloß thierischen Begehrens überein; aber diese ähnlichen Erfolge sind in
A 2 ihren

ihren Gründen verschieden. Bei dem Thiere erfolgt die Befriedigung der entstandnen Begierde nach bloßer Naturnothwendigkeit unwillkürlich; bei dem Menschen durch Selbstbestimmung mit Willkühr. — Dieses Vermögen, zu Befriedigung oder Abweisung eines Begehrens sich selbst zu bestimmen, wird dem *Willen* zugeschrieben, und das charakteristische Merkmal, wodurch das *Wollen* vom bloßen *Begehren* unterschieden wird, ist das Merkmal des *Selbstbestimmens* in Rücksicht einer entstandnen Begierde,

§. 2.

Dieses Selbstbestimmen geschieht nach Regeln — und dem Willen kömmt auch das Vermögen zu *), sich nach Regeln zu bestimmen, ohne an die Regeln nothwendig gebunden zu sein.

Da das Selbstbestimmen zur Befriedigung oder Abweisung einer entstandnen Begierde das

*) Wenn man sagt: der Wille *ist* das Vermögen etc — so veranlaßt dies leicht den Irrthum zu glauben, es solle mit einem solchen

das charakteristische Merkmal des *Wollens* ist, so muß bei jeder Willenshandlung die Wahl zwischen dem Befriedigen oder Nichtbefriedigen der Begierde statt finden. Diese Wahl ist nicht anders möglich als vermittelt eines Begriffes, der den Grund enthält, sich für das eine oder das andere zu bestimmen. Dieser Grund in einem Satz ausgedrückt heißt eine *praktische Regel*. Bei der wirklichen Willenshandlung wird zwar dieser Grund nicht jederzeit als Regel analytisch vorgestellt; aber sie ist in derselben jederzeit synthetisch enthalten. Der Freund des Tanzes, der sich um seiner Gesundheit willen dieses Vergnügen ver sagt, hat bei der Wahl zwischen Befriedigung oder Abweisung seiner Lust zum Tanzen die praktische Regel vor Augen: nichts zu thun, was der Gesundheit nachtheilig ist. Unter diese Regel

A 3 sub-

chen Merkmal, das nur vielleicht ein einzelnes Merkmal ist und den ganzen Begriff keineswegs erschöpft, eine vollständige Definition des Begriffes gegeben sein. Dieser Unbequemlichkeit, glaube ich, nicht sicherer ausweichen zu können, als durch den gebrauchten Ausdruck,

6 Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes,

subsumirt er den Fall zwar nicht förmlich; aber indem er beschließt das Tanzen *als schädlich* zu unterlassen, so ist eben in diesem Begriff die Regel synthetisch enthalten. — Aber der Wille ist an keine praktische Regel nothwendig gebunden. Sobald der in einer Regel vorgestellte Grund zur Befriedigung oder Abweisung der entstandnen Begierde den Willen zum einen oder zum andern nöthigte, so wäre eben damit das unterscheidende Merkmal des Wollens, das Selbstbestimmen des Willens, aufgehoben, weil er dann bestimmt würde, nicht sich selbst bestimmte. Der praktischen Regel unerachtet, daß das Tanzen seiner Gesundheit nachtheilig sei, kann der Freund des Tanzes doch *beschließen*, der durch die Regel geforderten Abweisung dieser Lust nicht zu gehorchen; und man kann gleichwol nicht sagen, daß er wie ein Thier durch den bloßen Trieb hingerissen worden sei, ungeachtet er dem Trieb nachgegeben hat; denn er hat *beschlossen*, dem Trieb nachzugeben. — Dies gilt von dem Willen in Rücksicht aller praktischen Regeln überhaupt, und wird in der Folge noch deutlicher werden.

§. 3.

aus der Form der reinen Vernunft. 7

§. 3.

Dem Willen sind zu seiner Selbstbestimmung zweierlei Arten von Regeln vorgeschrieben, welche unter dem gemeinschaftlichen Namen der *praktischen Regeln überhaupt* begriffen werden.

Es kann als Thatfache angenommen werden, daß der Wille, bei seinem Entscheiden über das Befriedigen oder Abweisen einer Begierde, auf zweierlei Fragen Rücksicht nimmt, auf die Fragen nämlich: ob die Befriedigung *vortheilhaft*, und: ob sie *erlaube* sei? — Ob beide Fragen nach Einem und ebendemselben Grunde beantwortet werden können, wird sich nachher ausweisen.

Das erste was sich bei der Beobachtung einer Willenshandlung aufdringt, ist die Bemerkung, daß öfters eine gegenwärtige Begierde abgewiesen wird, um eine entferntere zu befriedigen. Das Thier wird durch die gegenwärtige Begierde zur Befriedigung derselben unwillkürlich fortgerissen, ohne auf einen andern Genuß, den es durch die Abweisung der gegenwärtigen Lust erreichen könn-

A 4

te,

te, Rücksicht zu nehmen. Der Mensch hingegen vergleicht die entstandene Begierde mit andern Gegenständen seines Begehrens, und opfert dem einen, der ihm vorzüglicher scheint, den andern auf. Der Geizige unterdrückt die Lust nach einem gegenwärtigen Genuß, um sich das Mittel zu einem künftigen zu ersparen; um sich eine glänzende Ehrenstelle zu erschleichen, scheut der Ehrfuchtige keine Demüthigung; und die Kokette benutzt keinen der errungenen kleineren Vortheile, um sich den vollen Triumph zu bereiten. Durch diese Berechnung seines Vortheils unterscheidet sich schon der Mensch vom Thiere, und wir erkennen in dieser Wahl zwischen Befriedigung oder Abweisung der entstandenen Lust, nach Maßgabe des größeren oder kleineren Vortheils der bei der einen oder bei der andern zu erreichen steht, schon eine von der thierischen Befriedigung des Begehrens ganz verschiedene Willenshandlung. — Der Wille entscheidet also über Befriedigung oder Abweisung einer entstandenen Begierde nach der Frage: *ob es vortheilhafter sei, sie zu befriedigen, oder sie abzuweisen.* Aber diese Frage ist nicht die einzige, nach welcher er über die

die Befriedigung oder Abweisung einer Begierde entscheidet. Es kann auch der Fall eintreten, daß der Mensch, nach der sorgfältigsten Berechnung, es in jeder Rücksicht vortheilhaft findet, eine entstandne Lust zu befriedigen, und sich gleichwol genöthiget sieht, sie abzuweisen. Es hat jemand ein beträchtliches Kapital in seiner Verwahrung, dessen Eigenthümer jezt plötzlich gestorben ist, niemand weiß etwas von dem ihm anvertrauten Gelde, und es sieht ihm also frei, es zu behalten. Die mögliche Erweiterung seines Eigenthums, mit allen dadurch zu erreichenden Vortheilen, stellt sich ihm vor, es entsteht die Lust, es zu behalten. Er fragt sich: ob es vortheilhaft sei, diese Lust zu befriedigen? Da er sicher ist, nicht entdeckt zu werden auch kein anderer dabei zu befürchtender Nachtheil abzusehen ist, so entscheidet er für die Befriedigung, und sein Wille beschließt, das Geld zu behalten. Aber es fällt ihm ein, daß er dadurch die rechtmäßigen Erben ihres Eigenthums beraubt, daß seine Handlung ein Betrug ist, wegen dessen er sich vor sich selbst schämen muß. Er sieht sich durch diese Vorstellung genöthiget, für die Abweisung der

entstandenen Lust zu entscheiden, und sein Wille beschließt, das Geld an die rechtmäßigen Besitzer zurück zu geben. Diese Nothwendigkeit, die entstandne Begierde *abzuweisen*, kann nicht nach jener ersten Frage entschieden sein, weil, der Voraussetzung zufolge, nach jener Frage bereits die Nothwendigkeit, sie zu *befriedigen*, entschieden war. Es muß also noch eine zweite Frage vorhanden sein, auf welche der Mensch bei der Entscheidung über die Befriedigung oder Abweisung einer Begierde Rücksicht nimmt. Diese Frage heist: *ob die Befriedigung einer Begierde erlaubt sei?* Die Frage also: ob die Befriedigung einer Begierde *vortheilhaft* sei, ist von der Frage: ob sie *erlaubt* sei, ganz verschieden; und es kann geschehen, daß nach der letztern die Abweisung gefordert wird, während nach der erstern für die Befriedigung entschieden wurde. Jede dieser Fragen setzt folglich auch eine andre Regel voraus, nach der sie beantwortet wird; und mithin sind dem Willen zu seiner Selbstbestimmung *zweierlei Arten von Regeln* vorgehalten.

Alle Regeln aber, welche dem Willen vorgeschrieben sind, begreift man zusammen unter dem

dem Namen der *praktischen Regeln überhaupt*. Es giebt also zweierlei Arten von praktischen Regeln überhaupt. Die eine begreift diejenigen Regeln, nach welchen entschieden wird, ob die Befriedigung einer Begierde *vortheilhaft* sei. Diese heißen *praktische Regeln in weiterer Bedeutung*, und werden, zum Unterschied von den praktischen Regeln in eigentlicher Bedeutung, mit dem Namen der *pragmatischen Regeln* bezeichnet. Die andre Art von praktischen Regeln überhaupt, begreift diejenigen Regeln, nach welchen entschieden wird, ob die Befriedigung einer Begierde *erlaubt* sei. Dieses sind die *praktischen Regeln in eigentlicher Bedeutung*, und werden vorzugsweise mit dem Namen der *praktischen Regeln* bezeichnet. Diese letztern sind allein *Gesetze* für den Willen.

§. 4.

Die *praktischen Regeln in weiterer Bedeutung*, oder die *pragmatischen Regeln*, als die eine Art der praktischen Regeln überhaupt, welche dem Willen zu seinem Selbstbestimmen vorgeschrieben sind, *entstehen*

stehen aus der Berechnung der Gegenstände des Begehrens,

Die Gegenstände des Begehrens berechnen, nenne ich, sie in Rückticht ihres Verhältnisses zum Empfindungsvermögen vergleichen und diesem Verhältniß gemäß ihren gegenseitigen Wehrt bestimmen. Dafs uns ein Gegenstand angenehme, der andere unangenehme, der eine mehr der andere weniger angenehme Empfindungen giebt; dafs die angenehmen Empfindungen, welche der eine Genufs uns verspricht, stärker aber schneller vorübergehend, die, die uns ein andrer verheißt, schwächer aber länger dauernd sind; die einen von weniger angenehmen und mehr unangenehmen, die andern von mehr angenehmen und wenigern unangenehmen Empfindungen begleitet werden; die einen selbst wieder andere angenehme, die andern unangenehme Empfindungen zur Folge haben; die einen die Genußfähigkeit selbst stärken, die andern sie schwächen u. s. w.: dies ist eine Thatfache, von der wir durch Reflexion über unsre Empfindungen selbst belehrt werden. Einen Gegenstand, der uns angenehme Empfindungen erweckt,

nen-

nennen wir ein Gut: einen Gegenstand, der uns unangenehme Empfindungen macht, nennen wir ein Uebel. Je größer die Zahl, der Grad und die Dauer der Empfindungen ist, welche ein Gegenstand erweckt, desto größer ist das Gut, wenn die Empfindungen angenehm, desto größer das Uebel, wenn sie unangenehm sind. Die Größe eines Gutes oder eines Uebels wird also abgemessen, nach dem Verhältniß desselben zum Empfindungsvermögen; und wenn dieses Urtheil über die Größe eines Gutes oder eines Uebels ganz vollständig sein soll, so muß das Verhältniß eines Gegenstandes zum Empfindungsvermögen nach allen vier Momenten der reinen Verstandesgesetze erwogen werden. *) — Um nun eine pragmatische Regel aufzustellen, wird gar nichts weiter erfordert, als das Urtheil: „dafs ein Gegen-

*) Wie diese Vergleichung nach den Kategorien angestellt werden müsse, hat Hr. Fichte, in der neuen Ausgabe seines *Versuchs einer Kritik aller Offenbarung*, S. 8 u. 9, vortreflich gezeigt. Ich wiederhole hier nicht, was darüber in diesem Buche gesagt ist, das seiner Wichtigkeit wegen gewiß in den Händen aller Freunde der Philosophie sich findet.

gegenstand ein größeres Gut sei, als der andere. Denn, da es Naturgesetz eines durch Verstand oder Vernunft bestimmbareren Begehungsvermögens ist: nicht bloß das Angenehme dem Unangenehmen sondern auch das Angenehmere dem Angenehmen vorzuziehen; so ergibt sich alsdenn die Regel von selbst; daß das größere Gut dem kleineren vorgezogen werden solle; welches das Grundgesetz aller pragmatischen Regeln ist. Der Verstand stellt also eine pragmatische Regel auf, indem er urtheilt: daß ein Gegenstand des Begehrens ein größeres Gut sei, als ein anderer. — Auf dieses Urtheil müssen sich auch alle pragmatischen Regeln zurückführen lassen. Die pragmatische Regel: mäßige deine Begierde zum Trinken, ist nichts anders, als das Urtheil: der Genuß des Weins ist ein kleineres Gut als die Erhaltung der Gesundheit, oder als der gute Ruf der Enthaltbarkeit, oder was immer für ein anderes Gut, womit jemand das Vergnügen des Saufens vergleichen mag. Die pragmatische Regel: gehe nicht müßig, sei nicht träge, ist nichts anderes als das Urtheil: das Vergnügen, das du in deinem Müßiggang findest, ist ein kleineres Gut als das Vergnügen
etwas

etwas gelernt zu haben, oder als die Ehre ein Talent bis zu einem vorzüglichem Grad ausgebildet zu haben u. s. w. Alle pragmatischen Regeln lassen sich in ein solches Urtheil auflösen, und das ganze Geschäft, das der Verstand oder die Vernunft beim Aufstellen der pragmatischen Regeln zu verrichten hat, besteht in dem Aufstellen dieses Urtheils. Den alles übrige, daß der Wille bei seiner Wahl sich nach diesem Urtheil bestimmt, hängt ab von jenem Naturgesetz des Begehungsvermögens: dem Angenehmen das Angenehmere vorzuziehen. Jedes Urtheil aber beruht auf der Erkenntniß des Verhältnisses, in welchem ein Gegenstand zum Empfindungsvermögen steht. Das eigenthümliche Geschäft des Verstandes und der Vernunft beim Aufstellen der pragmatischen Regeln, besteht also in dem *Beurtheilen des Verhältnisses*, in welchem die Gegenstände des Begehrens zum *Empfindungsvermögen* stehen.

§. 5.

Dieses Vergleichen der Gegenstände des Begehrens nach ihrem Verhältniß zum
Em-

Empfindungsvermögen geschieht entweder durch den Verstand oder durch die Vernunft, und die daraus entspringenden pragmatischen Regeln heißen im erstern Fall *pragmatische Regeln in engerer Bedeutung*, im andern, *pragmatische Grundsätze*.

Der Verstand stellt pragmatische Regeln auf, indem er zwei Gegenstände des Begehrens in Rücksicht ihres Verhältnisses zum Empfindungsvermögen vergleicht und urtheilt, daß der eine ein größeres Gut sei als der andere. Diese Vergleichung geschieht nach den vier Momenten der Kategorien, und das Urtheil, als das Resultat dieser Vergleichung, gilt eben darum objektiv. Zwar läßt sich, was jedem angenehm sei, nur subjektiv ausmachen, inwiefern dies von der individuellen Beschaffenheit des Empfindungsvermögens, von dem größern oder kleinern Grad der Reizbarkeit, der Lebhaftigkeit desselben oder auch von Gewöhnung und dadurch erworbener Empfänglichkeit für gewisse Eindrücke u. s. w. abhängt, und daß

des-

deshalb oft dem einem etwas angenehm ist, was den andern ganz gleichgültig läßt und einen dritten sogar höchst unangenehm afficirt. Allein daraus folgt doch weiter nichts, als daß jeder seine pragmatischen Regeln *nur für ihn* gültig aufstellen kann. Aber *für ihn* sind sie *objektiv* gültig; denn die individuelle Beschaffenheit seines Empfindungsvermögens wird schon mit in die Rechnung genommen, und derselben gemäß bestimmt, welcher von zwei möglichen Gegenständen seines Begehrens ihm die der Zahl dem Grad und der Dauer nach angenehmsten Empfindungen geben könne. — Daß der Mensch seinen pragmatischen Regeln nicht immer gemäß handelt, und oft dasjenige wählt, was er nach seiner verständigen Berechnung für das kleinere Gut erkannt hat; dies kann gegen die objektive Gültigkeit dieser Regeln nichts entscheiden. Es ist wahr, der Kranke weigert sich oft die Arznei zu nehmen, ungeachtet er den augenblicklichen Widerwillen, den er zu überwinden hätte, selbst für ein kleineres Uebel hält als eine langwierige Krankheit, der er dadurch zuvorkommen könnte. Es ist wahr, der schon lieche Wol-

Lüftling befriedigt gleichwol die entstandne Luft, ob er gleich seine Gesundheit, die er durch diesen Schritt zu Grabe fördert, für ein größeres Gut hält, als jenen augenblicklichen Genuß. Allein, nicht als ob diese beiden die pragmatische Regel, gegen welche sie handeln, nicht für objektiv gültig anerkennen; vielmehr werden beide gestehen, daß es unvernünftig sei so zu handeln: sondern weil der Wille sich überhaupt gegen jede Regel so verhält, daß er an sie nicht nothwendig gebunden ist. *) Ungeachtet also der Wille der Anweisung der pragmatischen Regel öfters nicht folgt, sondern dasjenige wählt, was in der Regel als das kleinere Gut vorgestellt wurde, so hebt dies doch die objektive Gültigkeit der Regel nicht auf, wie daraus erhellt, daß man sich in solchen Fällen selbst gestehen muß, unvernünftig gehandelt zu haben. Wenn jemand einsieht, daß ein Tanz seiner schon angegriffnen Gesundheit im höchsten Grade gefährlich ist, und er

*) Ich behalte mir vor, in einem künftig zu gebenden Aufsatz „über die Freiheit des Willens“, dies bestimmter auseinander zu setzen.

er entschließt sich doch zu tanzen: so wird er nicht umhin können sich selbst zu gestehen daß seine Handlung unvernünftig war; es wird also eben durch dies Geständniß die objektive Gültigkeit der pragmatischen Regel anerkannt, gegen welche er gesündigt hat. Die pragmatischen Regeln werden also aufgestellt ohne alle Rücksicht auf das was der Wille subjektiv beschließt; bloß nach dem erkannten Verhältniß der begehren Gegenstände zum Empfindungsvermögen. — Dabei findet sich aber auch noch ein andrer Unterschied, der hier in Betrachtung kommen muß. Es giebt Gegenstände des Begehrens, deren gegenseitiger Werth allgemeingültig, d. h. für alle empfindende Wesen unsrer Art gültig; andre hingegen, deren gegenseitiger Werth bloß nach der individuellen Empfindungsart jedes einzelnen bestimmt werden kann. Aus Lüfternheit durch den Genuß einer vom Arzt verbotnen Speise sein Leben in Gefahr setzen; aus Geiz die zu seiner Kur erforderlichen Kosten nicht aufwenden wollen; aus Ruhmsucht sich zu Tode studiren: wird allgemein für unvernünftig gehalten, und selbst der Schwelger, der Geizige und der

der eide Gelehrte müssen dies Urtheil für gültig anerkennen, obgleich ihr eignes Interesse sie auffordert dagegen zu sprechen, da sie in ihrer Praxis diese natürliche Ordnung der Dinge verkehren. Dagegen, sich eine kleine Reife verlagern, um das Geld zum Ankauf eines interessanten Buches anzuwenden, eine Beleidigung nicht rächen, um sich nicht neue Mißhandlungen zuzuziehen; den unerträglichen Launen eines Menschen schmeicheln, um seine einträgliche Gunst nicht zu verlieren; einen angebotnen Vortheil abweisen, um den Ruhm eines Mannes von strengen Grundsätzen zu haben: dies sind Verhältnisse beehrter Gegenstände zum Empfindungsvermögen, welche nur nach Beziehungen auf individuelle Empfindungsarten geschätzt werden, und also bei verschiedenen empfindenden Wesen verschieden sein müssen. Allein auch diese Verschiedenheit in der Berechnung macht keinen Unterschied in Rücksicht der Gültigkeit einer pragmatischen Regel für das Subjekt. Auch die von einem Subjekt nach bloß subjektiven Beschaffenheiten *seines* Empfindungsvermögens berechnete pragmatische Regeln, müssen

sen ihm eben so objektiv gelten als die andern die er mit der allgemeinen Berechnung gemein hat; denn auch jene sind das Resultat einer nach reinen Verstandesgesetzen angestellten Berechnung, und haben also das Gepräge der Verstandesform; wobei die Verschiedenheit des Stoffes, auf den diese Form angewendet wird, keinen Unterschied macht, weil die Nothwendigkeit einer Regel in ihrer Form und nicht in ihrem Stoff liegt. Jedes Urtheil also, welches einen beehrten Gegenstand als ein größeres Gut vorstellt, als einen andern, wenn dies Verhältniß der beiden Gegenstände auch nur nach einer individuellen Empfindungsart des Subjekts beurtheilt wäre, begründet eine für den Willen *dieses* Subjekts objektiv gültige pragmatische Regel.

Dieses Urtheilen über den Werth der Gegenstände des Begehrens in Rücksicht ihrer Beziehung aufs Empfindungsvermögen geschieht nun entweder durch den Verstand, oder durch die Vernunft. Durch den Verstand, der über das Verhältniß zweier in *correcto* gegebener Gegenstände urtheilt, entstehen *pragmatische Regeln in engerer Bedeutung*: sich nicht fälschlich eine Kenntniß zu zuschreiben, um

nicht durch Entdeckung seiner Unwissenheit beschämt zu werden; nicht zu stehlen um seine bürgerliche Ehre nicht in Gefahr zu setzen; sich in eine Gefahr wagen, um nicht für einen Poltron gehalten zu werden. Aus diesen pragmatischen Regeln erzeugt die Vernunft allgemeinere Regeln, welche *pragmatische Grundätze* genannt werden. Aus den Regeln: mäßige deine Luft zum Essen, deine Luft zum Trinken, deine Geschlechtsluft u. s. w., erzeugt die Vernunft, durch Aushebung des ihnen gemeinschaftlichen Merkmals, die allgemeinere Regel: mäßige deine thierischen Begierden; und diese allgemeinere Regel heisst ein *pragmatischer Grundsatz*, oder ein *praktischer Grundsatz in weiterer Bedeutung*. Aus mehreren solchen niederen Grundätzen entstehen, durch dieselbe Operation der Vernunft, höhere Grundätze. Hat man auf dieselbe Art aus den Regeln: mäßige deinen Hang zum Spiel, deinen übertriebenen Eifer im Studiren, deine Ruhmsucht u. s. w., die allgemeinere Regel: mäßige deine feineren Neigungen, abstrahirt, so entsteht aus diesen beiden pragmatischen Grundätzen der höhere Grundsatz: mäßige dei-

ne Neigungen überhaupt. Diese Operation kann die Vernunft fortsetzen, so lange sie unter gefundenen höheren Grundätzen gemeinschaftliche Merkmale antrifft, welche sie in einer allgemeineren Regel verknüpft, bis sie einen Grundsatz findet, der das allgemeinste Merkmal angiebt, unter welchem sie alle übrigen Regeln enthalten denken kann. — Allein dieses Geschäft, die von dem Verstand aufgestellten pragmatischen Regeln auf allgemeinere Regeln zurückzuführen, ist nicht das einzige, das die Vernunft beim Aufstellen pragmatischer Regeln ausübt. Für die Vernunft ist es nicht befriedigend, bloß den Vorzug zwischen einzelnen Gegenständen des Begehrens nach dem Verhältniß derselben zum Empfindungsvermögen bestimmt zu haben; als das Vermögen der absoluten Einheit, kann sie auch hier ihr Geschäft nur dann für vollendet halten, wenn sie den relativen Werth jedes zu begehrenden Gegenstandes nach Einem allgemeinen Maßstab bestimmen kann. Diesen Maßstab hält sie nun, indem sie dieselben ursprünglichen Gesetze des Denkens, nach welchen der Verstand das Verhältniß zweier Gegenstände zum Empfindungs-

vermögen beurtheilt, auf *den ganzen Zustand* alles Empfindens ausdehnt, und dadurch die *Idee der Glückseligkeit* erzeugt, welche nichts anders ist als die Idee eines Zustandes, in welchem die möglich größte Summe von angenehmen Empfindungen, die zugleich sowohl dem Grade als der Dauer nach die möglich größten wären, zusammen verbunden gedacht wird. Daß auch diese Idee der Glückseligkeit bei jedem einzelnen nach der verschiedenen Beschaffenheit seiner Empfindungsart verschieden ausfallen müßte, ergiebt sich schon von selbst daraus, daß ein Gegenstand des Begehrens, der dem einen Vergnügen gewährt, einen andern sogar unangenehm afficiren kann. Wie ungefähr ein Schwelger, nach seiner Vorstellungssart von Glück, die *Wonne der Seeligen*, die im bloßen Anschauen Gottes bestehen soll, sehr langweilig findet, während er eben diese Seeligkeit des Himmels sich sehr interessant denkt, indem er hofft mit Abraham, Isak und Jakob zu Tische zu sitzen. Die möglich größte Summe der angenehmsten Empfindungen im Ganzen des Zustandes, ist also das *höchste denkbare Gut*, welches eben darum, weil es Naturgesetz

eines

eines vernünftigen Begehrungsvermögens ist: das höhere Gut allen niederen vorzuziehen, für jedes vernünftige empfindende Wesen auch der *höchste Gegenstand des Begehrens* sein muß. Jedes vernünftige empfindende Wesen begehrt demnach Glückseligkeit als sein höchstes Gut, und muß also jeden andern begehrtten oder zu begehrenden Gegenstand nach seinem Verhältniß zu diesem Gegenstand beurtheilen. Durch den Verstand werden nur einzelne Gegenstände des Begehrens verglichen, um zu entscheiden, welcher von beiden ein größeres Gut sei; durch die Vernunft werden *alle* Gegenstände des Begehrens verglichen, um zu entscheiden, welches unter allen das größte Gut sei. Dieses größte Gut, die Glückseligkeit, wird nun der gemeinschaftliche Maßstab für den Werth aller möglichen Gegenstände des Begehrens. Nach dem Verhältniß zu diesem höchsten Gute wird allen Gegenständen des Begehrens in der Schätzung ihres Werthes eine bestimmte Stelle angewiesen. Wodurch die Summe der angenehmen Empfindungen *im Ganzen* am meisten vermehrt wird, das ist ein größeres Gut, Wodurch die Summe der angeneh-

B 5

nehmen Empfindungen im Einzelnen am meisten vermehrt wird, das heisst auch von zweien oder mehreren Gütern das grössere; aber im letztern Fall heisst es nur grösser in Rücksicht auf ein anderes Gut, das selbst nur eine relative Grösse hat; im ersten Fall aber heisst ein Gut grösser, in Rücksicht auf ein Gut, das selbst eine absolute Grösse hat. Die Vernunft allein also kann ein vollständiges System pragmatischer Regeln aufstellen, indem sie durch die Idee des höchsten Gutes jedem Gegenstand des Begehrens, nach seinem Verhältniss zu diesem höchsten Gegenstand des Begehrens, eine bestimmte Stelle anweist; und der oberste pragmatische Grundsatz, den sie aufstellt, und aus welchem alle pragmatische Regeln sich bestimmt ableiten lassen, ist in dem Urtheil enthalten: „die grösste Summe der angenehmen Empfindungen im Ganzen des Zustandes ist das höchste Gut.“ — Wodurch dieses blos theoretische Urtheil pragmatischer oder praktischer Grundsatz wird, ist auch blos jenes Naturgesetz des durch Vernunft bestimmbaren Begehrungsvermögens: das grössere Gut dem kleineren vorzuziehen.

§. 6.

Der Verstand sowol als die Vernunft, inwiefern sie pragmatische Regeln oder Grundsätze aufstellen, werden zwar auch *praktisch* aber nur *in uneigentlicher Bedeutung* genannt, indem ihre Funktion dabei in der That nur eine *theoretische* ist.

Wenn man jede für den Willen gegebene Regel eine *praktische Regel* nennt, und unter *Praktischsein* nichts weiter versteht als: Regeln aufstellen, nach welchen der Wille bei seinem Selbstbestimmen sich richten kann; so kann man allerdings auch die pragmatische Regeln praktische nennen, und sowol von dem Verstand als von der Vernunft, inwiefern sie pragmatische Regeln und Grundsätze aufstellen, sagen: daß sie *praktisch* seien. Wenn man aber unter *Praktischsein* — wie dies in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich geschieht — das Bestimmen des Begehrungsvermögens *) selbst versteht: so sieht man leicht

*) „Die Vernunft ist *praktisch*, indem sie *Kausalität* auf den Willen hat, .. kann, meines Erachtens.

leicht ein, daß weder der Verstand noch die Vernunft, inwiefern sie blos pragmatische Regeln

tens nichts anderes bedeuten, als das durch Vernunft gefehlende unmittelbare Bestimmen des Begehrungsvermögens. Nicht der Wille, sondern des Begehrungsvermögens wird durch die unmittelbare Kausalität der reinen Vernunft bestimmt. Wenn man unter Willen, das Vermögen sich in Rücklicht eines ihm vorgestellten Gegenstandes selbst zu bestimmen; und unter Freiheit des Willens, Unabhängigkeit desselben bei seinem Selbstbestimmen von jeder fremden Kausalität, versteht (wie man es denn wol nicht anders verstehen kann): so kann die Vernunft auch durch das Sittengesetz nicht Kausalität auf den Willen haben, weil eben dadurch der Wille bestimmt würde, nicht sich selbst bestimmte; mithin durch die Vorstellung einer Kausalität der Vernunft auf den Willen selbst der Begriff des Willens aufgehwürde. Wenn die Vernunft den Willen durch das Sittengesetz bestimmte, eine Begierde abzuweisen, so wäre diese Willenshandlung durch fremde Kausalität bewirkt, der Wille also nicht der letzte Grund der Handlung, mithin der Wille nicht frei (wenn anders Freiheit hiev nicht eine andre als die durch das zweite Gesetz der dritten Kategorie, der Relation

geln aufstellen, praktisch in eigentlicher Bedeutung heißen können. Denn sobald die Funktion

tion, bestimmte Bedeutung haben soll); und 2) die sogenannte Willenshandlung keine Handlung des Willens. Die Kausalität, welche die Vernunft durch das Sittengesetz hat, geht aber auf das Begehrungsvermögen, welchem dadurch unmittelbar ein Gegenstand gegeben wird. Aber eben bei dem Geben dieses Gegenstandes unterscheidet sich die Handlung der Vernunft von derjenigen Handlung derselben, die wir beim vernünftigen Begehren bemerken, indem hier der Gegenstand der begehrt wird nicht blos von der Vernunft vorgeliebt, sondern auch, daß er begehrt wird, von ihr bewirkt wird. Bei dem vernünftigen Begehren stellt die Vernunft einen Gegenstand vor, der, weil er das Empfindungsvermögen angenehm afficirt, begehrt, also dem Begehrungsvermögen durch die Empfindung gegeben wird. Durch das Sittengesetz aber stellt die Vernunft nicht blos einen Gegenstand vor (die Uebereinkimmung der Handlungsweise jedes wollenden Individuums mit der Handlungsweise aller wollenden Subjekte), sondern sie bestimmt auch das Begehrungsvermögen unmittelbar, diesen Gegenstand zu begehren. Weil aber dieser Gegenstand nicht durch das Empfindungsvermögen

tion dieser beiden Vermögen beim Aufstellen der pragmatischen Regeln, so wie es hier geschehen

gen sondern durch die unmittelbare Kausalität der Vernunft an das Begehrungsvermögen gebracht ist, so ist das dadurch bewirkte *Begehren* weder angenehm noch unangenehm. Beide Begriffe sind darauf gleich wenig anwendbar, und deswegen kündigt sich auch jene durch die Kausalität der Vernunft bewirkte Handlung des Begehrungsvermögens nicht durch ein *Begehren* (womit jederzeit die Begriffe des angenehmen oder unangenehmen verbunden sind) sondern durch ein *Verlangen* d. h. durch ein *Fordern* an. Ich *verlange*, daß meine Handlungsweise mit der Handlungsweise aller vernünftigen Subjekte übereinstimmen soll. Diese Bestimmung des Begehrungsvermögens, welche durch unmittelbare Kausalität der Vernunft geschieht, geschieht also unabhängig von allen Naturgesetzen der Erscheinung, und heißt insofern mit Recht auch frei — aber nur komparativ frei, d. h. *unabhängig von allem andern außer dem Moralgesetz.* (Krit. der pr. Vernunft S. 168.) Das Begehrungsvermögen, inwiefern es diesen, ihm nicht durch Empfindung gegebenen Gegenstand hat, heißt das *obere Begehrungsvermögen*, welches aber nicht mit dem *Willen* in eigentlicher Bedeutung, als dem Vermögen

schehen ist, zergliedert wird: so ergibt sich, daß das, was die pragmatische Regeln als *begehr-*

gen, sich in Rücksicht der Gegenstände des Begehrungsvermögens selbst zu bestimmen, verwechselt werden darf. Als *dieses* Vermögen, ist der Wille von jener Forderung des obern Begehrungsvermögens eben so unabhängig, als von den Trieben des untern Begehrungsvermögens; es ist meinem Willen eben so frei, zu dem was das obere Begehrungsvermögen *verlangt*, als zu dem was das untere *fordert*, sich zu bestimmen. — Diesen Akt des obern Begehrungsvermögens kann man deswegen auch durchaus nicht, um ihn von den Akten des untern Begehrungsvermögens, für welche man den Ausdruck des *Begehrens* anschließend bestimmt hat, zu unterscheiden, mit dem Ausdruck des *Wollens* bezeichnen, welcher für die Willenshandlung des Beschließens, d. h. des wirklichen Vollendens der Wahl, ausschließend bestimmt ist. Ich *will*, daß meine Handlungsweise mit der Handlungsweise aller vernünftigen Wesen übereinstimme, kann ich nur dann sagen, wenn ich *wirklich beschliesse*, der Forderung des Gesetzes zu folgen, welches nicht nothwendig ist, da ich auch das Gegentheil wirklich hätte beschließen können. Aber ich kann sagen: *ich verlange*, d. h. ich fordere selbst, daß ich so

han-

gehrbar vorstellen, schon von selbst begehrt wird und die Frage dabei nur die ist: welcher von zwei zugleich begehrbaren Gegenständen dem

handeln soll das alle vernünftige Wesen eben dieselbe Maxime befolgen können, wenn ich auch gleich das Gegentheil *will*, d. h. beschließen; welches Verlangen oder Forderung notwendig ist, und aus der Kausalität der Vernunft auf das obere Begehrungsvermögen entspringt. Das moralische Gesetz kündiget sich also durch das obere Begehrungsvermögen an, und man könnte vielleicht für diese Handlung des obern Begehrungsvermögens, welche sich sowohl vom *Begehren*, als der Handlung des untern Begehrungsvermögens, als von dem *Willen*, als der Handlung des Willens, welche in einem ~~der~~ mit Rücksicht auf eine Forderung entweder des untern oder des obern Begehrungsvermögens gleichenden, von beiden gleich unabhängigen Selbstbestimmen besteht, von Ausdruck des *Verlangens*, welcher auch die Begehrung des *Forderns* hat, so lange wahren, welcher diese Handlung richtiger und unzweideutiger bezeichnet. In meinem Satze „Über die Freiheit des Willens“ werde ich mich bemühen, diese Ideen bestimmter auseinander zu setzen, von welchen ich hier nur soviel, als zu meinem gegenwärtigen Zweck nöthig war, berühren wollte.

Es ist ein bestimmterer an gegeben wird,

dem andern vorgezogen werden solle? Durch die pragmatischen Regeln wird also das Begehrungsvermögen nicht bestimmt, sondern es wird durch sie nur der Wehr der Gegenstände, die das Begehrungsvermögen bestimmen d. h. begehrt werden können, entschieden. Dies geschieht, wie gezeigt worden ist, durch das Vergleichen und Verbinden von Empfindungen, also bloß durch das theoretische Geschäft des Erkennens; wobei das, daß ~~es~~ sich *Verstand u. Vernunft* hier auf Empfindungen, bei ihrem übrigen theoretischen Geschäfte aber auf Anschauungen beziehen, keinen Unterschied macht. Das bloße, aus dem Vergleichen der Gegenstände des Empfindens resultirende Urtheil: daß von dem einen Gegenstand mehr von dem andern weniger angenehme Empfindungen zu erwarten seien, hat an sich auf die Bestimmung des Begehrungsvermögens keinen Einfluss, sondern diese Bestimmung erfolgt, nach dem Naturgesetz des Begehrungsvermögens, auf das bloße Vorhalten eines Gegenstandes, der angenehme Empfindungen verspricht. Ob der vorgehaltene Gegenstand ein bloß sinnlicher oder ein durch Verstand oder Vernunft vorgestellter Gegenstand sei, macht hier keinen

Unterschied. Auch selbst bei dem vernünftigen Begehren, wo die Vernunft den Gegenstand vorhält, der begehrt wird, kann man doch nicht sagen, daß die Vernunft das Begehrensvermögen bestimme. Die Glückseligkeit, als ein durch Vernunft gedachter Gegenstand, wird eben so wie eine wohlfeckende Speise, bloß dadurch ein begehrter Gegenstand, daß die Vorstellung derselben das Empfindungsvermögen angenehm afficirt. Diese Wirkung jener Vorstellung auf das Empfindungsvermögen kann aber nicht der Vernunft zugeschrieben werden, welche dabei kein anderes Geschäft hatte, als den Gegenstand zu denken. Wenn man also das Begehren der Glückseligkeit ein *vernünftiges* Begehren heißt, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob die Vernunft das Begehrensvermögen dazu bestimmt hätte; sondern das *Begehren* heißt *vernünftig*, wenn der Gegenstand der begehrt wird etwas durch Vernunft vorgestelltes ist. Man kann folglich das Begehren einteilen in *sinnliches*, *verständiges* und *vernünftiges* Begehren; nicht als ob die Handlung des Begehrens selbst verschieden wäre, welche vielmehr in allen drei Fällen immer eine und eben

ebendieselbe sein muß; sondern weil die Gegenstände, die begehrt werden, entweder *etwas durch die Sinnlichkeit*, oder *den Verstand* oder *die Vernunft vorgestelltes* sind. In allen drei Fällen aber wird das Begehrensvermögen durch *das Vorgestellte* und *nicht durch die Handlung des Vorstellens* also nicht durch das vorstellende Vermögen bestimmt. Indem der *Verstand* in dem Urtheil, das die pragmatische Regel ausmacht, das größere Gut, *die Vernunft* in ihren pragmatischen Grundsätzen, das höchste Gut *vorstellt*, so kann ihnen deshalb noch keine Bestimmung des Begehrensvermögens zugeschrieben, sie selbst also *nicht praktisch* in eigentlicher Bedeutung genannt werden. Der Verstand sowol als die Vernunft haben bei dem Aufstellen der pragmatischen Regeln kein anderes Geschäft, als zu entscheiden, welches das größere Gut sei, daß dieses größere Gut *begehrt wird*, können sie eben so wenig bewirken, als daß es *gewollt* wird. Wenn sie das letztere könnten, so würde aus mehreren begehrten Gegenständen jederzeit der durch die pragmatische Regel objektiv als größer vorgestelltte auch gewählt werden, welches aber, wie seine eigne Erfahrung jeden vielfältig

fältig lehrt, nicht geschieht. Aber auch das erstere, daß das als größeres vorgestellte Gut *begehrt* wird, bewirkt nicht die Vernunft durch ihre pragmatische Regel, denn sie sagt durch ihre pragmatische Regel nicht: welcher Gegenstand *begehrt werden solle*, sondern: welcher von mehreren schon *als begehrt* vorgestellten Gegenständen der größere sei. Das Begehungsvermögen wird also nicht durch das Vorstellende sondern durch das Vorgestellte, inwiefern dies das Empfindungsvermögen angenehm afficirt, d. h. ein Gut ist, bestimmt. Der Verstand sowol als die Vernunft haben also beim Aufstellen der pragmatischen Regeln nur das theoretische Geschäft des Erkennens, welcher von den zu begehrenden Gegenständen das größere Gut sei, und können folglich, da dieser Gebrauch derselben in Rücksicht der Gegenstände des Begehungsvermögens von dem Gebrauch derselben in Rücksicht der Gegenstände des Erkenntnisvermögens in nichts verschieden ist, in der erstern Beziehung eigentlich eben so wenig *praktisch* genannt werden, als man sie je wegen der letztern Beziehung so genannt hat.

§. 7.

Durch die praktischen Regeln in weiterer Bedeutung, oder durch die pragmatischen Regeln, wird also zwar die erste Frage: ob die Befriedigung einer Begierde *vortheilhaft* sei, vollständig entschieden, sie sind aber unbrauchbar zu Entscheidung der andern Frage: ob die Befriedigung *erlaubt* sei.

Wenn der Wille in Rücksicht einer entstandnen Begierde sich zum Befriedigen oder zum Abweisen derselben nach der Frage bestimmt: ob das eine oder das andre vortheilhafter sei; so geschieht die Entscheidung immer nur zwischen mehreren zugleich begehrtten Gegenständen, und wird nur immer eine *Begierde* abgewiesen um die andere zu befriedigen; der Wille wählt bloß zwischen mehreren Begierden, und folgt dabei in allen Fällen einer Forderung des untern Begehungsvermögens. Seine Wahl heist vernünftig, wenn er dabei das kleinere Gut dem größern aufopfert; im umgekehrten Fall, nennt man seine Handlung

lung unvernünftig. Welcher unter mehreren zugleich begehrten Gegenständen das grössere oder kleinere Gut sei entscheidet die pragmatische Regel; und da der durch die Vernunft aufgestellte pragmatische Grundsatz die möglichen Gegenstände des Begehrens alle unter sich begreift, so kann vermöge desselben der Wehrt eines jeden begehrten Gegenstandes vollständig entschieden werden. Da nun die Frage: ob die Befriedigung einer entstandenen Begierde vortheilhaft sei? nichts anderes heisst als: ob nicht ein andrer Gegenstand, der durch ihre Befriedigung ausgeschlossen wird, ein grösseres Gut sei? so ist jene Frage immer durch die pragmatische Regel, welche den gegenseitigen Wehrt mehrerer zugleich begehrter Gegenstände bestimmt, vollständig beantwortet. Der Wille hat zu seiner Wahl durch jene Regel eine feste Norm; aber seine Wahl ist dabei schlechterdings eingeschränkt auf Begierden; er hat nur die Wahl die eine oder die andre zu befriedigen. Der Geizige, der in einem Fall wo seine Ehre dabei interessirt ist, seine geldgierige Natur bezwingt, und einen sogar verschwenderischen Aufwand macht, beweist bloß, daß ihm Ehre ein höheres Gut sei,

sei, als Geld. Der Freund einer dauerhaften Gesundheit, der an einer reichbesetzten Tafel, sich ein peinliches Fasten aufliegt, macht darum nicht weniger den Bauch zu seinem Gott, als der Schwelger, nur daß er ihm bloß negativ dient, indem er sich hütet ihm keinen Schaden zuzufügen, während dieser ihm positive Opfer bringt. Einer wie der andere befriedigt bloß eine Begierde, und insofern hat keiner etwas vor dem andern voraus. Wenn der Mensch bloß pragmatische Regeln befolgt, und immer eine Begierde nur abweist um eine andere noch stärker wirkende Begierde zu befriedigen, so hat sein Befriedigen und sein Abweisen einer entstandenen Lust immer gleich wenig Wehrt; in beiden Fällen ist die Lust seine Gottheit, der er dient. Wer die Gelegenheit ein unschuldiges Mädchen zu verführen bloß darum von der Hand weiset, weil er dadurch der öffentlichen Verachtung Preis gegeben zu werden fürchtet, der beweist bloß, wie viel er für die öffentliche Meinung aufzuopfern im Stande sei. Ein andrer, dem dieses öffentliche Urtheil gleichgültiger ist, wird die Gelegenheit zu benutzen wissen, und er wird dadurch, zum gar nichts schlechter sein,

C 4

als

nach dieser Regel beurtheilt,

als jener andre, der sie abgewiesen hat. Jeder von ihnen hat eine Begierde befriedigt, und beide haben der pragmatischen Regel gemäß vielleicht gleich vernünftig gehandelt, je nachdem jeder den Wehrt der hier einander gegenüberstehenden Gegenstände des Begehrens anders geschätzt hatte. Wer den sinnlichen Genuß wozu die Gelegenheit angeboten war, für ein größeres Gut hielt, als das nachtheilige Urtheil, das er durch jenen Genuß sich vielleicht zuziehen könnte (und eine solche Berechnung dieser beiden Gegenstände des Begehrens ist aus subjektiven Gründen wohl möglich) der handelt bei der Befriedigung jener Lust einer pragmatischen Regel gemäß, und seine Wahl ist eben so vernünftig als die Wahl des andern, der sie abgewiesen hat, weil die pragmatische Regel für ihn anders lautete. Es ist kein Grund da, der Handlung des einen mehr Wehrt zuzuschreiben, als der des andern. Hier ist kein Ausweg. So lange man die Befriedigung seiner Begierden bloß nach pragmatischen Regeln beurtheilt, d. i. so lange man darüber, bloß nach der Frage entscheidet: ob es vortheilhaft sei, sie zu befriedigen? — so lange ist man unter lauter Begier-

Begierden befangen, und man kann der einen nicht entfliehen, ohne sich der andern in die Arme zu werfen. Die pragmatischen Regeln, welche in der That nichts anderes sind als die Wegweiser von einer Begierde zur andern, können uns zum Leitfaden aus diesem Labyrinth nicht dienen. Sollten also die pragmatischen Regeln die einzigen Regeln für unsern Willen sein; sollte auch die andre dem Willen bei seinem Selbstbestimmen vorgelegte Frage nach diesen Regeln beantwortet werden; sollte die Befriedigung einer Begierde auch nur deshalb erlaubt sein weil sie vortheilhaft ist, oder verboten weil sie nachtheilig ist: so haben wir nie Hoffnung, aus diesem Labyrinth gerettet zu werden; und die Glückseligkeitslehre, welche eben diese pragmatischen Regeln zu den obersten und einzigen Regeln für unsern Willen erhebt, ist nichts anderes als eine geschickte Anweisung, unsre Begierden am besten zu befriedigen. — Allein es ist ein vergeblicher Versuch, das Erlaubt- oder Unerlaubtsein der Befriedigung einer Begierde aus ihrem Vortheilhaft- oder Nachtheiligsein erklären zu wollen. Fürs erste, wenn die Befriedigung einer Begierde eben daraus als

G 5 erlaubt

erlaubt erkannt würde, weil sie vortheilhaft ist; woher käme es denn, daß man sie für sehr vortheilhaft erkennen und dennoch für unerlaubt halten kann? Wer wird es nicht für sehr vortheilhaft erkennen auf jede sichere Art sein Vermögen zu erweitern; wer sollte es also für unerlaubt halten, einen reichen Reisenden, der bei ihm übernachtet, heimlich zu ermorden und sich seines Geldes zu bemächtigen? Diese Handlung, vorausgesetzt daß er dabei sicher wäre, der Ahndung der Obrigkeit zu entgehen, wäre durchaus vortheilhaft; gleichwol wird niemand sie für erlaubt halten. Inwiefern aber das Befriedigen einer Begierde für unerlaubt gehalten wird, wird ihre Abweisung verlangt, inwiefern es für vortheilhaft erkannt wird, ihre Befriedigung: unmöglich kann also beides nach Einer Regel entschieden sein, weil es sonst möglich sein müßte, nach einerlei Regel das gerade Gegentheil zu entscheiden — die Regel also keine Regel mehr wäre. Entweder muß es also eine leere Einbildung sein, einen so gewinnreichen Mord für unerlaubt zu halten; oder es muß noch andre, als bloß die pragmatischen Regeln geben, nach welchen über die Befriedigung

einer Begierde entschieden werden kann, Fürs andere, in dem Begriff des Erlaubten oder Unerlaubten ist das Merkmal des Angenehmen oder Unangenehmen gar nicht enthalten, Das Erlaubte wird erst angenehm oder unangenehm indem es auf das Empfindungsvermögen bezogen wird. Es kann mir angenehm sein, daß mir etwas erlaubt ist, oder unangenehm, daß es mir nicht erlaubt ist. Ich kann also nicht umgekehrt, was erlaubt oder unerlaubt ^{ist} aus der Beziehung eines Gegenstandes auf das Empfindungsvermögen erkennen. Die pragmatischen Grundsätze geben aber nichts anderes an, als die Beziehung eines begehrten Gegenstandes aufs Empfindungsvermögen, also kann aus ihnen, was erlaubt oder unerlaubt sei, nicht entschieden werden. Ueberdies enthält der Begriff des Erlaubten oder Unerlaubten das Merkmal der Nothwendigkeit. In dem Urtheil: die Befriedigung einer Begierde ist unerlaubt, wird ein wesentliches Merkmal ^{als} gedacht; es ist nothwendig, sie nicht zu befriedigen. Diese Nothwendigkeit kan aber nur aus einer Regel erfolgen die selbst Nothwendigkeit hat. Sie kann also aus pragmatischen Regeln, welche, wie sich nachher

nachher noch ergeben wird, selbst keine absolute Nothwendigkeit haben, nicht abgeleitet werden. Da nun das einzige Merkmal (des Angenehmen), das aus den pragmatifchen Grundfätzen allein abgeleitet werden kann, in dem Begriff des Erlaubten und Unerlaubten nicht enthalten ist, das einzige Merkmal (des Nothwendigen) aber, das in ihm enthalten ist, aus den pragmatifchen Grundfätzen nicht abgeleitet werden kann: so ergibt sich ganz klar, daß die Frage: ob die Befriedigung einer Begierde *erlaubt* sei, nach pragmatifchen Regeln, welche bloß bestimmen ob sie *vortheilhaft* sei, nicht beantwortet werden könne,

§. 8.

Da die Frage: ob die Befriedigung einer Begierde *erlaubt*, von der Frage: ob sie *vortheilhaft* sei, durchaus verschieden ist, und nur nach einer Regel beantwortet werden kann, die absolute Nothwendigkeit enthält; die pragmatifchen Regeln aber bloß zu Beantwortung der letztern Frage dienen, und als materiale Grundfätze aus Erfahrung geschöpft

geschöpft keine absolute Nothwendigkeit haben können: so wird jene Frage nur können beantwortet werden durch eine Regel, welche die Vernunft nicht aus der Erfahrung sondern von aller Erfahrung unabhängig bloß aus sich selbst schöpft.

Da die Vernunft beim Aufstellen der pragmatifchen Grundfätze kein anderes Geschäft hat, als die Gegenstände des Begehungsvermögens, nach ihrem Verhältniß zum Empfindungsvermögen und zum ganzen Zustand des Empfindens, zu vergleichen, folglich das bloß theoretische Geschäft des Erkennens, bei dem das, was sie vergleicht, die Gegenstände des Begehungsvermögens, und das womit sie es vergleicht, der Eindruck dieser Gegenstände auf das Empfindungsvermögen, etwas *gegebenes* ist, eine *Materie*, worauf sie bloß ihre Form anwendet, indem sie das Mannichfaltige in dem Gegebenen auf absolute Einheit bringt: so heißen die pragmatifchen Grundfätze mit Grund *materiale Grundfätze*, als Sätze, deren Form bloß der Vernunft, deren Inhalt aber der Sinnlichkeit angehört,

gehört, aus welcher sie vermittelt der Erfahrung der Vernunft erst gegeben werden. Dieses Gepräge ihres Ursprungs tragen eben darum auch die pragmatischen Grundsätze durch ihre Zufälligkeit an sich, es fehlt ihnen Nothwendigkeit; sie sind *keine Gesetze*. Es ist überall eine vergebliche Mühe, von Erfahrung zur Nothwendigkeit aufsteigen zu wollen; die Erfahrung zeigt keinen Weg dahin. Die Vernunft allein ist die Quelle aller Nothwendigkeit, aus ihr muß also unmittelbar alle Nothwendigkeit abgeleitet werden. Nur diejenigen Urtheile also, welche die Vernunft nicht aus der Erfahrung abgeleitet hat, sondern die in ihrer ursprünglichen Einrichtung gegründet sind, haben absolute Nothwendigkeit. *) Da nun gezeigt ist, daß die pragmatischen Grundsätze von der Vernunft aus der Erfahrung abgeleitet, materiale Grundsätze sind: so ist eben damit auch erwiesen, daß sie keine absolute Nothwendigkeit haben, und folglich zu Gesetzen ganz und gar untauglich so wie zur Entscheidung desselben was erlaubt oder uner-

*) Diesen Satz, muß es mir erlaubt sein, aus der Kritik der reinen Vernunft als erwiesen hien vorauszusetzen.

unerlaubt sein soll, unbrauchbar sind. Aus eben diesem Grunde aber wäre es auch eine leere Einbildung, noch auf Entdeckung anderer für den Willen aufzustellender materialer Regeln zu warten, welchen das bei den pragmatischen Regeln vermisste Merkmal der Nothwendigkeit ankleben sollte. Eben dieser Grund, warum die pragmatische Regeln keine Nothwendigkeit haben und zu Gesetzen untauglich sind, muß auch gegen jede mögliche materiale Regel gelten. Wenn wir also, um zu zeigen, daß alle materiale praktische Grundsätze zu Gesetzen überhaupt unbrauchbar seien, uns auch nicht darauf berufen wollen, was in der Kritik der praktischen Vernunft so einleuchtend ^{Gesetze} ist, daß jeder mögliche materiale praktische Grundsatz unter dem pragmatischen Grundsatz der Glückseligkeit enthalten, und also mit dieses Grundsatzes Untauglichkeit zugleich auch jedes andern materialen praktischen Grundsatzes Untauglichkeit zum Gesetz erwiesen sei: so erhellt doch schon aus dem angegebenen allgemeinen Grund die Unmöglichkeit, jemals einen materialen praktischen Grundsatz zu finden, der als Gesetz für den Willen gelten könnte. der

der Grundsatz, zu welchem die Vernunft etwas ausser ihr nöthig hat, ist aus Erfahrung geschöpft, kann keine absolute Nothwendigkeit haben, nicht Gesetz sein. Nur ein Grundsatz, den die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung aufstellt, den sie aus sich selbst schöpft, der in ihrer ursprünglichen Einrichtung seinen Grund hat, nur ein solcher hat absolute Nothwendigkeit, nur ein solcher kann Gesetz sein. Wenn wir also einen solchen Grundsatz aufweisen können, den die Vernunft dem Willen vorschreibt, den sie aus sich selbst schöpft, der in ihrer ursprünglichen Einrichtung d. h. *in ihrer Form* gegründet, ein *formaler praktischer Grundsatz*, in der einzigen möglichen Bedeutung des Wortes, ist: so muß ein solcher Grundsatz eben darum absolute Nothwendigkeit haben, und wir haben *das Gesetz* gefunden, das wir suchen. Ob die Vernunft einen solchen in ihrer ursprünglichen Form gegründeten Grundsatz für den Willen aufstelle, lassen wir hier vor der Hand noch unentschieden, und sehen zuerst bloß, was ein solcher Grundsatz, wenn sie einen aufstellte, für einen Inhalt haben müßte.

§. 9.

Ein *formaler praktischer Grundsatz*, den die Vernunft von aller Erfahrung unabhängig bloß aus sich selbst schöpft, kann nichts anders enthalten, als *die Form der Vernunft*, das Gesetz ihrer ursprünglichen Einrichtung, welche in nichts anderem besteht als im *Hervorbringen der absoluten Einbeit*.

Die Vernunft, wie jedes andere bloße Vermögen der Vorstellung, wenn wir alles was ihr ausser ihr gegeben ist, hinwegnehmen, behält nichts übrig als ihre Form. Alles was sie hat, ohne daß ihr etwas von außen gegeben wird (dies heißt unabhängig von aller Erfahrung sein) ist ihre Form, die sie beim Denken auf gegebne Gegenstände anwendet. Die Urtheile, die sie durch dieses Denken über die gegebne Gegenstände findet, heißen Sätze *a posteriori*, und sind Erfahrungsurtheile. Nehmen wir alle diese Gegenstände weg, so bleibt nichts übrig als das ursprüngliche Gesetz ihrer Einrichtung, vermöge dessen sie die gegebenen Gegenstände so denken kann, wie sie sie denkt; und diese ursprüng-

liche Einrichtung heist ihre Form. Man versteht nämlich allgemein unter der *Form eines Vermögens* nichts anders als die ursprüngliche und wesentliche Einrichtung desselben. Man kann also auch unter *Form der Vernunft* nichts anderes verstehen, als, die eigenthümliche Handlungsweise der Vernunft, an welche sie durch ihre ursprüngliche Einrichtung gebunden ist; dasjenige ursprüngliche Gesetz der Vernunft also, nach welchem sie bei allen ihren Wirkungen verfahren muß. Ein Grundsatz also, den die Vernunft von aller Erfahrung unabhängig allein aus sich selbst schöpft, kann nichts anderes enthalten als dieses Gesetz ihrer ursprünglichen Einrichtung, d. h. die *Form der Vernunft*. *Worin diese Form der Vernunft bestehe*, läßt sich nur erkennen aus den der Vernunft als vorstellendem Vermögen eigenthümlichen Operationen, aus welchen sich ergibt, daß diese ihre ursprüngliche Form nichts anders sei als *absolute Einheit*. Dies zeigt sich nicht nur beim Vernunftschluß, in der durch denselben hervorgebrachten Allgemeinheit, welche nichts anderes ist als Zurückführen auf höhere Einheit, Verknüpfen mehrerer Gegenstände durch ein gemeinschaftliches

liches Merkmal zu Einem Begriff; sondern es zeigt sich auch vorzüglich in der Forderung einer systematischen Einheit, nach welcher die Vernunft in allen Gegenständen des Erkennens sowol als des Denkens strebt. Dies zeigt sich, indem sie die Gegenstände der Anschauung sowol als des Empfindens nach gemeinschaftlichen Merkmalen ordnet, die Gegenstände der ganzen Körper- und Geisterwelt nach Klassen, Arten und Gattungen zusammenstellt, und diese Operation so lange genöthigt ist fortzusetzen, als sie nicht ein System gefunden hat, in welchem sie alles unter Einem Hauptbegriff zusammenfassen und jedem einzelnen seine bestimmte Stelle anweisen kann, wodurch er mit den übrigen Ein harmonisches Ganze zusammen ausmacht. Dies zeigt sich endlich am auffallendsten bei den philosophischen Wissenschaften, wo die Vernunft von jedem System, so lange immer wieder unbefriedigt zurückkehrt, um ein neues zu versuchen, als sie nicht einen obersten allgemeingültigen Grundsatz gefunden hat, durch den sie die Wissenschaft in Einen Begriff zusammenfassen kann. Es ist also wol ohne Bedenklichkeit anzunehmen, daß die *Form*

der Vernunft in der absoluten Einheit bestehe.

§. 10.

Der formale praktische Grundsatz also, oder der Grundsatz, welchen die Vernunft aus sich selbst dem Willen vorschreibt, der nichts anderes enthält als die Form der Vernunft, heißt in seiner allgemeinsten Formel: *der Wille überhaupt soll absolute Einheit haben.*

Der Wille hat seiner Natur nach, so wie jedes andre Vermögen, Einheit durch seine Form. Die ursprüngliche Einrichtung des Willens muß sich überall gleich sein. Diese ursprüngliche Form des Willens besteht in dem freien Selbstbestimmen nach Regeln, an welche er nicht nothwendig gebunden ist. Ueberall wo ein Wille gedacht wird, muß auch diese Form des Willens gedacht werden. Diese Einheit, welche der Wille, durch seine Form, seiner Natur nach nothwendig hat, kann ihm nicht vorgeschrieben werden. Diese kann also in dem Inhalt jenes formalen prak-

praktischen Grundsatzes nicht gemeint sein. Aber der Wille wird in den wollenden Subjekten eben dadurch verschieden, weil er das Vermögen ist, sich in Rückticht eines Begehrens zwar nach Regeln zu bestimmen, aber mit Ungebundenheit an diese Regeln, so daß er auch das Gegentheil von dem was die Regel fordert beschließen kann. Dieser Ungebundenheit zufolge bestimmen sich die wollenden Subjekte ihrem individuellen Interesse gemäß bald so bald anders, je nachdem sie das einamal allgemeinere Rücksichten zu nehmen, das andremal dem gegenwärtigen Eindruck zu folgen für zweckmäßiger finden: die *Maximen des Willens*, welches diejenigen Regeln sind, welche *das Endurtheil von der Wahl des Willens* ausmachen, und das ausdrücken was der Wille wirklich beschließt — diese Beschlüsse des Willens sind bei verschiednen wollenden Subjekten nach dem individuellen Interesse jedes einzelnen verschieden. *Der Wille überhaupt* wird also in den wollenden Subjekten *absolute Einheit* haben, wenn die Maximen jedes einzelnen wollenden Subjektes nicht nach seinem individuellen Interesse bestimmt, sondern so beschaffen

sind, daß jedes andre wollende Subjekt dieselben auch für sich als gültig anerkennen könnte.

§. II.

Diese allgemeine Formel des formalen praktischen Grundsatzes läßt sich also in folgende bestimmtere Formel auflösen: die Regeln nach welchen ein wollendes Subjekt sich bestimmt, sollen nicht so beschaffen sein, daß sie bloß für ihn gelten können; oder: *die Regeln nach welchen ein wollendes Subjekt sich bestimmt, sollen so beschaffen sein, daß sie für alle wollende Subjekte eben so gelten können.*

So wird es auf einmal klar, wie die Vernunft ein Gesetz könne für den Willen aufstellen, wozu ihr nichts gegeben ist, das sie ganz allein aus sich selbst nimmt; und so läßt sich auch aus der Natur der Vernunft selbst begreifen, wie das Gesetz, das sie als Grundsatz der Moralität aufstellt, gerade diesen Inhalt habe. Es ist nichts anderes als
das

das Grundgesetz der reinen Vernunft selbst, nur angewendet auf den Willen. Diese aus der Form der Vernunft selbst abgeleitete Formel des obersten Grundsatzes der Moralität stimmt mit derjenigen vollkommen überein, welche in der Kritik der praktischen Vernunft S. 58, als das *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft* aufgestellt wird: „Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als *Princip einer allgemeinen Gesetzgebung* gelten könne.“ Da dieser dem Willen durch die Vernunft vorgeschriebene formale praktische Grundsatz, nichts anderes ist als das Grundgesetz der reinen Vernunft, so erfolgt eben daraus seine absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit von selbst. Wo die Vernunft mit einem Willen in Verbindung ist, da muß sie auch ihr Grundgesetz auf den Willen anwenden; denn da der Wille das einzige Vermögen ist, das eine zweifache Handlungsart hat, so sieht die Vernunft sich genöthiget, von ihm ein Verfahren nach allgemein gültigen Maximen zu fordern, um dadurch auch hier die absolute Einheit herzustellen, welche bei allen übrigen Vermögen durch ihre ursprüngliche Handlungsweise nach Einem Natur-

turgefetz schon gegeben ist. Dieser Grundfatz hat also absolute *Allgemeinheit*, weil er bei allen vernünftigen wollenden Subjekten angetroffen werden muß. Und er hat absolute *Nothwendigkeit*, weil er das Grundgesetz der reinen Vernunft selbst ist, und von ihr also gar nicht anders gedacht werden kann. Dieser formale Grundfatz ist folglich ein *Gesetz* in eigentlicher Bedeutung des Wortes.

§. 12.

Dieser formale praktische Grundfatz, als die zweite Art der praktischen Regeln überhaupt, unterscheidet sich also wesentlich von den pragmatifchen Sätzen, und dient zur Beantwortung der zweiten Frage: ob die Befriedigung einer Begierde *erlaubt* sei.

Gerade das, was den pragmatifchen und allen materiellen praktischen Grundfätzen fehlt, absolute *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* — also *Gesetzesform*, finden wir in diesem formalen praktischen Grundfatz. Da nun, was *erlaubt* oder *unerlaubt* sei, nur nach einem

nem *Gesetz* entschieden werden kann, so kann die Frage: ob die Befriedigung einer Begierde *erlaubt* sei, nur durch diesen formalen praktischen Grundfatz beantwortet werden. Nach diesem aber kann sie auch ganz vollständig beantwortet werden; indem man, um zu wissen ob die Befriedigung einer Begierde erlaubt oder unerlaubt sei, sich nur fragen darf: ob die Maxime, sie zu befriedigen, so beschaffen sei, daß sie von allen vernünftigen Subjekten auch als für sie gültig würde anerkannt werden. Vorausgesetzt also — was bis jezt noch nicht erwiesen ist — daß die Vernunft aus sich selbst diesen Grundfatz für den Willen wirklich aufstellte, so hätten wir in demselben gefunden was wir suchten. Es fragt sich demnach: schreibt die Vernunft wirklich dieses Gesetz für den Willen vor.

§. 13.

Daß die *Vernunft* diesen formalen praktischen Grundfatz *für den Willen wirklich vorschreibe*, läßt sich nur daraus erkennen, daß solche Regeln des Willens

sich im Bewußtsein ankündigen, die sich auf keine andere Weise erklären lassen. Und solche Regeln sind vorhanden in den *kategorischen Imperativen*, welche mit einer absoluten Nöthigung gebieten, die sich von keinem aus der Erfahrung geschöpften Grundsatz ableiten lassen.

Hier sind wir auf den letzten Grund verwiesen, von welchem alles Philosophiren ausgehen muß, auf eine Thatfache des Bewußtseins. Es ist eine Thatfache des Bewußtseins, daß sich solche Regeln für unsern Willen ankündigen, die mit einer absoluten Nöthigung, unbedingt gebieten. Die Gebote: du sollst nicht lügen, du sollst nicht verleumden, du sollst deinen Freund nicht verrathen, du sollst nicht undankbar sein, u. s. w. sind Vorschriften, welche unbedingten Gehorsam fordern. Nicht: wenn es dir Schaden bringt, sollst du nicht lügen; sondern: auch wenn es dir Vortheil bringt, sollst du nicht lügen; du sollst überhaupt in keinem Fall lügen. Diese absolute Nothwendigkeit, die wir in allen kategorischen Imperativen

rativen erkennen, kann, eben so wie die absolute Nothwendigkeit auch der theoretischen Grundsätze und aller Urtheile überhaupt ihren Grund nur allein in den Formen, in den ursprünglichen Gesetzen, der vorstellenden Vermögen hat, ihren Grund auch nirgend anders, als in der bloßen Form der Vernunft haben. Die Möglichkeit aller jener Vorschriften für den Willen, die sich mit absoluter Nothwendigkeit in unserm Bewußtsein ankündigen, läßt sich also nur dann begreifen, wenn die Vernunft aus ihrer Form selbst ein Grundgesetz aufstellt, aus welchem alle übrigen abgeleitet sind. Aus diesem Faktum unseres Bewußtseins schliessen wir also mit Recht, daß die Vernunft dieses Grundgesetz für alle Regeln des Willens aus sich selbst dem Willen wirklich vorschreibe.

§. 14.

Vermittelt dieses formalen praktischen Grundgesetzes, welcher *das Grundgesetz der Moralität* ist, giebt die Vernunft dem Willen einen Gegenstand, und wird erst

erst in *eigentlichem Sinne praktisch*, indem sie das Begehrungsvermögen bestimmt, und nicht bloß über schon begehrte Gegenstände theoretisch urtheilt.

Der Gegenstand, den die Vernunft vermittelt dieses formalen praktischen Grundsatzes, dem Willen vorhält, ist *die absolute Einheit meiner Handlungsweise mit der Handlungsweise aller vernünftigen Wesen*. Diesen Gegenstand hält die Vernunft dem Willen vor, wie alle Gegenstände dem Willen vorgehalten werden müssen, durch das Begehrungsvermögen. Die Handlung des Willens besteht jederzeit in dem Selbstbestimmen; das, worüber er sich selbst bestimmt, ist (soweit wir von unserm Willen sprechen) jederzeit etwas Begehrtes, und der Wille beschließt bloß, was zur Wirklichkeit kommen soll. Dafs das, wozu er sich selbst bestimmt, zur Wirklichkeit kommt, ist jederzeit Wirkung der begehrenden Kraft, welcher der Trieb angehört, durch welchen die Wirkung hergebracht wird. *) Dieser Trieb ist das

Wirk-

*) Ich habe mich hier genau an den Buchstaben der Definition von *Begehrungsvermögen* gehalten.

Wirklichmachende; und äuffert seine Kausalität bei dem Thiere nach einem bloßen Natur-

gehalten, welche Kant selbst als Definition aufstellt, (Kritik der praktischen Vernunft S. 16. in der Note) nach ^{welcher} *Begehrungsvermögen* das Vermögen eines Wesens ist, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Dafs dieses Vermögen ausdrücklich auch auf die von der Vernunft aus sich selbst erzeugten Vorstellungen auszudehnen sei, sieht man daraus ganz deutlich, dafs unmittelbar vorher gesagt ist: „Es könnte die (aus der Pſychologie zu schöpfende) Definition daselbst so eingerichtet sein, dafs das Gefühl der Lust den Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde. (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Princip der praktischen Philosophie nothwendig empirisch ausfallen müßte, welches doch allererst auszumachen ist, und in dieser Kritik gänzlich widerlegt wird.“ Aehnliche Stellen, wo der Buchstabe ganz für diese Meinung spricht, lassen sich mehrere anführen; z. B. Kritik der praktischen Vernunft S. 102, „Durch das Gute, versteht man einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungsvermögens durch das Böse, einen nothwendigen Gegenstand

turgesetz, bei dem Menschen nach Verstandes- und Vernunftgesetzen. Nehmen wir bei dem Menschen die aus der Form der Vernunft entspringenden Gesetze weg, und lassen ihm bloß die pragmatischen Regeln: so unterscheidet er sich in Rücksicht dieses Triebes von dem Thiere bloß dadurch, daß seinem Begehungsvermögen vermittelt des Verstandes und der Vernunft mehrere Gegenstände zugleich vorgehalten sind, auf welche auch der Trieb zugleich gerichtet ist. Der Wille aber, als das Vermögen sich in Rücksicht eines Begehrens selbst zu bestimmen, hat hier keine andere Funktion, als zu wählen und zu beschließen, welchen von den zugleich begehrten Gegenständen der Trieb

wirk-

stand des *Verabscheuungsvermögens.*, Ob mich das Kleben an *dem Buchstaben* dieser Stellen gehindert hat, *den Geist* derselben zu fassen, das muß ich als einen möglichen Fall, zugeben. Aber ich habe mich wenigstens bemüht, *den Sinn* derselben nach objektivgültigen hermeneutischen Regeln zu suchen, und ich werde also auch von der Unrichtigkeit meiner Vorstellung nur durch solche hermeneutischen Gründe überzeugt werden können.

wirklich machen darf. Hier ist in Rücksicht des Begehrens und der Wirklichmachung des Begehrten, zwischen dem Menschen und dem Thiere in der That noch kein wesentlicher Unterschied; denn in beiden Fällen hängt die Wirklichmachung des Begehrten von dem Reiz der angenehmen Empfindung ab, welche den Trieb bestimmt, und den letzten Grund der Handlung des Wirklichmachens enthält. Der eigentliche Unterschied zwischen dem Thiere und dem Menschen tritt erst dadurch ein, daß die Vernunft jenes Grundgesetz für den Willen aufstellt, vermittelt dessen sie *Kausalität auf das Begehungsvermögen und auf den Trieb* hat. Wie ich dies verstehe, hoffe ich sogleich deutlicher zu machen. Die Willenshandlung des Selbstbestimmens kann immer nur in Rücksicht auf einen Gegenstand geschehen, den das Begehungsvermögen vorhält. Nun ist zwar in den Fällen, wo Begehren im engerm Sinne d. h. Gegenstände des untern Begehungsvermögens vorhanden sind, allezeit dem Willen ein Gegenstand vorgehalten, in Rücksicht dessen er sich selbst bestimmen d. h. dessen Befriedigung oder Abweisung er beschließen kann. Aber dies gilt

nur für die Fälle der negativen Pflichten. Ganz anders verhält es sich bei den Fällen der positiven Pflichten. Ich sehe einen Menschen ins Wasser fallen, und bin mir einer Nothwendigkeit ihm zu Hülfe zu eilen, bewußt. Hier ist doch wol nichts, was von dem untern Begehrungsvermögen gegeben wäre? *) Wenn aber

*) Es versteht sich von selbst, daß der Fall ganz rein genommen werden muß. Denn daß entweder eine besondere Neigung für die Person des Verunglückten, oder ein sympathetisches Gefühl, das zwischen Menschen überhaupt wechselseitig statt finde, oder daß Hoffnung eines durch seine Rettung zu erreichenden Vortheils, Ehre, Geldes u. s. w. oder endlich, daß vielleicht die Vorstellung der durch eine solche That zu erwerbenden Zufriedenheit mit sich selbst — dieselbige Handlung dem Willen auch durch das untere Begehrungsvermögen vorhalten könnten, wird niemand läugnen. Aber davon ist hier gar nicht die Rede, sondern die Rede ist von dem unmittelbaren Faktur des Bewußtseins, daß dieser Trieb, einem Nothleidenden zu helfen, mit dem *Gefühl der Nöthigung* verbunden ist, das sich bei dem durchs untere Begehrungsvermögen erregten Trieb seiner Natur nach nie finden kann. Ueberdies, wie

aber zu jeder Willenshandlung dem Willen der Stoff durch das untere Begehrungsvermögen müßte gegeben sein, so würde mirs gar nicht einfallen, dem Menschen zu Hülfe zu eilen, ich würde also gar nichts haben, worüber ich mich selbst bestimmte, ich würde mich weder dafür noch dagegen bestimmen, ich würde den Menschen eben so gleichgültig ins Wasser stürzen sehen, als ich einen Apfel vom Baume fallen sehe. Das was hier *den Trieb* dem Menschen zu Hülfe zu eilen, erregt, ist also eine andre Kauffalität, als die durch einen Reitz der angenehmen Empfindung. Diese Kauffalität ist eben die Kauffalität der Vernunft, welche sie auf mein Begehrungsvermögen äussert, und ich kann in dieser Rücksicht sagen: ich *begehre* den Menschen zu retten, obgleich der Ausdruck nicht ganz passend ist, weil man unter dem Ausdruck *des Begehrens* den Akt des untern Begehrungsvermögens, das Begehren mit Lust, bezeichnet. Gleichwol ist jene Nothwendigkeit, welche

ich wie sollte dann das Gesetz etwas gebieten, wozu die Lust ohnehin, schon von selbst bestimmte; wäre dies nicht wenigstens eben so überflüssig, als daß es etwas verbieten sollte, wozu nie eine Neigung entstehen könnte?

mich drängt, dem Menschen zu helfen, auch nichts anderes als ein Akt des Begehrungsvermögens, nur mit dem Unterschied, daß das Begehrungsvermögen hier durch die Kauffalität der Vernunft bestimmt ist; woher es sich auch begreift, warum *dieses Begehren* den Menschen zu retten, nicht mit dem Gefühl der Lust verbunden ist, welches nur eintreten kann, wo das Begehrungsvermögen durch die Sinnlichkeit bestimmt ist. Die Kauffalität der Vernunft auf das Begehrungsvermögen, oder das *durch die Vernunft unmittelbar bewirkte Begehren*, kündigt sich jederzeit durch ein *Sollen* an, und unterscheidet sich eben dadurch nicht bloß dem Grad sondern der Art nach von jedem *durch die Sinnlichkeit bewirkten Begehren*, welches sich jederzeit durch eine *Lust* ankündigt. — Daß also die Vernunft Kauffalität auf das Begehrungsvermögen hat, ist dadurch wohl außer Zweifel. Das Begehrungsvermögen, inwiefern es auf diese Art durch die Kauffalität der Vernunft unmittelbar bestimmt wird, heißt *das obere Begehrungsvermögen*, im Gegensatz gegen das Begehrungsvermögen, inwiefern es durch Eindrücke der Sinnlichkeit bestimmt wird, in welcher Beziehung es *das untere*

untere Begehrungsvermögen genennt wird. Der *Gegenstand des obern Begehrungsvermögens* kann kein anderer sein als jener in dem Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft enthaltene: die absolute Einheit meiner Handlungsweise mit der Handlungsweise aller vernünftigen Wesen. Diesen Gegenstand giebt die Vernunft dem obern Begehrungsvermögen vermittelt ihrer Kauffalität auf dasselbe, und sie bestimmt vermittelt eben dieser Kauffalität *den Trieb*, diesen Gegenstand wirklich zu machen, welcher im Gegensatz gegen jenen durch den Reiz der angenehmen Empfindung erregten *eigennützigem Trieb* mit Recht der *uneigennützigem Trieb* genennt wird. Dieser durch die Kauffalität der Vernunft bestimmte Trieb bringt den durchs Gesetz vorgehaltenen (vom obern Begehrungsvermögen *begehrten*) Gegenstand von selbst hervor, wenn er nicht gehindert wird, eben so wie der durch den Reiz der Empfindung bestimmte Trieb, den durch die Lust vorgehaltenen (vom untern Begehrungsvermögen *begehrten*) Gegenstand von selbst hervorbringt, wenn er nicht gehindert wird. Diese Macht über beide Triebe zu gebieten, kommt dem Willen zu, welcher beschließt, *wel-*

welchem von beiden er den Vorrang lassen will. Die Handlung des Willens ist dabei ihrer Form nach nicht verschieden, der Wille mag zwischen zwei eigennützigem, oder zwischen der uneigennützigem und einer eigennützigem Forderung zu wählen haben; in beiden Fällen besteht seine Handlung darin, daß er einem von beiden Trieben die Erlaubniß erteilt, seine Forderung wirklich zu machen. Bei den Fällen aber, wo er zwischen einer eigennützigem oder uneigennützigem Forderung d. h. zwischen einem Gegenstand des Begehrungsvermögens, den ihm die Vernunft oder die Sinnlichkeit vorhält, zu wählen hat, kann die Verschiedenheit eintreten: daß entweder die Vernunft oder die Sinnlichkeit den ersten Stoff zur Handlung giebt. Wenn der uneigennützigem Trieb zuerst spricht, so tritt ihm der eigennützigem entgegen: dem Trieb einen Menschen zu retten, der Trieb sein eignes Leben zu erhalten; dem Trieb einem Nothleidenden zu helfen, der Trieb sein Vergnügen zu besorgen u. s. w. Wenn der eigennützigem Trieb zuerst spricht, so tritt ihm aber der uneigennützigem nicht jedesmal entgegen, und in diesen Fällen ist es erlaubt ihn zu befriedigen;

es entsteht ein Recht. Alle Handlungen des Willens also beziehen sich auf ein Begehren und in allen Willenshandlungen ist jederzeit: Bestimmen zu Befriedigung eines begehrten Gegenstandes. Folglich selbst bei der moralischen Handlung bestimmt sich der Wille nur zu einer (freilich durch Vernunftkausalität bewirkten) Forderung des Begehrungsvermögens. Der Wille hat nur die Gesetzgebende Macht*) über die Triebe; die exekutive gehört jedesmal den Trieben an, welche auch beide bisweilen (im Zustand der Nichtbesonnenheit)

E 3

die

*) Daß der Wille beim Ausüben dieser Macht, bei seinem Wählen zwischen den entgegengesetzten Permissiven, deren einer er eben sowol als die andre erteilen kann, bei dem Abfassen seines Entschlusses von keiner fremden Kausalität abhängt, den Grund seiner Entscheidung ganz allein in sich selbst enthalte (wodurch auch selbst die durch die unmittelbare Kausalität der Vernunft hervorgebrachte Wirkung allein zur Handlung der Person wird) darin besteht die Freiheit des Willens, welche mit Recht ein Postulat der praktischen Vernunft genannt wird, weil ohne sie vorauszusetzen, das Sittengesetz einen Widerspruch enthielte. Dies hoffe ich in der Abhandlung über die Freiheit des Willens vollständiger auseinanderzusetzen.

die gesetzgebende Instanz vorübergehen, und dann ihrer angehohrnen Natur nach *als Instänke* wirken, in welchem Fall das Geschehene keine *Handlung* sondern eine bloße *Wirkung* ist, die keinen moralischen Wehrt hat. Aber der große Unterschied, welcher den hohen Vorzug der moralischen Handlung begründet, besteht darin, daß der Wille in diesem Fall demjenigen Trieb freie Kausalität giebt, der seine Quelle in der Kausalität der Vernunft, also in der höheren Natur des Menschen hat, während er im andern Fall, wo er dem durch den Reiz der Empfindung erregten Trieb freien Lauf gestattet, sich freiwillig seinen thierischen Brüdern nähert. und also, in den Fällen wo dies nur mit Hintansetzung des edleren Triebes geschehen kann, die Würde seiner Person selbst herabsetzt, indem er um eines thierischen Genusses willen seine höhere Natur freiwillig verläugnet. Nur in der *moralischen Handlung* also ist *wahre Freibeit*; denn nur in dieser erfolgt eine Wirkung, die von einer Kausalität abhängt, welche, über alle Naturgesetze erhaben, in der intelligiblen Welt ihre erste Quelle hat.

Bei

Nacherinnerung.

Bei einem Gegenstand, der das heiligste Interesse der Menschheit, Sittlichkeit und Freiheit betrifft, ist es wichtig, die letzten Gründe desselben der allgemeinen Falschheit so nahe als möglich zu bringen. Dazu einen Beitrag zu liefern, ist der Hauptzweck dieses und des noch folgenden Aufsatzes. Ein andrer nicht minder wichtiger Zweck ist es, die möglichen Vorstellungsarten über diese Gegenstände zu vermehren, wodurch am ersten über die noch unentwickelten Punkte Erläuterung zu erwarten ist. Die Vervielfältigung der Gesichtspunkte läßt nähere Bestimmungen des Details hoffen — und dies ist von Wichtigkeit. Diesen Zweck wird wenigstens meine Abhandlung erfüllen, gesetzt auch, daß meine angegebne Vorstellungsart — meiner gegenwärtigen Ueberzeugung gerade zuwider — ganz unrichtig wäre. Ist dieser Versuch mir nicht gelungen, so veranlasse ich dadurch vielleicht eine richtigere Darstellung von einem andern, oder doch eine Zurechtweifung, die mir das giebt, was ich jetzt schon gefunden zu

E 4

haben

72 *Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes, etc.*

haben glaube — Wahrheit; und in beiden Fällen habe ich meinen Zweck erreicht. Ge- gründeter Tadel eines billigen — oder, sei's auch, blofs gerechten — Richters verdient eben darum, weil er die Wahrheit beför- dert, während er mich selbst belehrt, meine ganze Achtung. Ich verachte aber — es sei mir erlaubt dies hier im Vorbeigehen für alle künftige Fälle zu bemerken! — jeden Tadel, der (wie die in der *Neuen deutschen Bibliothek* enthaltene Recension meiner Abhandlung *Ue- ber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) aus blofen Schimpfworten besteht, weder mir noch der Wahrheit etwas nützen kann, und weniger einer Recension als einem Pas- quill gleicht.

Iena,

den 16ten Okt. 1793.

M. Friedrich Immanuel Niethammer.

Ueber