

Philosophische Bibliothek

Immanuel Kant
Grundlegung zur
Metaphysik der Sitten

Meiner





IMMANUEL KANT

Grundlegung zur
Metaphysik der Sitten

Mit einer Einleitung
herausgegeben von

Bernd Kraft
und
Dieter Schönecker

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über (<http://portal.dnb.de>) abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2877-2

ISBN eBook 978-3-7873-2878-9

2., durchgesehene Auflage mit aktualisierter Einleitung und Bibliographie

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Hümmer, Waldbüttelbrunn. Druck und Bindung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung. Von Bernd Kraft und Dieter Schönecker	VII
I. Die Entstehungsgeschichte der GMS	VII
II. Aufbau und Gedankengang	XIII
III. Editorischer Bericht	XXXVII

IMMANUEL KANT

GRUNDLEGENDE ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

Vorrede	3
---------------	---

ERSTER ABSCHNITT

Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunft- erkenntnis zur philosophischen	11
--	----

ZWEITER ABSCHNITT

Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten	27
Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit	68
Die Heteronomie des Willens als Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit	69
Einteilung aller möglichen Prinzipien der Sittlich- keit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie	70

DRITTER ABSCHNITT

Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft	75
Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens	75

Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden	76
Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt	78
Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?	83
Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie	86
Schlußanmerkung	95
Anmerkungen der Herausgeber	97
Bibliographie	101
Register	111

EINLEITUNG

I. Die Entstehungsgeschichte der GMS

Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) ist Kants erste Schrift, die sich ausschließlich moralphilosophischen Fragen widmet. Welche Entwicklung Kants ethische Auffassungen durchlaufen haben und in welchem Zusammenhang sie mit der Entwicklung seiner kritischen Philosophie stehen, sind schwierige Fragen, die hier nicht beantwortet werden können.¹ Kant hat bereits in den 60er und 70er Jahren über eine ›Metaphysik der Sitten‹ nachgedacht – schon 1768 hat er beabsichtigt, ein Werk unter diesem Titel herauszubringen.² Zwischen 1773 und 1781 schweigt Kant über seine ethischen Vorhaben.³ Erst in der

¹ Vgl. dazu Paul Arthur Schilpp: *Kant's Practical Ethics* (Evanston, 1938); Josef Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen* (Meisenheim am Glan, 1961); Keith Ward: *The Development of Kant's View of Ethics* (Oxford, 1972); Clemens Schwaiger: *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785* (Stuttgart-Bad Canstatt, 1999); Manfred Kühn: *Kant: A Biography* (Cambridge, 2001).

² Vgl. den Brief Kants an Herder vom 9. Mai 1768 (AA 10,74); »AA« steht für die sogenannte Akademieausgabe (Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin), nach deren Seiten- und Zeilenzählung im Folgenden zitiert wird. – Relevante Briefe aus der Phase vor der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* gibt es aus der Zeit zwischen 1764 und 1773; vgl. dazu die Angaben in der von Paul Menzer besorgten Einleitung in die GMS (AA 4,623 ff.).

³ Allerdings gibt es zwei Briefe von Hamann an Herder aus der Zeit vor der KrV, in denen es heißt, daß Kant an einer »Moral der reinen Vernunft« (Hamann an Herder: 17. Mai 1779) beziehungsweise an einer »Moral der gesunden Vernunft« (Hamann an Herder: 26. Juni 1780) arbeite. Vgl. Johann Georg Hamann: *Briefwechsel*, Vierter Band, 1778–1782. Herausgegeben von Arthur Henkel, 1959, erschienen im Insel-Verlag, Wiesbaden, S. 81 und S. 196.

Kritik der reinen Vernunft (KrV) erscheint wieder die Idee einer ›Metaphysik der Sitten‹, und zwar im Rahmen der »Architektonik der reinen Vernunft« (A 832 ff. / B 860 ff.).

Wir wissen nicht, ob Kant nach 1781 die Realisierung der Metaphysik der Sitten beabsichtigt hat, ohne dabei zunächst einen grundlegenden Teil voranschicken zu wollen. Wir wissen auch nicht, welche Rolle die Idee einer ›Kritik der reinen praktischen Vernunft‹ in diesem Zusammenhang gespielt hat, von der Kant in der GMS behauptet, sie sei »eigentlich« (391,17) die Grundlage der Metaphysik der Sitten. Umstritten ist schließlich auch das Verhältnis zwischen der GMS und der *Kritik der praktischen Vernunft*, die drei Jahre später (1788) erschien, obwohl Kant in der GMS nur den »Vorsatze« (391,16) äußert, »eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern« (391,16); von einer (zusätzlichen) ›Kritik der praktischen Vernunft‹ ist dort nicht die Rede. Die erste diesbezügliche Nachricht aus der Zeit nach der Veröffentlichung der KrV ist ein Brief Johann Georg Hamanns vom 11. Januar 1782, gerichtet an Johann Friedrich Hartknoch, den späteren Verleger der GMS. In diesem Brief heißt es: »Kant arbeitet an der *Metaphysik der Sitten* – für welchen Verlag weiß ich nicht«⁴. Kant selbst schreibt in einem Brief an Moses Mendelssohn vom 16. August 1783: »Diesen Winter werde ich den ersten Theil meiner Moral, wo nicht völlig doch meist zu Stande bringen« (AA 10,346). Auch hier ist unklar, was der ›erste Teil‹ denn ist. In Frage kommen der erste Teil eines gesamten Werkes bzw. Buches (der ›Moral‹), die GMS oder auch die ›Kritik der reinen praktischen Vernunft‹ als Grundlage der Metaphysik der Sitten; versteht man unter ›Moral‹ soviel wie ›Ethik‹, dann kann auch die Metaphysik der Sitten selbst gemeint sein, die nach Auskunft der GMS den »rationalen Teil« (388,11) der Ethik ausmacht, im Unterschied zur »praktischen Anthropologie« (388,35), die den empirischen Teil bildet; es könnte aber auch die Rechtslehre (oder auch die Tugendlehre) als erster Teil der ›Metaphysik der Sitten‹ gemeint sein.

⁴ Hamann (1959, S. 364).

Von wirklicher Relevanz für die Interpretation der GMS sind Texte aus dem Entstehungsfeld der GMS, die Kants moralphilosophische Ideen aus der GMS verdeutlichen können; erwähnenswert sind hier insbesondere Kants Vorlesungen (Anthropologie) *Mrongovius* (AA 25,1205 ff.), *Moralphilosophie Collins* (AA 27,237 ff.), *Naturrecht Feyerabend* (AA 27,1317 ff.), *Moral Mrongovius II* (AA 29,593 ff.) und die *Vorlesung zur Moralphilosophie* (hrsg. von Werner Stark, Berlin, 2004). Zu erwähnen sind außerdem einige Briefe aus der Feder Hamanns, die den Eindruck erwecken, Kant sei bei der Arbeit an der GMS durch ein im Herbst 1783 veröffentlichtes Buch Christian Garves (*Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*) beeinflusst worden. Wie sehr diese Kommentierung⁵ von Ciceros *De officiis* Kants Denken in der GMS indirekt beeinflusst hat, kann hier nicht entschieden werden. Eine andere Frage ist, wie sehr Garves Buch direkt Einfluß auf den Aufbau und die Gestalt der GMS genommen hat.⁶

Die relevanten Briefstellen allein erlauben kein sicheres Urteil. Am 8. Februar 1784 schreibt Hamann an Johann Gottfried Herder: »Kant soll an einer Antikritik – doch er weiß den Titel noch selbst nicht – über Garvens Cicero arbeiten. Ich besuchte ihn heut vor 8 Tagen. Er studierte im Garve, dachte aber nicht an eine Gegenschrift, gegen mich.«⁷ Etwas später (18. Februar) schreibt Hamann an Johann George Scheffner: »Einer Sage nach arbeitet

⁵ Garve hat Ciceros *De officiis* auch übersetzt: *Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drey Büchern aus dem Lateinischen des Marcus Tullius Cicero* (Breslau, 1783).

⁶ Vgl. auch Manfred Kühn: *Kant: A Biography*, Cambridge, 2001, S. 277–283. Zum möglichen Einfluß von Johann Georg Sulzer auf die Entstehungsgeschichte der GMS, vor allem in Bezug auf die Reinheit der moralischen Motivation, vgl. Heiner F. Klemme: »Johann Georg Sulzers ›vermischte Sittenlehre‹. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.« In: Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): *Johann Georg Sulzer (1720–1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Berlin, 2011, S. 309–322.

⁷ Johann Georg Hamann: *Briefwechsel*, Fünfter Band, 1783–1785. Herausgegeben von Arthur Henkel, 1965, erschienen im Insel-Verlag, Wiesbaden, S. 123.

unser liebe Pr Kant [...] an einer Antikritik – doch der Titel ist noch nicht ausgemacht – gegen Garvens Cicero als eine indirecte Antwort auf deßelben Recension in der A. d. Bibl.«⁸ Viel sicherer heißt es dann in einem Brief Hamanns an Hartknoch vom 14. März 1784: »Kant arbeitet an einer Antikritik über Garvens Cicero, die Sie *vermuthlich auch zum Verlag bekommen* werden?«⁹ Einen Tag später schreibt Hamann an Scheffner: »Die Antikritik wird nicht unmittelbar gegen die Garvesche Recension, sondern eigentl. gegen seinen Cicero gerichtet seyn, und vermittelst deßen eine Genugthuung für jene werden.«¹⁰

Falls Kant wirklich an die ›Antikritik‹ gedacht haben sollte, so hat er diesen Plan jedenfalls wieder geändert: »Kant arbeitet an einem *Prodromo* zur Moral, den er anfängl. *Antikritik* betiteln wollte und auf Garvens Cicero Beziehung haben soll« (Hamann an Johann Georg Müller, 30. April 1784).¹¹ Ähnlich heißt es in einem Brief Hamanns an Herder vom 2. Mai 1784: »Er [sc. Kant] arbeitet scharf an der Vollendung seines Systems. Die Antikritik über Garvens Cicero hat sich in einen Prodromum der Moral verwandelt.«¹² In einem weiteren Brief an Herder (8. August 1784) schreibt Hamann dann: »Kant arbeitet wacker an einem *Prodromo seiner Metaphysik der Sitten*.«¹³

In einem Brief vom 10. Juli 1784 schreibt Christian Gottfried Schütz an Kant, er warte dringend auf die »*Metaphysik der Natur*; der Sie doch auch gewiß eine *Metaph. der Sitten* folgen lassen werden« (AA 10,393). Kant muß in einem verlorengegangenen

⁸ Hamann (1965, S. 129 f.) – Mit der ›Rezension‹ bezieht sich Hamann nicht auf die berühmte, am 19. Januar 1782 anonym abgedruckte Rezension in der Zugabe (Bd. 1) zu den *Göttinger Anzeigen von gelehrten Sachen*, sondern auf die ursprüngliche (von Feder veränderte) Rezension Garves, die dann 1783 in einem Anhang zur *Allgemeinen Deutschen Bibliothek* erschien und die Kant am 21. August 1783 zugeschickt wurde; daher im Brief Hamanns das Kürzel ›A. d. Bibl.‹.

⁹ Hamann (1965, S. 131).

¹⁰ Hamann (1965, S. 134).

¹¹ Hamann (1965, S. 141).

¹² Hamann (1965, S. 147).

¹³ Hamann (1965, S. 176).

Antwortschreiben seine Absicht bekundet haben, die GMS bald herauszubringen, denn Schütz antwortet Kant am 23. August 1784: »Höchst erstaunlich war mirs, daß Sie den Plan zur Metaphysik der Sitten auf Michaelis herausgeben wollen« (AA 10,396).¹⁴ Der endgültige Titel wird dann erstmals in einem Schreiben Hamanns an Scheffner erwähnt (19. September 1784): »Kant hat das Mst. seiner Grundlegung zur Metaph. der Sitten abgeschickt.«¹⁵ Verzögerungen beim Druck führten dazu, daß Kant dann doch erst im April 1785 die ersten Exemplare seiner Grundlegungsschrift erhielt. Kurz vorher hatte Hamann in einem Brief an Herder (28. März 1785) noch einmal eine interessante Bemerkung gemacht: »Das *Principium* seiner Moralität erscheint auch diese Meße. Aus dem Anhang gegen Garve scheint nichts geworden zu seyn; vielmehr soll er dies Werk verkürzt haben.«¹⁶

Bei der Bewertung dieser Briefe sind folgende Punkte zu beachten:

1. Die ersten drei Briefe Hamanns erlauben keinen Aufschluß über die Zuverlässigkeit der Behauptung, Kant arbeite an einer ›Antikritik‹ gegen Garve (ganz abgesehen von Hamanns berüchtigter Schwatzhaftigkeit; es ist fraglich, ob man seinen diesbezüglichen brieflichen Äußerungen überhaupt Vertrauen schenken kann). Einerseits wird diese Behauptung als ›Sage‹ qualifiziert; im ersten Brief heißt es sogar, daß Kant jedenfalls gegenüber Hamann *nicht* an eine ›Gegenschrift‹ dachte.¹⁷ Andererseits heißt es,

¹⁴ Bestätigt wird dies durch Briefe Hamanns: An Hartknoch (10. August 1784): »Kants *amanuensis*, Jachmann, arbeitet fleißig an dem Prologo der Metaphysik der Sitten« (Hamann 1965, S. 182); an Scheffner (19. August 1784): »Unsers Pr. Kants Prod[r]omus oder ——— zur Metaphysik der Sitten wird nächstens nach Halle zum Druck abgehen und zu Michaelis erscheinen« (Hamann 1965, S. 189); an Herder (15. September 1784): »Ich warte jetzt [...] die Prolegomena zur Metaphysik der Sitten ab, um vielleicht wider in Gang zu kommen« (Hamann 1965, S. 217).

¹⁵ Hamann (1965, S. 222).

¹⁶ Hamann (1965, S. 402).

¹⁷ Die beiden letzten Sätze aus der oben zitierten Briefpassage (8. Feb. 1784) werden weder in der AA noch bei Vorländer zitiert (»Ich besuchte

Kant arbeite tatsächlich an einer solchen ›Antikritik‹ und denke ›vermutlich‹ sogar schon daran, sie bei Hartknoch zu veröffentlichen.

2. Im März 1784 schreibt Hamann, die geplante Antikritik sei gegen Garves Cicerobuch gedacht, und sie sei eine ›indirekte Antwort‹ auf Garves Rezension, insofern die Kritik an Garves Cicerobuch zugleich eine ›Genugthuung‹ für diese Rezension sei. Diese Bewertung ist allerdings zweifelhaft: Nachdem Garve in einem Brief vom 13. Juli 1783 die Umstände der Göttinger Rezension erläutert hatte, zeigte Kant sich in seinem Antwortschreiben vom 7. August 1783 versöhnlich. Auch nachdem Kant dann am 21. August die ursprüngliche Rezension erhalten hatte, schreibt er (einen Tag später) in einem Brief an Johann Schultz, die ursprüngliche Rezension sei doch »gantz etwas anderes u. weit durchdachteres, als was die Götting'sche Anzeige enthielt« (AA 10,349). Insofern ist es unwahrscheinlich, daß eine ›Genugthuung‹ für Garves Rezension für Kant ein Motiv gewesen ist, eine ›Antikritik‹ gegen Garves Cicerobuch zu verfassen.

3. Der Status sowohl der ›Antikritik‹ als auch des ›Prodromus‹ sind unklar. Im Brief vom 30. April scheint es, als ob Kant den Titel geändert hätte (›Prodromus‹ statt ›Antikritik‹), nicht aber den Inhalt und Bezug. Denn es heißt ja, daß dieser Prodromo ›auf Garvens Cicero Beziehung haben *soll*‹, nicht ›sollte‹ (wohingegen

ihn heut vor 8 Tagen. Er studierte im Garve, dachte aber nicht an eine Gegenschrift, gegen mich«). Das mag daran liegen, daß das ›gegen mich‹ den Eindruck erweckt, als denke Kant nicht an eine *gegen Hamann gerichtete* ›Gegenschrift‹. Diese Lesart ist aber unplausibel. Hamann stellt zunächst fest, daß Kant angeblich an einer Antikritik arbeiten ›soll‹; er bezieht sich also auf eine andere Quelle. Dann stellt Hamann fest, daß er *selbst* Kant vor kurzem besucht habe, und dann – dieser Zusammenhang muß beachtet werden – schreibt er, daß Kant zwar *tatsächlich* ›im Garve studiere‹, ihm (also Hamann) gegenüber von einer Gegenschrift ›*aber*‹ nichts erwähnt habe. Hamann will offenkundig zum Ausdruck bringen, daß die von anderer Quelle aufgestellte Behauptung, Kant arbeite an einer ›Antikritik‹, von Kant selbst ihm gegenüber nicht bestätigt wurde. Dazu paßt natürlich, daß im nächsten Brief immer noch von einer ›Sage‹ die Rede ist.

Kant sein Buch ›anfänglich Antikritik betiteln *wollte*‹); ob es sich möglicherweise um einen Schreibfehler Hamanns handelt (›soll‹ statt ›sollte‹), ist natürlich nicht auszumachen. Zwei Tage später heißt es dann allerdings, die ›Antikritik‹ habe sich in einen ›Prodromum der Moral *verwandelt*‹. Da es zugleich heißt, daß Kant ›scharf an der Vollendung seines Systems‹ arbeite – Hamann scheint sich mit ›System‹ auf die in der KrV angekündigte Metaphysik der Sitten zu beziehen –, gewinnt man eher den Eindruck, der Bezug zu Garves Cicerobuch sei zu diesem Zeitpunkt bereits irrelevant geworden. Im nächsten Brief Hamanns ist dann auch nur noch davon die Rede, daß Kant am ›Prodromo seiner Metaphysik der Sitten‹ arbeite.

4. Eine erneute Wendung bekommen Hamanns diesbezügliche Äußerungen dann noch einmal kurz vor Erscheinen der GMS. Hieß es zunächst, daß Kant an einem selbständigen Werk gegen Garve arbeite (›Antikritik‹), das sich dann in die spätere Grundlegung (›Prodromus‹) verwandelt habe, so scheint es jetzt, als habe Kant zusätzlich zur GMS noch an einen ›*Anhang* gegen Garve‹ gedacht. Hamanns Brief erweckt den Eindruck, als habe Kant diesen Anhang möglicherweise sogar schon geschrieben, so daß er dann die GMS wieder ›*verkürzt*‹ hat.

Die Briefstellen allein erlauben also keinen sicheren Aufschluß darüber, ob und inwiefern Garves Cicerobuch einen direkten Einfluß auf die Gestalt der GMS genommen hat; wenn Hamanns Bericht zutrifft, daß am Ende nur noch ein ›Anhang‹ gegen Garve geplant war, der dann auch noch gestrichen wurde, so scheint es, als ob Kant aus der GMS die ursprünglichen Bezüge auf Garve herausgenommen hat – wenn es sie denn jemals gab. Da wir auch nicht wissen, welche ursprünglichen Pläne Kant bei der Ausarbeitung seiner Metaphysik der Sitten hatte, bleiben die genauen (äußeren) Umstände der Entstehung von Kants Grundlegungsschrift unklar.

IMMANUEL KANT
GRUNDLEGUNG ZUR
METAPHYSIK DER SITTEN

- * Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: Die *Physik*, die *Ethik* und die *Logik*. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr
5 nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzuzutun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunftkenntnis ist entweder *material*, und betrachtet
10 irgend ein Objekt; oder *formal*, und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte. Die formale Philosophie heißt *Logik*, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu
15 tun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zweifach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der *Natur*, oder der *Freiheit*. Die Wissenschaft von der ersten heißt *Physik*, die der anderen ist *Ethik*; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

- 20 Die Logik kann keinen empirischen Teil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und notwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhen, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Kanon für den Verstand oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und
25 demonstriert werden muß. Dagegen können sowohl die natürliche als sittliche Weltweisheit jede ihren empirischen Teil haben, weil jene der Natur, als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, sofern er durch die Natur affiziert wird, ihre Gesetze bestimmen muß, die ersteren
30 zwar als Gesetze, nach denen alles | geschieht, die zweiten als 388 solche, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, sofern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, *empirische*, die aber, so lediglich aus Prinzipien *a priori* ihre Lehren vorträgt, *reine* Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt *Logik*; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie 5 *Metaphysik*.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zweifachen Metaphysik, einer *Metaphysik der Natur* und einer *Metaphysik der Sitten*. * Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Teil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Teil besonders *praktische Anthropologie*, der rationale aber eigentlich *Moral* heißen könnte. 10

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste haben durch die Verteilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach von anderen merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und verteilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei. 20 Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Objekt wäre, zu fragen, ob die reine Philosophie in allen ihren Teilen nicht ihren besonderen Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publikums gemäß, nach allerlei ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Teil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen 35

5 so heißt sie] A2; heißt A1

(empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein müßten, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen
 5 leisten | könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Be- 389
 lehrung *a priori* schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäfte von allen Sittenlehrern (deren Name Legion heißt) oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit
 10 gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet
 15 von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so
 20 alle übrigen eigentlichen Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft,
 25 und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches
 30 Gesetz heißen kann.

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze samt ihren Prinzipien unter aller praktischen Erkenntnis von allem übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen
 35 Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das

mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm als vernünftigem Wesen Gesetze *a priori*, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck 5 zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit so vielen Neigungen affiziert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich notwendig, 10 nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Spekulation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt. Denn bei dem, 15 was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern es muß auch *um desselben willen* geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmals aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Echtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist) nirgend anders als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muß diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient 25 diejenige, welche jene reinen Prinzipien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie nicht (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunftkenntnis, daß sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt), viel weniger einer Moralphilosophie, weil 30 sie eben durch diese Vermengung so gar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch tut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten *Wolff* vor seiner Moral- *

philosophie, nämlich der von ihm so genannten *allgemeinen praktischen Weltweisheit*, habe und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sei. Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen

5 von irgend einer besonderen Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirischen Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien *a priori*, bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser

10 allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, ebenso wie die allgemeine Logik von der Transzendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens *überhaupt*, diese aber bloß die besonderen Handlungen und Regeln des

15 reinen Denkens, d.i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig *a priori* erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen *reinen* Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus

20 der Psychologie geschöpft werden. Daß in der allgemeinen | 391 praktischen Weltweisheit (wiewohl wider alle Befugnis) auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin

25 treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die als solche völlig *a priori* bloß durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand bloß durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied

30 ihrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben (indem sie alle als gleichartig angesehen werden), und machen sich dadurch ihren Begriff von *Verbindlichkeit*, der freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den *Ursprung* aller mögli-

35 chen praktischen Begriffe, ob sie auch *a priori* oder bloß *a posteriori* stattfinden, gar nicht urteilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu *
 liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar gibt es
 eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Kritik einer
reinen praktischen Vernunft, so wie zur Metaphysik die schon ge-
 lieferte Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Allein, teils ist 5
 jene nicht von so äußerster Notwendigkeit, als diese, weil die
 menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beim gemeinsten
 Verstande, leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit ge-
 bracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber rei-
 nen Gebrauch, ganz und gar dialektisch ist; teils erfordere ich 10
 zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, daß, wenn sie voll-
 endet sein soll, ihre Einheit mit der der spekulativen in einem ge-
 meinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden kön-
 nen, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein
 kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß. Zu 15
 einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht
 bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuzie-
 hen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich,
 statt der Benennung einer *Kritik der reinen praktischen Vernunft*,
 der von einer *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bedient. 20

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, ungeachtet
 des abschreckenden Titels, dennoch eines großen Grades der Po-
 pularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist,
 so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage da-
 392 von abzusondern, um das Sub|tile, was darin unvermeidlich ist, 25
 künftig nicht faßlicheren Lehren beifügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr als die Aufsu-
 chung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*, wel-
 che allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sitt-
 lichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht. Zwar 30
 würden meine Behauptungen über diese wichtige und bisher bei
 weitem noch nicht zur Genugtuung erörterte Hauptfrage durch
 Anwendung desselben Prinzips auf das ganze System viel Licht
 und, durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken läßt,
 große Bestätigung erhalten; allein ich mußte mich dieses Vorteils 35

begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig als gemeinnützig sein würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Prinzips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgibt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, daß sie die schicklichste sei, wenn man von der gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Prinzips derselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Prinzips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Einteilung ist daher so ausgefallen:

1. *Erster Abschnitt*: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen.
2. *Zweiter Abschnitt*: Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3. *Dritter Abschnitt*: Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft. |

ERSTER ABSCHNITT

Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des *Temperaments*, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist. Mit den *Glücksgaben* ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Namen der *Glückseligkeit* machen Mut und hierdurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt, und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint.

* Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber demungeachtet keinen inneren unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt, und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, son-

394

dern scheinen sogar einen Teil vom *inneren* Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts 5 macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines 10 vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zustandegebracht werden könnte. Wenngleich durch eine 15 besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen, wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, 20 sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen. Sie würde gleichsam 25 nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber, um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Wert zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des 30 bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß, unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege und die Na- 35

tur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen | Vernunft zur Re- 395
giererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wol-
len wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung
stellen.

- 5 In den Naturanlagen eines organisierten, d. i. zweckmäßig zum
Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an,
daß kein Werkzeug zu irgendeinem Zwecke in demselben ange-
troffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und
ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das
- 10 Vernunft und einen Willen hat, seine *Erhaltung*, sein *Wohlerge-
hen*, mit einem Worte seine *Glückseligkeit* der eigentliche Zweck
der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht ge-
troffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser
ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser
- 15 Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens
würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet, und je-
ner Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können,
als es jemals durch Vernunft geschehen kann, und, sollte diese
ja obenein dem begünstigten Geschöpf erteilt worden sein, so
- 20 würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glück-
liche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu be-
wundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohltätigen Ursache da-
für dankbar zu sein, nicht aber, um sein Begehungsvermögen
jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in
- 25 der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde ver-
hütet haben, daß Vernunft nicht in *praktischen Gebrauch* aus-
schlüge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Ein-
sichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel,
dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die
- 30 Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen,
und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut
haben.

- In der Tat finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft
sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückse-
35 ligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufrieden-
heit abkomme, woraus bei vielen, und zwar den versuchtesten im
Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu ge-

stehen, ein gewisser Grad von *Misologie*, d. i. Haß der Vernunft *
entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie,
ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen
Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende
auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch 5
396 finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf | den Hals
gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber
endlich den gemeineren Schlag der Menschen, welcher der Lei-
tung des bloßen Naturinstinkts näher ist und der seiner Vernunft
nicht viel Einfluß auf sein Tun und Lassen verstattet, eher benei- 10
den als geringschätzen. Und so weit muß man gestehen, daß das
Urteil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vorteile,
die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufrie-
denheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar un-
ter Null herabsetzen, keineswegs grämisch oder gegen die Güte 15
der Weltregierung undankbar sei, sondern daß diesen Urteilen
insgeheim die Idee von einer anderen und viel würdigeren Absicht
ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher, und nicht der
Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und
welcher darum, als oberster Bedingung, die Privatabsicht des 20
Menschen größtenteils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den
Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedi-
gung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfäl-
tigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter 25
Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl
aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches,
das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist, so
muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in
anderer Absicht *als Mittel*, sondern *an sich selbst guten Willen* 30
hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo
anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmä-
ßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das
einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut, und zu *
allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die 35

Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, die zur ersten und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, 5 nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzumutbar verfare, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein. | 397

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden 15 und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der *Pflicht* vor uns nehmen, der 20 den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Absteckung heben und desto heller hervorscheinen lassen. 25

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus 35 selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser

Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten 5
allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind ebenso gut bei ihm kauft als jeder andere. Man wird also *ehrlich* bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch 10
eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern 15
bloß in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen inneren Wert, und die Maxime 20
derselben keinen moralischen | Gehalt. Sie bewahren ihr Leben 398
zwar *pflichtmäßig*, aber nicht *aus Pflicht*. Dagegen, wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmütig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern 25
aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen anderen Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern 30
mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft,

was in der Tat gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu tun. Gesetz
 5 also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, anderen Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn
 10 mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig
 15 gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem anderen auch voraussetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann
 20 (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch | und ohne alle Vergleichung der höchste ist, 399
 25 nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine große *Versuchung zur Übertretung der Pflichten* werden. Aber, auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist

9 ist] A2; wäre A1 17 eigenen] korrigiert durch Hartenstein aus eigene

die Vorschrift der Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sicheren Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige, in 5 Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch, z. B. ein Podagrist, wählen könne, zu genießen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er, nach seinem Überschlage, 10 hier wenigstens sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so notwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt 15 noch hier, wie in allen anderen Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert. 20

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist 25 *praktische* und nicht *pathologische* Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt 30 also nicht von | der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem *Prinzip* des *Wollens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsver- 35

- mögens, geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin
 5 kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen *als im Prinzip des Willens*, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip
 10 *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Willens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht ge-
 15 schieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

- Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde ich so ausdrücken: *Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar *Neigung* haben, aber *niemals*
 20 *Achtung*, eben darum, weil es bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines anderen seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vorteile gün-
 25 stig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein
 30 Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das *Gesetz* und subjektiv *reine Achtung*

20 es] korrigiert durch Adickes aus sie 20 und nicht Tätigkeit eines]
 A2; meines A1 33 könne] Korrekturvorschlag Kraft/Schönecker:
 könnte

401 für dieses praktische Gesetz, mithin die *Maxime*¹, einem | solchen
Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu
leisten.

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der
Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend 5
einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund
von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle
diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Be-
förderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere
Ursachen zustandegebracht werden, und es brauchte also dazu 10
nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwohl
das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden
kann. Es kann daher nichts anderes als die *Vorstellung des Geset-
zes* an sich selbst, *die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfin-*
det, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestim- 15
mungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches
wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst
schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst
402 aus der Wirkung erwartet werden darf.² |

¹ *Maxime* ist das subjektive Prinzip des Willens; das objektive Prinzip 20
(d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum prakti-
schen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Be-
gehrungsvermögen hätte) ist das praktische *Gesetz*.

² Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte *Achtung*
nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der 25
Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung
gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß *empfangenes*, son-
dern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von
allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen
lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich 30
erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der *Un-*
terordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung an-
derer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung
des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt *Achtung*,
so daß diese als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* 35
desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von

- Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den
- 5 Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine*
- 10 *Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.* Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiermit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein, und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.

- Die Frage sei z. B.: darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen tun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache
- 20 hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich, oder ob es pflichtmäßig sei, ein falsches Ver-

- einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas analogisches hat. Der *Gegenstand* der
- 25 Achtung ist also lediglich das *Gesetz*, und zwar dasjenige, das wir *uns selbst* und doch als an sich notwendig *auferlegen*. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Recht-
- 30 schaffenheit sc.), wovon jene uns das Beispiel gibt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das *Beispiel eines Gesetzes* vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden) und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische sogenannte *Interesse* besteht lediglich in der *Achtung* fürs
- 35 Gesetz.

sprechen zu tun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, daß es nicht genug sei, mich vermittelt dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entspringen könne, 5 als die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und, da die Folgen bei aller meiner vermeinten *Schlauidigkeit* nicht so leicht vorauszu- sehen sind, daß nicht ein einmal verlorenes Zutrauen mir weit nachteiliger werden könnte als alles Übel, das ich jetzt zu vermei- den gedenke, ob es nicht *klüglicher* gehandelt sei, hierbei nach ei- 10 ner allgemeinen Maxime zu verfahren und es sich zur Gewohn- heit zu machen, nichts zu versprechen als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine solche Ma- xime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft 15 zu sein, als aus Besorgnis der nachteiligen Folgen; indem im er- sten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Ge- setz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit verbun- den sein möchten. Denn wenn ich von dem Prinzip der Pflicht 20 abweiche, so ist es ganz gewiß böse; werde ich aber meiner Ma- xime der | Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vorteilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung die- 25 ser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die aller kürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als an- 30 dere) gelten solle, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein all- gemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach 35 einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen anderen vorzugeben, die diesem Vorge-

ben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilterweise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

- 5 Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Un-
erfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich ereig-
nenden Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur:
Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Ge-
10 setz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht
um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils
willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allge-
meine Gesetzgebung passen kann; für diese aber zwingt mir die
Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch
15 nicht *einsehe*, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph un-
tersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe, daß es eine
Schätzung des Wertes sei, welcher allen Wert dessen, was durch
Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Notwen-
digkeit meiner Handlungen aus *reiner* Achtung fürs praktische
20 Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere
Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines
an sich guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.

- So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen
Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich
25 zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert
denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum
Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. | Es wäre hier leicht zu zei- 404
gen, wie sie mit diesem Kompass in der Hand in allen vorkom-
menden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was
30 gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, wenn man,
* ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokra-
tes tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also
keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was
man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tu-
35 gendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus ver-

muten, daß die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wis-
 sen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten
 Menschen Sache sein werde. Hier kann man es doch nicht ohne
 Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermö-
 gen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so 5
 gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Ver-
 nunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrneh-
 mungen der Sinne abzugehen, gerät sie in lauter Unbegreiflich-
 keiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos
 von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im praktischen 10
 aber fängt die Beurteilungskraft dann eben allererst an, sich recht
 vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnlichen
 Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt. Er wird als-
 dann sogar subtil, es mag sein, daß er mit seinem Gewissen
 oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen 15
 soll, schikanieren, oder auch den Wert der Handlungen zu seiner
 eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und, was das mei-
 ste ist, er kann im letzteren Falle sich ebenso gut Hoffnung ma-
 chen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph verspre-
 chen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin als selbst der letztere, 20
 weil dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben, sein Urteil
 aber, durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwä-
 gungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abwei-
 chend machen kann. Wäre es demnach nicht ratsamer, es in mor-
 alischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturteil bewenden 25
 zu lassen und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das
 System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen
 die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Dis-
 putieren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in prakti-
 scher Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glück- 30
 lichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen
 neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur es ist auch
 405 wiederum | sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren

3 Hier] A2; Gleichwohl A1 16 zu] *fehlt in der 3. und 4. Auflage*
 17 Belehrung] A2; Belohnung A1 21 haben] A2; haben kann A1

läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit – die sonst wohl mehr im Tun und Lassen als im Wissen besteht – doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, unnachlässlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine *natürliche Dialektik*, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge, in Zweifel zu ziehen, und sie, wo möglich, unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gutheißen kann.

So wird also die *gemeine Menschenvernunft* nicht durch irgend ein Bedürfnis der Spekulation (welches ihr, so lange sie sich genügt, bloße gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer *praktischen Philosophie* zu tun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfnis und Neigung fußen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle echten sittlichen Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich eben sowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine *Dialektik*, welche sie nötigt, in der Philosophie Hilfe zu suchen, als es ihr im theoreti-

schen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl
ebenso wenig als die andere irgendwo sonst als in einer vollstän-
406 digen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden. |

ZWEITER ABSCHNITT

Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten

Wenn wir unseren bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemei-
5 nen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so
ist daraus keineswegs zu schließen, als hätten wir ihn als einen Er-
fahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung
vom Tun und Lassen der Menschen achthaben, treffen wir häu-
fige, und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, daß
10 man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar
keine sicheren Beispiele anführen könne, daß, wenn gleich man-
ches dem, was *Pflicht* gebietet, *gemäß* geschehen mag, dennoch es
immer noch zweifelhaft sei, ob es eigentlich *aus Pflicht* geschehe
und also einen moralischen Wert habe. Daher es zu aller Zeit Phi-
15 losophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung
in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet,
und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zu-
geschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des
Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit innig-
20 lichem Bedauern der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der men-
schlichen Natur Erwähnung taten, die zwar edel genug sei, sich
eine so achtungswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu machen,
aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen, und welche die
Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu
25 braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln, oder,
wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit unter-
einander, zu besorgen. |

407

In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung
einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die
30 Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf mo-
ralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht

13 immer noch] A2; so A1 13 ob] A2; daß A1 14 habe. Daher] A2;
habe, daß A1 21 Erwähnung taten] Zusatz von A2 21 sei] A2; ist
A1 23 welche] fehlt in A2

habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemaaßten edleren Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Prinzipien derselben, die man nicht sieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit als bloßes Hirnspinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen gewünschten Dienst tun, als ihnen einzuräumen, daß die Begriffe der Pflicht (so wie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, daß es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sei) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mußten; denn da bereitet man jenen einen sicheren Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, daß noch die meisten unserer Handlungen pflichtmäßig sein; sieht man aber ihr Dichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsteht, worauf, und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung teils gewitzigten, teils zum Beobachten geschärften Urteilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen

werde. Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und begründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten als die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen | entsprungen wären, dennoch hier auch da- 408 von gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, 10 an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässlich geboten seien, und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden * könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund ge- 15 ben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt.

Setzt man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches 20 Objekt bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sei, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle *vernünftige Wesen überhaupt*, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern *schlechterdings notwendig* gelten müsse; so ist klar, 25 daß keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischer Gesetze zu schließen, Anlaß geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung 30 bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung *unseres* Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt und, nur als solche, auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären und nicht völlig

12 seien] 3. und 4. Aufl.; sei A1 und A2 20 bestreiten] A2; streiten A1
25 Erfahrung] A2; Erfahrung selbst A1

a priori aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum Muster, zu dienen, keineswegs aber kann es den Begriff derselben zuoberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr seht) gut, niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht seht). Woher haben wir aber den Begriff von Gott, | als dem höchsten Gut? Lediglich aus der *Idee*, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Tunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, beiseite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

Wenn es denn keinen echten obersten Grundsatz der Sittlichkeit gibt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung bloß auf reiner Vernunft beruhen müßte, so glaube ich, es sei nicht nötig, auch nur zu fragen, ob es gut sei, diese Begriffe, so wie sie samt den ihnen zugehörigen Prinzipien *a priori* feststehen, im Allgemeinen (*in abstracto*) vorzutragen, wofern die Erkenntnis sich von der gemeinen unterscheiden und philosophisch heißen soll. Aber in unseren Zeiten möchte dieses wohl nötig sein. Denn wenn man Stimmen sammelte, ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunftkenntnis, mithin Metaphysik der Sitten,

7 ursprünglichen] A2; echten A1 29 die ... gemeinen] korrigiert durch Vorländer aus das Erkenntniß sich vom Gemeinen

- * oder populäre praktische Philosophie vorzuziehen sei, so errät man bald, auf welche Seite das Übergewicht fallen werde.

Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft
 5 zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heißen, die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik *gründen*, ihr aber, wenn sie fest steht, nachher durch Popularität *Eingang* verschaffen. Es ist aber äußerst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundsätze an-
 10 kommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren *philosophischen Popularität* niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht tut, so bringt es einen ekel-
 15 haften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünfteln den Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen
 20 wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach 410
 410 erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem belieb-
 25 ten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur (mitunter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas, in wunder-
 30 barem Gemische antreffen, ohne daß man sich einfallen läßt zu fragen, ob auch überall in der Kenntnis der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können) die Prinzipien der Sittlichkeit zu suchen seien, und, wenn dieses nicht ist,

1 errät] A2; rät A1 2 das Übergewicht] A2; die Wahrheit A1
 20 wegwenden ... finden] A2; wegwenden, Philosophen aber das Blendwerk ganz wohl durchschauen, aber wenig Gehör finden A1

wenn die letzteren völlig *a priori*, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders, auch nicht dem mindesten Teile nach, anzutreffen sind, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine praktische Weltweisheit, oder (wenn man einen so verschrieenen Namen nennen darf) als Metaphysik¹ der Sitten, lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen und das Publikum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

Es ist aber eine solche völlig isolierte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen, sicher bestimmten Erkenntnis der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hierbei zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigeren Einfluß, als alle anderen Trieb|federn,² die

¹ Man kann, wenn man will, (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, daß die sittlichen Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich *a priori* bestehend sein müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche, praktische Regeln müssen abgeleitet werden können.

² Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen *Sulzer*, worin er mich fragt: was doch die Ursache sein möge, warum die Lehren der Tugend, so viel Überzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als daß die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben, und, indem sie es zu gut machen wollen, dadurch, daß sie allerwärts Bewegursachen zum Sitt-

man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen
 5 und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüt zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Prinzip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen muß.

Aus dem Angeführten erhellt: daß alle sittlichen Begriffe völlig
 10 *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl als in der im höchsten Maße spekulativen; daß sie von keiner empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden können; daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde
 15 liege, um uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen; daß man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzu tut, so viel auch ihrem echten Einflusse und dem uneingeschränkten Werte der Handlungen entziehe; daß es nicht allein die größte Notwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloß auf Spekulation an-
 20 kommt, erfordere, sondern auch von der größten praktischen Wichtigkeit sei, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieser ganzen praktischen oder reinen Vernunftkenntnis, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft zu bestim-

25 lichguten auftreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, sie sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vorteil, in dieser oder einer anderen Welt, abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen der Not, oder der Anlockung, mit
 30 standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder affiziert war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch erzeuge, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

men, hierin aber nicht, wie es wohl die spekulative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen notwendig findet, die Prinzipien von der
 412 beson|deren Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allge- 5
 meinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer *Anwendung* auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl tun läßt) vor- 10
 zutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Besitze derselben zu sein, vergeblich sei, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in allem, was pflichtmäßig ist, genau für die spekulative Beurteilung zu bestimmen, sondern so gar im bloß gemeinen und praktischen Gebrauche, vornehmlich der moralischen Unterweisung, un- 15
 möglich sei, die Sitten auf ihre echten Prinzipien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemütern einzupfropfen.

Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloß von der gemeinen sittlichen Beurteilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur phi- 20
 losophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelt der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten läßt und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunftkenntnis dieser Art aus- 25
 messen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele uns verlassen) durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten, müssen wir das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen. 30

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. Wenn die 35

Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von
 5 der Neigung, als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit | einem Worte, ist der Wille nicht *an sich* völlig
 10 der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist *Nötigung*, d. i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens
 15 zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nützend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*.
 20

Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung).
 25 Sie sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei. Praktisch *gut* ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus
 30 Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom *Angenehmen* unterschieden als demjenigen, was nur vermittelt der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.¹ |
 35

¹ Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen

Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen *genötigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher 5 gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperative; das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperative nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, 10 z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle *Imperative* nun gebieten entweder *hypothetisch* oder *kategorisch*. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder 15 doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.

heißt Neigung, und diese beweist also jederzeit ein *Bedürfnis*. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein *Interesse*. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein *Interesse nehmen*, ohne darum *aus Interesse zu handeln*. Das erste bedeutet das *praktische* Interesse an der Handlung, das zweite das *pathologische* Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische 20 Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (sofern er mir angenehm | ist). Wir haben im ersten Abschnitte 25 gesehen, daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip 30 in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse. 35

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt, als notwendig vorstellt, so sind alle Imperative Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend
 5 einer Art guten Willens notwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß *wozu anderes*, als Mittel, gut sein würde, so ist der Imperativ *hypothetisch*; wird sie als *an sich* gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er *kategorisch*.

- 10 Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben
 15 doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei. Im ersten | Falle ist er ein *problematisch*-, im zweiten *asserto-*
 20 *risch*-praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d.i. auch ohne irgend einen anderen Zweck für sich als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein *apodiktisch*-praktisches Prinzip.

- Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Prinzipien der Handlung, sofern diese als notwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der Tat unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgend ein Zweck für
 30 uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperative der *Geschicklichkeit* heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei,

5 Art] A2; Absicht A1 11 einen] A2; den A1 19 problematisch-]
 A1 und A2: problematisch 23 apodiktisch-praktisches] A1 und A2:
 apodictisch (practisches) 27 diese] A2; sie A1

davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man tun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind in sofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. 5 Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht *vielerlei* lernen zu lassen und sorgen für die *Geschicklichkeit* im Gebrauch der Mittel zu allerlei *beliebigen* Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er etwa wirklich 10 künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch *möglich* ist, daß er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urteil über den Wert der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen. 15

Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist *assertorisch*. Man darf ihn nicht bloß als notwendig zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht vortragen, sondern 25 zu einer Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, | weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann 416 man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein *Klugheit*¹ im engsten Verstande nennen.

¹ Das Wort Klugheit wird in zweifachem Sinn genommen, einmal 30 kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß

4 in] *Zusatz von A2* 10 etwa] nicht etwa *A1 und A2*; korrigiert Menzer mit *Adickes und Medicus* 26 und a priori] *Zusatz von A2* 27 seinem Wesen] *A2*; seiner Natur *A1*

Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer *hypothetisch*; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht geboten.

- 5 Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist *kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die
10 Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der *der Sittlichkeit* heißen.

- Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch
15 die *Ungleichheit* der Nötigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder *Regeln* der Geschicklichkeit,
* oder *Ratschläge* der Klugheit, oder *Gebote* (*Gesetze*) der Sittlich-
20 keit. Denn nur das *Gesetz* führt den Begriff einer *unbedingten* und zwar objektiven und mithin allgemein gültigen *Notwendigkeit* bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß. Die *Ratgebung* enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloß unter subjektiver zufälliger
25 Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird, und als ab-

- zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vorteil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Wert der
30 steren zurückgeführt wird, und wer in der ersteren Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheit und ver schlagen, im Ganzen aber doch unklug.

24 zufälliger] *korrigiert durch Hartenstein aus gefälliger* 25 jener]
A2; jene A1

solut-, obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch *technisch* (zur Kunst gehörig), die | zweiten *pragmatisch*¹ (zur Wohlfahrt), die dritten *moralisch* (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig) nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nötigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besonderen Erörterung. Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts als meiner Wirkung wird schon meine Kausalität als handelnde Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Aktus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen). Daß, um eine Linie nach einem sicheren Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wir-

¹ Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts *pragmatisch* könne so am genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die *Sanktionen* genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten, als notwendige Gesetze, sondern aus der *Vorsorge* für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatisch ist eine *Geschichte* abgefaßt, wenn sie *klug* macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser, oder wenigstens eben so gut, als die Vorwelt, besorgen könne.

1 praktisch-notwendig] A2; praktischnotwendig A1 16 handelnde] korrigiert durch Menzer aus handelnder

kung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung und mich, in Ansehung ihrer, auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

- 5 Die Imperative der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen, und ebensowohl analytisch sein. Denn es würde ebensowohl hier als dort heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft
10 gemäß notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in | seiner Gewalt 418 sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche
15 und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen
20 Zustande erforderlich ist. Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen.
25 Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch
30 mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen, u. s. w. Kurz,
35 er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatz mit völliger

ger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Rat- 5 schlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u. s. w., von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperative der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objektiv als praktisch-*notwendig* darstellen können, daß sie eher für Anrathungen (*consilia*) als Gebote 10 (*praecepta*) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengen Verstande geböte, das zu tun, was glücklich 15 macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man ver|geblich erwartet, daß sie eine Handlung 419 bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist: da beide aber bloß die Mittel 25 zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte, so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit. 30

Dagegen wie der Imperativ der *Sittlichkeit* möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objektiv-vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hierbei nicht 35 aus der Acht zu lassen, daß es *durch kein Beispiel*, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Im-

- perativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch schei-
nen, doch versteckterweise hypothetisch sein mögen. Z. B. wenn
es heißt: du sollst nichts betrüglich versprechen; und man nimmt
an, daß die Notwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße
5 Ratgebung zur Vermeidung irgend eines anderen Übels sei, so
daß es etwa hieße: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit
du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Kredit bringest;
sondern wenn man behauptet, eine Handlung dieser Art müsse
für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Ver-
10 bots sei also kategorisch; so kann man doch in keinem Beispiel
mit Gewißheit dartun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder,
bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint;
denn es ist immer möglich, daß insgeheim Furcht vor Beschä-
mung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren, Ein-
15 fluß auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtsein einer
Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt,
als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde
der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher katego-
risch und unbedingt erscheint, in der Tat nur eine pragmatische
20 Vorschrift sein, die uns auf unseren Vorteil aufmerksam macht
und uns bloß lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

- Wir werden also die Möglichkeit eines *kategorischen* Impera-
tivs gänzlich *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil
nicht zu | statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Er- 420
25 fahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung,
sondern bloß zur Erklärung nötig wäre. So viel ist indessen vor-
läufig einzusehen: daß der kategorische Imperativ allein als ein
praktisches *Gesetz* laute, die übrigen insgesamt zwar *Prinzipien*
des Willens, aber nicht Gesetze heißen können; weil, was bloß zur
30 Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, an sich
als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift je-
derzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahinge-
gen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung

8 sondern ... Handlung] A1; sondern eine Handlung A2 12 ob es
gleich] A2; wenns gleich A1 15 Wer] A2; Denn wer A1 26 indes-
sen] A2; aber A1

des Gegenteils frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen) auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz¹ *a priori*, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit in der theoretischen Erkenntnis hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie im praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen *hypothetischen* Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen *kategorischen* Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime² enthält, diesem Gesetze | gemäß zu sein, das Gesetz

¹ Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die Tat *a priori*, mithin notwendig (obgleich nur objektiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven Bewegungursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

² *Maxime* ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß vom *objektiven Prinzip*, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die | praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen

5 synthetisch-praktischer] A2; synthetisch praktischer A1
19 Bedingung] A2; Bedingung in A1 hervorgehoben 29 als] Zusatz
von A2 34 den] korrigiert durch Kraft/Schönecker aus: der

aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein der Imperativ eigentlich als notwendig

5 vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperative der
10 Pflicht, als aus ihrem Prinzip, abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

15 Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich *Natur* im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge, heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob*
20 *die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.*

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Einteilung derselben in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene
25 Pflichten.¹

desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt *handelt*; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es *handeln soll*, d. i. ein Imperativ.

30 ¹ Man muß hier wohl merken, daß ich die Einteilung der Pflichten für eine künftige *Metaphysik der Sitten* mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beispiele zu ordnen) dastehe. Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine

3 welchem] *Korrekturvorschlag Kraft/Schönecker*: welcher (sc. *Allgemeinheit*) 4 der] *korrigiert durch Menzer mit Arnoldt aus den* 7 durch die] *Adickes korrigiert zu* von der

1) Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch | so weit im Besitze seiner Vernunft, daß er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: 5 ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbst- 10 liebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene 15 Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könne, und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

2) Ein anderer sieht sich durch Not gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, sieht 20 aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu tun; noch aber hat er so viel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Not zu helfen? Gesetzt, er be- 25 schlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Prinzip der Selbstliebe, oder der

Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht bloß 30 äußere, sondern auch innere *vollkommene Pflichten*, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwiderläuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeinet bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt oder nicht. *

- eigenen Zuträglichkeit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbe-
finden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage:
ob es recht sei? Ich verwandle also die Zumutung der Selbstliebe
in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es denn
5 stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz
würde. Da sehe ich nun sogleich, daß sie niemals als allgemeines
Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen
könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn
die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not
10 zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vor-
satz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck,
den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem nie-
mand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über
alle solche Äußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde.
- 15 3) Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelt eini-
ger | Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Men- 423
schen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen
und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit
Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen
20 zu bemühen. Noch fragt er aber: ob, außer der Übereinstim-
mung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben
mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit
dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme. Da sieht er nun,
daß zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze
25 immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie die
Südsee-Einwohner) sein Talent rosten ließe und sein Leben
bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem
Wort, auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann un-
möglich *wollen*, daß dieses ein allgemeines Naturgesetz werde,
30 oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn
als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, daß alle Vermögen
in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen
Absichten dienlich und gegeben sind.

4) Noch denkt ein *vierter*, dem es wohl geht, indessen er sieht, daß andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was geht's mich an? Mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal 5 beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Teilneh- 10 mung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch tut. Aber obgleich es möglich ist, daß nach jener Maxime ein all- 15 gemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte: so ist es doch unmöglich, zu *wollen*, daß ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnahme bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes 20 Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Ableitung aus 424 dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt. Man 25 muß *wollen können*, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als all- 30 gemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann; weit gefehlt, daß man noch *wollen* könne, es *sollte* ein solches werden. Bei anderen ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu *wollen*, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit

1 4)] Zusatz Kraft/Schönecker 12 er] A2; man A1 24 Ableitung]
 korrigiert durch Hartenstein aus Abteilung; vgl. 421,10 31 es] sie Kor-
 rekturvorschlag Vorländer

eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: daß die erstere der strengen oder engeren (unnachlässlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so
 5 alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollständig aufgestellt worden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle
 10 unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegenteil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns, oder (auch nur für diesesmal) zum Vorteil unserer Neigung, davon eine *Ausnahme* zu machen. Folglich, wenn wir alles aus
 15 einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen Willen antreffen, nämlich, daß ein gewisses Prinzip objektiv als allgemeines Gesetz notwendig sei und doch subjektiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber
 20 einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann aber auch eben dieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch Neigung affizierten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft (*antagonismus*), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (*universalitas*) in eine bloße Gemeingültigkeit (*generalitas*) verwandelt wird, dadurch das praktische Vernunftprinzip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses
 25 gleich in unserem eigenen unparteiisch angestellten Urteile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweist es doch, daß wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.
 30

Wir haben so viel also wenigstens dargetan, daß, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, *a priori* zu beweisen, daß dergleichen Imperativ wirklich statfinde, daß es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei.

Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, daß man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Prinzips aus der *besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur* ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muß also für alle vernünftigen Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten und *allein darum* auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besonderen Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar womöglich aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjektives Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir *angewiesen* wären zu handeln, wenngleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, sogar, daß es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweist, je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sein, ohne doch deswegen die Nötigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder

im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche

- 5 Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein | 426
als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der
10 Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und inneren Abscheu zu verurteilen.

Alles also, was empirisch ist, ist, als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Wert eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige

- 20 Denkungsart, in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegungursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht und in dem
* Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine
25 Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflochtenen Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.¹

- 30 ¹ Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anderes als die Sittlichkeit, von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet, darzustellen. Wie sehr sie alsdenn alles übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkelt, kann jeder vermittelt des mindesten Versuchs seiner nicht
35 ganz für alle Abstraktion verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

Die Frage ist also diese: ist es ein notwendiges Gesetz *für alle vernünftigen Wesen*, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muß es (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus tun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der spekulativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten. | In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu tun ist, Gründe anzunehmen, von dem, was *geschieht*, sondern Gesetze von dem, was *geschehen soll*, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objektiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nötig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie das Vergnügen der bloßen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sei; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen entspringen; denn das gehört alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Teil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als *Philosophie der Natur* betrachtet, sofern sie auf *empirischen Gesetzen* gegründet ist. Hier aber ist vom objektiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, sofern er sich bloß durch Vernunft bestimmt, da denn alles, was aufs Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt; weil, wenn die *Vernunft für sich allein* das Verhalten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses notwendig *a priori* tun muß.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, *der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der *Zweck*, und dieser,

- wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftigen Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das *Mittel*. Der subjektive Grund des Begehrens ist
- 5 die *Triebfeder*, der objektive des Wollens der *Bewegungsgrund*; daher der Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind *formal*, wenn sie von allen subjektiven
- 10 Zwecken abstrahieren; sie sind aber *material*, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern, zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes
- 15 Begehrungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige | Prinzipien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese re- 428
lativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.
- 20 Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen.
- 25 Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit *zugleich*
- 30 *als Zweck* betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein. Die Neigungen selber aber, als Quellen der Bedürfnisse, haben so wenig einen absoluten Wert, um sie
- 35 selbst zu wünschen, daß vielmehr gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß. Also ist der Wert aller durch unsere Handlung *zu erwerben*

benden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür eingeschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, *für uns* einen Wert hat; sondern *objektive Zwecke*, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie *bloß* als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von *absolutem* Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck an sich selbst* ist, ein *objektives* | Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist es also ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor;¹ also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so, daß*

¹ Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

11 ein solcher] *korrigiert durch Menzer mit Medicus aus* einen solchen

du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

- 5 Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird

Erstlich, nach dem Begriffe der notwendigen Pflicht gegen sich selbst, derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit, *als Zwecks an sich selbst*, zusammen bestehen könne. Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person bloß als *eines Mittels*, zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zum Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *bloß* als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nicht disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben oder zu töten. (Die nähere Bestimmung dieses Grundsatzes zur Vermeidung alles Mißverständes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten etc. muß ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)

Zweitens, was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, sofort einsehen, daß er sich eines anderen Menschen *bloß als Mittels* bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu ver|fahren, ein- 430 stimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Prinzip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigentum anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Übertreter der Rechte der Menschen, sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen, gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie, als vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von eben derselben

Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen.¹

Drittens, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist's nicht genug, daß die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muß auch *dazu zusammenstimmen*. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subjekt gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der *Erhaltung* der Menschheit als Zwecks an sich selbst, aber nicht der *Beförderung* dieses Zwecks bestehen können.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere, ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des anderen Glückseligkeit was beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur *Menschheit als Zweck an sich selbst*, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir *alle* Wirkung tun soll, auch soviel möglich *meine* Zwecke sein.

Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt *als Zwecks an sich selbst* (welche die oberste einschrän-

¹ Man denke ja nicht, daß hier das triviale: *quod tibi non vis fieri* etc. * zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentieren, u. s. w.

15 dabei] A2; doch A1 24 welche] welches *Korrekturvorschlag* Vorländer; vgl. 428,34: oberstes praktisches Prinzip, nämlich das moralische Gesetz

- kende | Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Men- 431
schen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich wegen sei-
ner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftigen Wesen überhaupt
geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht;
5 zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Men-
schen (subjektiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst
wirklich zum Zwecke macht, sondern als objektiver Zweck,
der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz
die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke
10 ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft ent-
springen muß. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Ge-
setzgebung *objektiv in der Regel* und der Form der Allgemein-
heit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig
macht (nach dem ersten Prinzip), *subjektiv* aber im *Zwecke*;
15 das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als
Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Prinzip): hieraus folgt
nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedin-
gung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen
praktischen Vernunft, die Idee *des Willens jedes vernünftigen*
20 *Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*.

- Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit
der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusam-
men bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem
Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch *als*
25 *selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze
(davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen
angesehen werden muß.

- Die Imperative nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der
allgemein einer *Naturordnung* ähnlichen Gesetzmäßigkeit der
30 Handlungen, oder des allgemeinen *Zwecksvorzuges* vernünftiger
Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden An-

5 der] A2; des A1 10 mithin ... muß] Menzer korrigiert zu mithin es
aus reiner Vernunft entspringen muß; Korrekturvorschlag Medicus: es
mithin aus reiner Vernunft entspringen muß; Kraft/Schönecker: mit-
hin muß es aus reiner Vernunft entspringen 23 nicht] A2; nicht als A1
25 selbstgesetzgebend] A2; Selbstgesetzgebend A1

sehen alle Beimischung irgend eines Interesses als Triebfeder aus, eben dadurch, daß sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als kategorisch *angenommen*, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig, wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nämlich: daß die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom 5
 432 hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst, durch | irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Prinzips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als *allgemeingesetzgebenden Willens*. 15

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, *der unter Gesetzen steht*, noch vermitteltst eines Interesses an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zuoberst gesetzgebend ist, unmöglich sofern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille 20
 würde selbst noch eines anderen Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

Also würde das *Prinzip* eines jeden menschlichen Willens als *eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens*,¹ wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin gar *wohl schicken*, daß es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich *auf kein Interesse gründet* und also unter allen möglichen Imperativen allein *unbedingt* sein kann; oder noch besser, indem wir 30
 den Satz umkehren, wenn es einen kategorischen Imperativ

¹ Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Prinzips anzuführen, überhoben sein, denn die, so zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

gibt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, alles aus der Maxime seines Willens, als eines solchen, zu tun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdenn nur
 5 ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch
 10 seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er *nur seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden, Willen gemäß zu handeln. Denn wenn man sich ihn
 15 nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so mußte dieses ir|gend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei 433 sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas anderem* genötigt wurde,
 20 auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes
 25 Interesse sein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip der *Autonomie* des Willens, im Gegensatz mit jedem anderen, das ich deshalb zur *Heteronomie* zähle, nennen.
 30 Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einen ihm anhängenden
 * sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den *eines Reichs der Zwecke*.

13 seinem] A2; nach seinem A1 27 diesen Grundsatz das] A2; dieses A1 28 jedem] Korrekturvorschlag Kraft/Schönecker: jenem

Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke, gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist. 5 10

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann. 15

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als *Glied* zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu *als Oberhaupt*, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines anderen unterworfen ist. | 20 434

Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letzteren kann es aber nicht bloß durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen ohne Bedürfnis und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten. 25 30

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer ande- 35

ren Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, *daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*. Sind nun die Maximen mit diesem objek-

- 5 tiven Prinzip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon notwendig einstimmig, so heißt die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung, d. i. *Pflicht*. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupt im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und
10 zwar allen in gleichem Maße, zu.

Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als *Zweck an sich selbst* denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgendeines anderen
20 praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.

- * Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas
25 was anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was auch ohne ein
30 Bedürfnis voraussetzen einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen *Affektionspreis*; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. *Würde*.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es

möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhaftige Einbildungskraft und Launen einen Affektionspreis; dagegen Treue im 5 Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen inneren Wert. Die Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, was sie, in Ermangelung derselben, an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Wert besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vorteil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die 10 sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgendeiner subjektiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und 15 Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselben: sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen *aufzuerlegen*, nicht von ihm zu *erschmeicheln*, welches letztere bei Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung gibt also den Wert 20 einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen. 25

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts geringeres als der *Anteil*, den sie dem vernünftigen Wesen *an der allgemeinen Gesetzgebung* verschafft, und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich 30 macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst gibt und nach welchen

17 dieselben] *korrigiert durch Vorländer und Adickes aus dieselbe*
 19 *aufzuerlegen*] A2; *zu auferlegen* A1

seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es sich zugleich selbst | unterwirft) gehören können. Denn es hat nichts einen Wert, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß eben darum
 5 eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. *Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

10 Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjektiv als objektiv-praktisch ist, nämlich, um eine Idee
 15 der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich

1) eine *Form*, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt: daß die
 20 Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2) eine *Materie*, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse;
 25

3) eine *vollständige Bestimmung* aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur¹,

¹ Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral
 30 ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch

1 es] *korrigiert durch Hartenstein aus er* 3 den, welchen] A2; der A1
 14 subjektiv] *Vorländer korrigiert zu subjektiv-* 22 Materie] Maxime
 A1 und A2; *korrigiert durch Menzer und Arnoldt aus* Maxime 27 aus]
 A2; als A1

zusammenstimmen sollen. Der Fortgang geschieht hier, wie durch die Kategorien der *Einheit* der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der *Vielheit* der Materie (der Objekte, d. i. der Zwecke), und der *Allheit* oder Totalität des Systems derselben. Man tut aber besser, wenn man in der sittlichen *Beurteilung* immer nach der strengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: *handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen* 5
 437 *Ge|setze machen kann*. Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich *Eingang* verschaffen: so ist sehr nützlich, ein und eben dieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen und sie 10
 dadurch, so viel sich tun läßt, der Anschauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der *Wille* ist *schlechterdings gut*, der nicht böse sein, mithin dessen 15
 Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Prinzip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen 20
 kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, 25
 so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: *Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können*. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen 30
 aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Mate-

unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zustande zu bringen.

1 wie] wie dort *Korrekturvorschlag* Vorländer. Vgl. Kants Anm. kurz
 zuvor 30 den] *Korrekturvorschlag* Kraft/Schönecker: der

rie eines jeden guten Willens sein. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahiert werden muß (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, *sondern selbstständiger* Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß. Dieser kann nun nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst sein, weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem anderen Gegenstande nachgesetzt werden. Das Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatz: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen | zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Gesetzes für jedes Subjekt einschränken soll, sagt ebensoviel, als das Subjekt der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst, muß niemals bloß als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden. 438

Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen als gesetzgebenden

Wesens (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genötigter wirkender Ursachen. Dem unerachtet gibt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, sofern es auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zustande kommen, *wenn sie allgemein befolgt würden*. Allein, obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünktlich befolgte, darum jedes andere eben derselben treu sein würde, imgleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung desselben, mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen, d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde; so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlaß-

4 Demnach] A2; Dennoch A1 12 diese] dieses *Korrekturvorschlag Vorländer* 12 äußerlich] A2; auch äußerlich A1 18 aller] *Hartenstein korrigiert zu allen* 25 ihn] es *Korrekturvorschlag Menzer*

- lichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche
- 5 der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnisse unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl als das Reich der Zwecke als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre
- 10 Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres inneren Werts zustatten kommen; denn, diesem ungeachtet müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Wert der vernünftigen Wesen, nur
- 15 nach ihrem uneigennütigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten, beurteilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußeren Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Wert des Menschen allein ausmacht, danach muß er auch, von wem es auch sei, selbst vom
- 20 höchsten Wesen, beurteilt werden. *Moralität* ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist *erlaubt*; die nicht damit stimmt, ist *unerlaubt*.
- 25 Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger*, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist *Verbindlichkeit*. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht
- 30 bezogen werden. Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt *Pflicht*.

Man kann aus dem kurz vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir

35 uns dadurch doch zugleich | eine gewisse Erhabenheit und *Würde* 440 an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn sofern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem mora-

lischen Gesetze *unterworfen* ist, wohl aber, sofern sie in Ansehung eben desselben zugleich *gesetzgebend* und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder sei, die der Handlung einen moralischen 5 Wert geben kann. Unser eigener Wille, sofern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein. 10

Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit 15 der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein. Daß diese praktische Regel ein Imperativ sei, 20 d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntnis der Objekte und zu einer Kritik des Subjekts, d. i. der reinen praktischen Ver- 25 nunft, hinausgehen, denn völlig *a priori* muß dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können; dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein, daß gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der 30 Sittlichkeit gar wohl dartun. Denn dadurch findet sich, daß ihr

Prinzip ein kategorischer Imperativ sein müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete. |

441

Die Heteronomie des Willens als der Quell aller
unechten Prinzipien der Sittlichkeit

- 5 Wenn der Wille irgend *worin anders* als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgendeines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus. Der Wille gibt
10 alsdenn sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz. Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperative möglich werden: ich soll etwas tun darum, *weil ich etwas anderes will*. Dagegen sagt der morali-
15 sche, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muß also von allem Gegenstande sofern abstrahieren,
20 daß dieser gar keinen *Einfluß* auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloß administrierte, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen, als oberste Gesetzgebung, bewaise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was ge-
25 legen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung oder irgendein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeines Gesetz, begriffen werden kann.

7 er, indem er über] A2; er über A1 7 in] A2; und in A1 28 all-
gemeines] korrigiert durch Kraft/Schönecker aus: allgemeinen; vgl.
440,18–20; Hartenstein: allgemeinem

Einteilung aller möglichen
Prinzipien der Sittlichkeit aus dem angenommenen
Grundbegriffe der Heteronomie

Die menschliche Vernunft hat hier wie allerwärts in ihrem reinen 5
Gebrauche, so lange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle möglichen
unrechten Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren
zu treffen.

Alle Prinzipien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen
mag, sind entweder *empirisch* oder *rational*. Die *ersten*, aus
442 dem Prinzip | der *Glückseligkeit*, sind aufs physische oder mora- 10
lische Gefühl, die *zweiten*, aus dem Prinzip der *Vollkommen-*
heit, entweder auf den Vernunftbegriff derselben als möglicher
Wirkung oder auf den Begriff einer selbstständigen Vollkom-
menheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursache unseres
Willens gebaut. 15

Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um morali-
sche Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit
der sie für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten
sollen, die unbedingte praktische Notwendigkeit, die ihnen
dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben 20
von der *besonderen Einrichtung der menschlichen Natur* oder
den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt
ist. Doch ist das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit* am meisten
verwerflich, nicht bloß deswegen, weil es falsch ist und die
Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jeder- 25
zeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht
bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt,
indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen als einen
guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vorteil abge-
witzt als ihn tugendhaft zu machen: sondern, weil es der Sitt- 30
lichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und
ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Beweg-
ursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse
stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifi-
schen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen; da- 35
gegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere

Sinn¹ (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht *denken* können, selbst in dem, was bloß auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs *Fühlen* auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von
 5 Natur unendlich von einander unterschieden sind, einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urteilen kann), dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hoch-
 10 schätzung für sie ihr *unmittelbar* zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern 443
 nur der Vorteil sei, der uns an sie knüpfe.

Unter den *rationalen* oder Vernunftgründen der Sittlichkeit ist doch der ontologische Begriff der *Vollkommenheit* (so leer, so
 15 unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermesslichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen und die Sitt-
 20 lichkeit, die er erklären soll, insgeheim vorauszusetzen nicht vermeiden kann) dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen, allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloß deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der
 25 der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht tun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der

¹ Ich rechne das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirische Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vor-
 30 teile oder in Rücksicht auf dieselbe geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Imgleichen muß man das Prinzip der Teilnehmung
 * an anderer Glückseligkeit, mit *Hutcheson*, zu demselben von ihm ange-
 35 nommenen moralischen Sinne rechnen.

Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müßte.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes 5 und dem der Vollkommenheit überhaupt (die beide der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch tun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen) wählen müßte: so würde ich mich für den letzteren bestimmen, weil er, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an 10 den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur näheren Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Übrigens glaube ich einer weitläufigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben sein zu können. Sie ist so leicht, sie ist 15 von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urteils nicht wohl leiden mögen), selbst vermutlich so wohl eingesehen, daß dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessiert, ist, zu wissen: daß diese Prinzipien 20 überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen und eben darum notwendig ihres
444 Zwecks verfehlen müssen. |

Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn be- 25 stimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: *wenn* oder *weil* man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. kategorisch, gebieten. Es mag nun das Objekt vermittelt der Neigung, wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit, 30 oder vermittelt der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft, im Prinzip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals *unmittelbar* selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung 35

- der Handlung auf den Willen hat; *ich soll etwas tun, darum, weil ich etwas anderes will*, und hier muß noch ein anderes Gesetz in meinem Subjekt zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses andere notwendig will, welches Gesetz wiederum eines
- 5 Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, der die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objekts nach der Naturbeschaffenheit des Subjekts auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjekts gehört, es sei der Sinnlichkeit (der Neigung und des Geschmacks) oder des Ver-
- 10 standes und der Vernunft, die nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objekte sich mit Wohlgefallen üben, so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches, als ein solches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich zufällig ist und zur apodiktischen prakti-
- 15 schen Regel, dergleichen die moralische sein muß, dadurch untauglich wird, sondern es ist *immer nur Heteronomie* des Willens, der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm, vermittelt einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts, das Gesetz.
- 20 Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muß, wird also, in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloß die *Form des Wollens* überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu ma-
- 25 chen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich und warum er notwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung

30 *nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir | seine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger* 445

6 der] *Hartenstein* korrigiert zu den 10 Vernunft ... so] A2; Vernunft an Vollkommenheit überhaupt nimmt, (deren Existenz entweder von ihr selbst, oder nur von der höchsten selbstständigen Vollkommenheit abhängt,) so A1 27 derselben] *Korrekturvorschlag Kraft/Schönecker*: desselben

vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhänge oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, ebenso wie der erste, bloß analytisch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdenn folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Prinzip *a priori* schlechterdings notwendig ist, erfordert einen *möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft*, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine *Kritik* dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben. |

DRITTER ABSCHNITT

Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft

5 Der Begriff der Freiheit
 ist der Schlüssel zur Erklärung der
 Autonomie des Willens

Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden*
10 Ursachen wirkend sein kann; so wie *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ* und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr
15 ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Kausalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens
20 nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach
25 dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit 447 des Willens sonst sein, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur
30 das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetischen Sätze sind aber nur dadurch möglich, daß beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, untereinander verbunden werden. Der *positive* Begriff der Freiheit schafft dieses dritte, welches nicht, wie bei den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt sein kann (in deren Begriff die Begriffe von etwas als Ursache in Verhältnis auf *etwas anderes* als Wirkung zusammenkommen). Was dieses dritte sei, worauf uns die Freiheit weist und von dem wir *a priori* eine Idee haben, läßt sich hier sofort noch nicht anzeigen und die Deduktion des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs, begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freiheit muß als
Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen
vorausgesetzt werden

Es ist nicht genug, daß wir unserem Willen, es sei aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns bloß als für *vernünftige Wesen* zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftigen Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen |

9 dadurch möglich, daß] A2; möglich, dadurch, daß A1

- von der menschlichen Natur darzutun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich *a priori* dargetan werden kann), sondern man muß sie als zur Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig be-
- 5 weisen. Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philo-
- 10 sophie gültig, für frei erklärt würde.¹ Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat.
- 15 Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin
- 20 ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden; d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.
- 25

- ¹ Diesen Weg, die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß *in der Idee* zum Grunde gelegt zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Ab-
- 30 sicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

2 und] *Adickes korrigiert zu* und sie (*sc. die Freiheit*) 4 gehörig] *Zusatz von Hartenstein* 7 dasselbe] A2; ihn A1

Von dem Interesse,
welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschl- 5
449 chen Natur beweisen; wir | sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt, uns denken wollen, und so finden wir, daß wir aus eben demselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen 10 begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.

Es floß aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das Bewußtsein eines Gesetzes zu handeln: daß die subjektiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen 15 werden müssen, daß sie auch objektiv, d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle anderen mit Vernunft begabten Wesen? 20 Ich will einräumen, daß mich hierzu kein Interesse *treibt*, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran notwendig ein Interesse *nehmen* und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Ver- 25 nunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjektive Notwendigkeit 30 wird von der objektiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des

9 uns] *Korrekturvorschlag Kraft/Schönecker*: uns tilgen; vgl. Z. 7 uns.
13 Ideen] *Hartenstein korrigiert zu* Idee 30 ein] A2; im A1

Willens selbst, nur voraus und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigstens das echte Prinzip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Wert gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so groß sein soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Wert zu | fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei, keine genugtuende Antwort geben. 450

Zwar finden wir wohl, daß wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren teilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austeilung desselben bewirken sollte, d. i. daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden, für sich interessieren könne: aber dieses Urteil ist in der Tat nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse trennen), aber daß wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Wert bloß in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserem Zustande einen Wert verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sei, mithin *woher das moralische Gesetz verbinde*, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um

uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um 5 deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleichen Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen. 10

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen: ob wir, wenn wir uns durch Freiheit als *a priori* wirkende Ursachen denken, nicht einen anderen Standpunkt einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, 15 die wir vor unseren Augen sehen, uns vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner 20 Art durch eine dunkle Unter|scheidung der Urteilkraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren, wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der 25 angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntnis der *Erscheinungen*, niemals der *Dinge an sich selbst* gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls bloß durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Tätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen 35

- und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren, wir ihnen nicht näher treten, und was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muß eine, obzwar
- 5 rohe, Unterscheidung einer *Sinnenwelt* von der *Verstandeswelt* abgeben, davon die erstere, nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern, auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der
- 10 Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den inneren Sinn und folglich nur durch
- 15 die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewußtsein affiziert wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch notwendigerweise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an
- 20 sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur *Sinnenwelt*, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewußtsein gelangt), sich zur *intellektuellen Welt* zählen muß, die er doch nicht
- 25 weiter kennt.

- Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Mensch von allen Dingen, | die ihm vorkommen mögen, fällen; vermutlich ist er 452 auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt,
- 30 sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Tätiges zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger
- 35 wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die *Vernunft*. Diese, als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den *Verstand* erhoben: daß, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die *sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen* und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst, *als Intelligenz* (also nicht von Seiten seiner unteren Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann, *einmal*, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der *Autono-*

13 er] Arnoldt korrigiert zu sie 14 ihm] Menzer korrigiert (nach dem Vorschlag von Adickes) zu ihr 31 bestimmenden] korrigiert durch Hartenstein aus bestimmten; vgl. 457,6

mie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Hand|lungen 453
vernünftiger Wesen ebenso zum Grunde liegt, als das Naturge-
setz allen Erscheinungen.

- 5 Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als
wäre ein geheimer Zirkel in unserem Schlusse aus der Freiheit auf
die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, daß
wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen
Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der
10 Freiheit wiederum zu schließen, mithin von jenem gar keinen
Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Prin-
zips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden,
welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen
könnten. Denn jetzt sehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken,
15 so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt und erken-
nen die Autonomie des Willens, samt ihrer Folge, der Moralität;
denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur
Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?

- 20 Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandes-
welt, und bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache
nennt es seine Kausalität einen *Willen*. Von der anderen Seite ist
es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewußt,
in welcher seine Handlungen, als bloße Erscheinungen jener
25 Kausalität, angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus die-
ser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern
an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Er-
scheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnen-
welt gehörig, eingesehen werden müssen. Als bloßen Gliedes der

3 das] *Zusatz Menzer* 11 Prinzips] *Bezug wohl auf* aufstellen könn-
ten; *Hartenstein schlägt Zusatz von* annahmen *vor* 16 ihrer] A2; sei-
ner A1 18 zur ... gehörig] A2; gehörig zur Sinnenwelt und doch zu-
gleich der Verstandeswelt A1

Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein; als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß, genommen werden müssen. (Die ersteren würden 5 auf dem obersten Prinzip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit beruhen.) *Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält*, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht 10 werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur | Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandes- 15 welt für mich als Imperative und die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind kategorische Imperative möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine 20 Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische* Sollen einen synthetischen Satz *a priori* vorstellt, dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee eben- 25 desselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form über- 30 haupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.

Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion. Es ist niemand, selbst 35

- der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch
- 5 dazu mit großen Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zustande bringen; wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei
- 10 zu sein. Er beweist hierdurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine
- 15 seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen), sondern nur einen größeren inneren Wert seiner Person erwarten kann. Diese bessere Per|son glaubt er aber zu sein, wenn er sich in 455
- 20 den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit, d. i. Unabhängigkeit von *bestimmenden* Ursachen der Sinnenwelt, ihn unwillkürlich nötigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach seinem eigenen Geständ-
- 25 nisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urteile über Handlungen als solche, die hätten *geschehen sollen*, ob sie gleich *nicht geschehen sind*. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein, weil 5 er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegenteil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als notwendig vorgestellt werden. Auf der anderen Seite ist es ebenso notwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnotwendigkeit ist auch 10 kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Notwendigkeit, mithin einer Erkenntnis *a priori*, bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt und muß selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, möglich sein soll. Daher ist Freiheit nur eine *Idee* der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein *Verstandesbegriff*, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und notwendig be- 15 weisen muß. 20

Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnotwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint und, bei dieser Wegescheidung, die Vernunft in *spekulativer Absicht* den Weg der Naturnotwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer findet als den der Freiheit: so ist doch in *praktischer Absicht* 25 der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen | Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit 30 wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwen-

6 er] *Korrekturvorschlag Kraft/Schönecker*: sie (sc. die Freiheit); vgl. derselben 455, 16. 11 er] *Korrekturvorschlag Kraft/Schönecker*: sie (sc. die Naturnotwendigkeit)

digkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde, denn sie kann ebensowenig den Begriff der Natur als den der Freiheit aufgeben.

- Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf über-
 5 zeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit
 möglich sei, niemals begreifen könnte. Denn wenn sogar der Ge-
 danke von der Freiheit sich selbst oder der Natur, die ebenso not-
 wendig ist, widerspricht, so mußte sie gegen die Naturnotwen-
 digkeit durchaus aufgegeben werden.
- 10 Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn
 das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst *in demselben Sinne*
 oder *in eben demselben Verhältnisse* dächte, wenn es sich frei
 nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung
 dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine un-
 15 nachlässliche Aufgabe der spekulativen Philosophie: wenigstens
 zu zeigen, daß ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin be-
 ruhe, daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhält-
 nisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn, als
 Stück der Natur, dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten,
 20 und daß beide nicht allein gar wohl beisammen stehen *können*,
 sondern auch *als notwendig vereint* in demselben Subjekt ge-
 dacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden
 könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten,
 die, ob sie sich gleich *ohne Widerspruch* mit einer anderen genug-
 25 sam bewährten vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geschäfte ver-
 wickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch
 sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber bloß der
 spekulativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie
 Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen
 30 gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben oder ihn unan-
 gerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hier-
 über *bonum vacans*, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde
 setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenem vermein-
 ten Eigentum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen, daß die Grenze der praktischen Philosophie anfangt. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr zu, sondern sie fordert nur von der spekulativen Vernunft, daß diese die Uneinigkeit, darin sie sich
 457 in theoretischen Fragen selbst verwickelt, | zu Ende bringe, damit 5 praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der Rechtsanspruch aber, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens gründet sich auf das Bewußtsein 10 und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv-bestimmenden Ursachen, die insgesamt das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit, gehört. Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch 15 in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt, denkt, als wenn er sich wie ein Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt, und seine Kausalität, äußerer 20 Bestimmung nach, Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn, daß ein *Ding in der Erscheinung* (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe *als Ding* oder *Wesen an sich selbst* unabhängig ist, enthält 25 nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zweifache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig 30 im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).

3 ihr zu] A2; zu ihr A1 12 bestimmenden] *Korrektur von Hartenstein*
aus bestimmten; vgl. 452,34 19 ein] *Zusatz von Menzer mit Medicus*
 28 als] *Korrekturvorschlag Kraft/Schönecker: als eines*

- Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als notwendig denkt, die nur mit
- 5 Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Kausalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Prinzipien einer intelligiblen Welt, von der er wohl nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, von
- 10 Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe, imgleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, so daß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anrei-
- 15 zen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch tun können, sogar, daß er die erstere nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens,
- 20 Einfluß auf seine Maximen einräumte.

- Dadurch, daß die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein *denkt*, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich *hineinschauen*, *hineinempfinden* wollte. Jenes ist nur ein negativer Gedanke, in Ansehung der Sinnenwelt, die
- 25 der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze gibt, und nur in diesem einzigen Punkte positiv, daß jene Freiheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sei, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Prinzip der
- 30 Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes, gemäß sei. Würde sie aber noch ein *Objekt des Willens*, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen und maßte sich an, etwas
- 35 zu kennen, wovon sie nichts weiß. Der Begriff einer Verstandes-

welt ist also nur ein *Standpunkt*, den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, *um sich selbst als praktisch zu denken*, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußt- 5
 sein seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige, d. i. frei wirkende Ursache, abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei und macht den Begriff einer intelligiblen 10
 Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst) notwendig, aber ohne die mindeste Anmaßung, hier weiter als bloß ihrer *formalen* Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Gesetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäß 15
 zu denken; da hingegen alle Gesetze, die auf ein Objekt bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdenn würde die Vernunft alle ihre Grenze überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinge, *wie* reine Vernunft 20
 459 praktisch sein | könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, *wie Freiheit möglich sei*.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgendeiner möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße 25
 Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung, dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgendeiner Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals be- 30
 griffen oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Natur-

14 Gesetze] Menzer korrigiert zu Gesetz; Vorländer zu Gesetzes; vgl. 460,22/23

instinkten, zu bestimmen), bewußt zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig als *Verteidigung*, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge
 5 geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege als darin, daß, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen notwendig
 10 als Erscheinung betrachten mußten, und nun, da man von ihnen fordert, daß sie ihn als Intelligenz auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Kausalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in
 15 einem und demselben Subjekte im Widerspruche stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen, und, wie billig, eingestehen wollten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie
 20 mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu *erklären*, ist mit der Unmöglichkeit, ein *Interesse*¹ ausfindig und

¹ Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen
 25 bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. | Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft
 nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genügsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches
 30 Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur mittelst eines anderen Objekts des Begehrens oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjekts bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und, da Vernunft für sich allein
 weder Objekte des Willens noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes
 35 Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logi-

460

460 begreiflich zu | machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurteilung von einigen ausgegeben worden, 5 da es vielmehr als die *subjektive* Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergibt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört 10 freilich ein Vermögen der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloßer 15 Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Kausalität, von der, wie von aller Kausalität, wir gar nichts *a priori* bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältnis der 20 Ursache zur Wirkung, als zwischen zwei Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, sein soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die *All-* 25 *gemeinheit der Maxime als Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit, interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, *weil es interessiert* (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen 30 Vernunft von Sinnlichkeit, näm|lich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern daß es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist; *was aber zur*

sche Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals 35 unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

- Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sei, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Vor-
- 5 aussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum *praktischen Gebrauche* der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der *Gültigkeit dieses Imperativs*, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sei, läßt
- 10 sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die *Autonomie* desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine notwendige Folge.
- 15 Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Prinzip der Naturnotwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu geraten) ganz wohl *möglich* (wie die spekulative Philosophie zeigen kann), sondern auch sie praktisch, d. i. in der Idee allen seinen
- 20 willkürlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung *notwendig*. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgendwoher
- 25 sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das bloße *Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze* (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde), ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgendein Interesse nehmen
- 30 dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben, und ein Interesse, welches rein *moralisch* heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: *wie reine Vernunft praktisch sein könne*, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvernünftig, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen,
- 35 ist verloren.

Es ist eben dasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Willens möglich sei. Denn da ver-

462 lasse ich den philo|sophischen Erklärungsgrund und habe keinen
 anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligiblen Welt, die mir
 noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herumschwär-
 men; aber ob ich gleich davon eine *Idee* habe, die ihren guten
 Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste *Kenntnis* 5
 und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natür-
 lichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur
 ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt
 gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausge-
 schlossen habe, bloß um das Prinzip der Bewegursachen aus 10
 dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch, daß ich es
 begrenze und zeige, daß es nicht Alles in Allem in sich fasse, son-
 dern daß außer ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich
 nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt,
 bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntnis der Ob- 15
 jekte, mir nichts als die Form übrig, nämlich das praktische Ge-
 setz der Allgemeingültigkeit der Maximen, und, diesem gemäß,
 die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mög-
 liche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende, Ursache zu den-
 ken; die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn diese 20
 Idee einer intelligiblen Welt selbst die Triebfeder oder dasjenige
 sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; wel-
 ches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir
 nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachfor- 25
 schung, welche aber zu bestimmen auch schon darum von großer
 Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnen-
 welt, auf eine den Sitten schädliche Art, nach der obersten Be-
 wegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse
 herumsuche, andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie 30
 leeren Raum transzendenter Begriffe, unter dem Namen der
 intelligiblen Welt, kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der
 Stelle zu kommen und sich unter Hirngespinsten verliere. Übri-
 gens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen
 aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen (ob- 35
 gleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören,
 immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines ver-

- nünftigen Glaubens, wenngleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der *Zwecke an sich selbst* (vernünftiger Wesen), zu welchem wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn
- 5 wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig | verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem mo- 463
ralischen Gesetze in uns zu bewirken.

Schlußanmerkung

- Der spekulative Gebrauch der Vernunft, *in Ansehung der Natur*,
10 führt auf absolute Notwendigkeit irgendeiner obersten Ursache *der Welt*; der praktische Gebrauch der Vernunft, *in Absicht auf die Freiheit*, führt auch auf absolute Notwendigkeit, aber nur *der Gesetze der Handlungen* eines vernünftigen Wesens als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches *Prinzip* alles Gebrauchs un-
15 serer Vernunft, ihre Erkenntnis bis zum Bewußtsein ihrer *Notwendigkeit* zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es ist aber auch eine ebenso wesentliche *Einschränkung* eben derselben Vernunft, daß sie weder die *Notwendigkeit* dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was
20 geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine *Bedingung*, unter der es da ist, oder geschieht, oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung, die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingt-
25 Notwendige und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgendein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vor-
30 wurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Notwen-

digkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelt irgendeines zum Grunde gelegten Interesse, tun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freiheit, sein würde. Und so begreifen wir zwar nicht die 5 praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann. 10

ANMERKUNGEN DER HERAUSGEBER*

387,2: Mit der Rede von den ›Alten‹ bezieht sich Kant allgemein auf die antike (griechische und lateinische) Philosophie; vgl. 394,8, aber auch z. B. die häufigen Bemerkungen über die ›Alten‹ in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Für die von Kant erwähnte (stoische) Einteilung in Physik, Ethik und Logik vgl. z. B. Diogenes Laertios, *Leben der Philosophen* (VII, 39).

388,10: Zumindest der Begriff einer ›Metaphysik der Sitten‹ ist nicht neu. Kobusch (1993, S. 132 f.) verweist auf die mittelalterliche Lehre vom ›ens morale‹ sowie auf die Disziplin der ›Metaphysica moralis‹ innerhalb der Wolffschen Schule.

390,20: Mit der ›Propädeutik‹ und der ›allgemeinen sittlichen Weltweisheit‹ bezieht sich Kant auf Christian Wolffs (1679–1754) *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, die 1738–39 in zwei Bänden erschienen war. Kant selbst benutzt den Begriff ›Philosophia practica universalis‹ in der *Metaphysik der Sitten* als Untertitel des dritten Abschnittes der Einleitung in die Metaphysik der Sitten (»Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten«, AA 6,221 ff.).

391,16: Kants *Metaphysik der Sitten* wurde 1797–98 veröffentlicht; vgl. Einleitung S. VII ff.

393,25: Reich (1935, S. 27 ff.) vermutet für diesen inhaltlichen Kontext (393,25–394,12) wie auch für andere Stellen (395,4–396,37; 425,32–426,6; 436,8–437,4) einen direkten Bezug auf Ciceros *De officiis* (44 v. Chr.); vgl. zur Frage, wie sehr Kant durch Cicero und die ›alte‹ Philosophie im allgemeinen beeinflusst worden ist bes. auch Duncan (1957), Forschner (in: Höffe, O. [Hrsg.] 1989, 66–82), Förster (1992), Freudiger (1993), Hinske (in: Höffe, O. [Hrsg.] 1989, 131–147), Melches Gibert (1994) und Schönecker (1999); kritisch zu Reichs einflußreicher These Wimmer (1980, S. 183 f.). Zitate aus *De officiis* lassen sich in der GMS nicht nachweisen. – Von dieser Problematik zu unterscheiden ist die Frage, wie sehr Form und Aufbau

* Ein umfassender Sachkommentar wurde nicht angestrebt. Aufgenommen wurden nur Zitate, Personen und direkte historische Anspielungen.

der *Grundlegung* (als angebliche ›Antikritik‹) durch Kants Garve- bzw. Cicerolektüre direkt beeinflusst wurden (vgl. Einleitung).

395,33: Vgl. Platon, *Phaidon* (89 d–91 b); vgl. dazu und zum Kontext Forscher (in: Höffe, O. [Hrsg.] 1989, S. 76 ff.).

396,25: Der Begriff des ›höchsten Guts‹ ist in der Antike und dann wieder in der Neuzeit ein wichtiger Begriff der Ethik. Kant hat sich in seinen moralphilosophischen Vorlesungen wiederholt mit der antiken Diskussion dieses Begriffs beschäftigt und ihm in seiner Lehre vom höchsten Gut eine neue Bedeutung gegeben (vgl. auch die Hinweise Kants in der *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5,108 ff.); zum Thema vgl. Forscher (in: Höffe, O. [Hrsg.] 1989).

404,4: Sokrates (470–399 v.Chr.). Zur Anspielung auf Sokrates ›Methode‹ (z. B. *Apologie* 20 c–24 b) vgl. auch die *Metaphysik der Sitten*, in der ausdrücklich von der ›dialogischen (Sokratischen) Methode‹ die Rede ist (AA 6,411); vgl. auch AA 6,376 und AA 9, 149 f.

407,25: Dichten und Trachten: laut dem Grimmschen Wörterbuch bedeutet ›dichten‹ soviel wie: etwas schaffen, erdenken, man tihtet wísheit, lère, reht, eine höhzt, einen hof; ›trachten‹ bedeutet soviel wie: überlegen, streben; Vgl. z. B. den Gebrauch in Luthers Bibelübersetzung in 1 Mos. 6,5.

408,8: Vgl. *Metaphysik der Sitten* (AA 6,470): »Freundschaft in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanschreiber; wogegen Aristoteles sagt: Meine lieben Freunde, es gibt keinen Freund!«; vgl. auch AA 7,152 und AA 11,319. Das Aristoteles zugesprochene Zitat geht zurück auf Diogenes Laertios, *Leben der Philosophen* (V 1,21).

408,33: Kant hat das Jesus (dem ›Heiligen des Evangelii‹) zugesprochene Zitat (Lk 18,19) durch die Klammerzusätze verändert; vgl. auch Mt 19,17 und Mk 10,18. Zum ›Heiligen des Evangelii‹ vgl. auch die *Reflexion* 7060.

409,17: Als ›Popularphilosophie‹ bezeichnet man (u. a.) eine philosophische Richtung der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts mit Zentren in Göttingen und Berlin, deren Vertretern schon früh Eklektizismus und Oberflächlichkeit vorgeworfen wurden. Zu ihren bekanntesten Vertretern gehörten J. J. Engel, J. G. H. Feder, Ch. Garve, Ch. Meiners, M. Mendelssohn, F. Nicolai. Die Frage nach der Möglichkeit einer populären Philosophie hat Kant mehrmals beschäftigt; vgl. z. B. *Kritik der reinen Vernunft* (B20 f.), *Prolegomena* (AA 4,261 f.), *Jäsche-Logik* (AA 9,19 f. und 148), *Metaphysik der Sit-*

ten (AA 6,206); innerhalb der GMS vgl. auch 391,34–392,2. – Zum Themenkomplex vgl. den entsprechenden Eintrag im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Spalte 1093 ff. und die dort angegebene Literatur sowie den Aufsatz von Petrus (1994).

411,24: Johann Georg Sulzer (1720–1779), Philosoph und Pädagoge, der durch seine *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771–74) besonders als Kunsttheoretiker hervorgetreten ist; auch hat er Hume ins Deutsche übersetzt. Auch in der KrV wird Sulzer als Beispiel für »vortreffliche und nachdenkende Männer« (A741/B769) genannt. Der von Kant erwähnte Brief ist laut AA 13,51 vermutlich der Brief Sulzers an Kant vom 8. Dezember 1770 (AA 10,111 ff.). Zum möglichen Einfluß von Sulzer auf die Entstehungsgeschichte der GMS vgl. Klemme (2011).

416,19: Hinske (in: Höffe, O. [Hrsg.] 1989, S. 140 ff.) vermutet, daß Kant bei seiner Lehre von den »Ratschlägen der Klugheit« durch Xenophons *Erinnerungen an Sokrates* (370/60 v. Chr.) beeinflusst worden ist, einem im 18. Jahrhundert beliebten Werk.

421,36: Mit dem »in Schulen angenommenen Wortgebrauch« spielt Kant besonders auf die Naturrechtsphilosophen H. Grotius, S. Pufendorf, Chr. Thomasius und J. G. Sulzer an, für die vollkommene Pflichten äußerlich erzwingbare Handlungen sind; vgl. auch den entsprechenden Eintrag in dem zu Kants Zeiten populären *Philosophischen Lexikon* von Johann Georg Walch (Leipzig ⁴1775, Bd. II, Spalte 385); zum Themenkomplex vgl. Wolfgang Kersting: *Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts*, in: *Studia Leibnitiana* 14 (1982), 184–220. – Zu Kants Einteilung der Pflichten vgl. die *Metaphysik der Sitten* (AA 6,240; 391–398; 413; 417–468).

426,17: Juno, römische Göttin (griechisch: Hera), personifiziert jugendliche Kraft; Göttin des Mondes, der Menstruation und Entbindung sowie der Hochzeit und Ehe. In der griechischen Mythologie will Ixion die Liebe Heras gewinnen. Deren Ehemann Zeus erfährt von seiner Absicht und formt eine Wolke, die Hera ähnelt. Mit ihr zeugt Ixion Zentaurus, den Vorfahren der Zentauren; sie sind halb Pferd, halb Mensch (vielleicht spielt Kant darauf mit dem »zusammengeflickten Bastard« an, 426,19). Vgl. Pindar, *Pythian Ode* 2, ll. 21–50.

430,30: quod tibi non vis fieri usw.; was Du nicht willst, das Dir geschehe, das usw.; vgl. Mt 7,12 und Lk 6,31. Belege für diese sogenannte »Goldene Regel« findet man in vielen Kulturen und Religionen; vgl. die zusammenfassenden Ausführungen und Verweise bei

Wimmer (1980, S. 254 ff.) sowie bei Jeffrey Wattles: *The Golden Rule*, New York/Oxford, 1996.

433,16: Im Zusammenhang mit der Idee der ›intelligiblen Welt‹ verweist Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (A812/B840) auf Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und dessen Begriff eines ›Reichs der Gnaden‹, auf den Kant mit seinem Begriff vom ›Reich der Zwecke‹ offenkundig anspielt; vgl. *Metaphysische Abhandlung* (1686), § 36; *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und der Gnade* (1714), § 15; *Monadologie* (1714), §§ 85–90. Reich (1935, S. 44 ff.) sieht hier wieder einen Bezug auf *De officiis*.

434,31: Quelle für diesen Unterschied ist die stoische Unterscheidung zwischen pretium und dignitas; vgl. z. B. Seneca *Epistulae morales ad Lucilium* (71,33).

442,36: Francis Hutcheson (1694–1746), Hauptvertreter der Theorie vom ›moral sense‹. Sein *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) wurde 1762 von Johann Heinrich Merck ins Deutsche übertragen, der *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* und die *Illustrations on the Moral sense* (1728) bereits zwei Jahre vorher (1760), ebenfalls von Merck. Sowohl Shaftesbury als auch Hutcheson fanden im 18. Jhd. in Deutschland großes Interesse. Kant war mit der Theorie des ›moral sense‹ vertraut und durch sie beeinflusst. – Zu den historischen Bezügen von Kants Einteilung verschiedener Ethiktypen vgl. auch die *Kritik der praktischen Vernunft* (AA 5,40) und *Moral Mrongovius II* (AA 29, bes. 620–630).

BIBLIOGRAPHIE

Die Bibliographie enthält diejenige Literatur zu Kants Ethik, die sich in besonderer Weise auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bezieht. Es versteht sich, daß dabei pragmatisch ausgesucht werden mußte; eine echte Trennung zwischen Beiträgen, die sich allgemein auf Kants Ethik, und solchen, die sich »in besonderer Weise« auf die *Grundlegung* beziehen, ist in sehr vielen Fällen nicht möglich. Vollständigkeit wurde nicht angestrebt. Für bibliographische Angaben vgl. umfassend die Arbeiten von Margit Ruffing: *Kant-Bibliographie 1896–1944* sowie *Kant-Bibliographie 1945–1990*. Fortlaufende bibliographische Informationen findet man außerdem bei der Kant-Forschungsstelle in Mainz.

- Albrecht, Michael (1994): »Kants Maximenethik und ihre Begründung«. In: *Kant-Studien* 85. Berlin / New York, 129–146.
- Allison, Henry E. (1990): *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge.
- (1996): »On the Presumed Gap in the Derivation of the Categorical Imperative«. In: Ders.: *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge, 143–154.
 - (2011): *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Oxford.
- Alquié, Ferdinand (1985): *Présentation des Fondements de la Métaphysique de Mœurs*. Tome II. Paris.
- Altmann, Sílvia (o.J.): »Rational foundation of freedom in Kant's *Groundwork*«. In: *Que é o homem?* 198, 649–661.
- Ameriks, Karl (2003): »Kant's Deduction of Freedom and Morality«. In: Ders.: *Interpreting Kant's ›Critiques‹*. Oxford, 161–92.
- (?2000): *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford.
- Aune, Bruce (1979): *Kant's Theory of Morals*. Princeton.
- Bailey, Tom (2011): »Analysing the Good Will: Kant's Argument in the First Section of the *Groundwork*«. In: *British Journal for the History of Philosophy* 18 (4):635–662.

- Baker, Judith (1988): »Counting Categorical Imperatives«. In: *Kant-Studien* 79. Berlin / New York, 389–406.
- Baron, Marcia (1995): *Kantian Ethics almost without Apology*. Ithaca.
- Baumanns, Peter (1982): »Kants kategorischer Imperativ und das Problem der inhaltlichen Pflichtbestimmung«. In: Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag*. 2. Teilband. Wien, 165–179.
- Bittner, Rüdiger (1974): »Maximen«. In: Gerhard Funke (Hrsg.): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin / New York, 485–498.
- (1980): »Hypothetische Imperative«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34. Frankfurt a. M., 210–226.
- (2000): »Wer frei ist, ist gebunden: Kants Argument aus dem dritten Abschnitt der Grundlegungsschrift«. In: *Philosophiegeschichte und logische Analyse / Logical Analysis and History of Philosophy*. Bd. 3 (*Philosophie der Neuzeit / From Descartes to Kant*). Paderborn, 209–221.
- Brandt, Reinhard (1988): »Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«. In: Hariolf Oberer / Gerhard Seel (Hrsg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg, 169–191.
- Brinkmann, Walter (2003): *Praktische Notwendigkeit. Eine Formalisierung von Kants Kategorischem Imperativ*. Paderborn.
- Burri, Alex / Freudiger, Jürg (1990): »Zur Analytizität hypothetischer Imperative«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44. Frankfurt a. M., 98–105.
- Callanan, John (2013): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh.
- Cicovacki, Predrag (2001): »Zwischen gutem Willen und Kategorischem Imperativ«. In: Hans-Ulrich Baumgarten / Carsten Held (Hrsg.): *Systematische Ethik mit Kant*. Freiburg / München, 330–354.
- Dalbosco, Cláudio Almir (2008): »«Círculo vicioso» e idealismo transcendental na *Grundlegung*«. In: *Studia Kantiana* 6/7, 207–235.
- Dean, Richard (2009): »The Formula of Humanity as End in Itself«. In: Thomas E. Hill (Hrsg.): *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Malden, 83–101.

- Delfosse, Heinrich P. (2000): *Stellenindex und Konkordanz zur »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«* (Kant-Index Band 15). Stuttgart / Bad Canstatt.
- Duncan, Alistair R. C. (1957): *Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals*. London / New York.
- Esteves, Julio (2003): »A Dedução do imperativo categórico na Fundamentação III«. In: *Studia Kantiana* 5, 79–104.
- (2012): »The Noncircular Deduction of the Categorical Imperative in *Groundwork* III«. In: Frederick Rauscher / Daniel Omar Perez (Hrsg.): *Kant in Brazil*. Rochester, 155–172.
- Freudiger, Jürg (1993): *Kants Begründung der praktischen Philosophie. Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bern / Stuttgart / Wien.
- Galvin, Richard (2009): »The Universal Law Formulas«. In: Thomas E. Hill (Hrsg.): *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Malden, 52–82.
- Grenberg, Jeanine M. (2009): »The Phenomenological Failure of *Groundwork* III«. In: *Inquiry* 52. Basingstoke, New York, 335–356.
- Guyer, Paul (2002): »The Derivation of the Categorical Imperative: Kant's Correction for a Fatal Flaw«. In: *Harvard Review of Philosophy* 10, 64–80.
- (2007): *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Reader's Guide*. London / New York.
- (Hrsg.) (1998): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*. Totowa.
- Henrich, Dieter (1975): »Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«. In: Alexander Schwan (Hrsg.): *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*. Darmstadt, 55–112.
- Herman, Barbara (1993): *The Practice of Moral Judgement*. Cambridge.
- Hill Jr., Thomas E. (1992): *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca.
- Hill Jr., Thomas E. / Zweig, Arnulf (2002): »Editors' Introduction: Some Main Themes of the *Groundwork*; Analysis of Arguments«.

- In: Immanuel Kant (1785): *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, translated by Arnulf Zweig and edited by Thomas E. Hill Jr. and Arnulf Zweig. Oxford, 19–108 und 109–177.
- Hinske, Norbert (2012): »Ein unbeachtet gebliebener Kommentar zu Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* aus dem Jahre 1784«. In: Steffen Dietzsch / Udo Tietz (Hrsg.): *Transzendentalphilosophie und die Kultur der Gegenwart*. Leipzig, 107–112.
- Höffe, Ottfried (Hrsg.) (2010): *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt a. M.
- Högemann, Brigitte (1980): *Die Idee der Freiheit und das Subjekt. Eine Untersuchung von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Meisenheim am Glan – Königstein/Ts.
- Holtman, Sarah (2009): »Autonomy and the Kingdom of Ends«. In: Thomas E. Hill (Hrsg.): *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Malden, 102–117.
- Horn, Christoph / Mieth, Corinna / Scarano, Nico (2007): *Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar von Ch. Horn, C. Mieth und N. Scarano*. Berlin.
- Horn, Christoph / Schönecker, Dieter (Hrsg.) (2006): *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin.
- Huber, Herbert (2010): »Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«. In: Ders. (Hrsg.): *Klassische Werke zur philosophischen Ethik. Ein Studienbuch für Philosophie- und Ethiklehrer*. Freiburg, 171–199.
- Ikeda, Hitoshi (2014): »Die Deduktion des Begriffs der Freiheit im dritten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Nihon Kant Kenkyu* 15, 177–191.
- Johnson, Robert (2009): »Good Will and the Moral Worth of Acting from Duty«. In: Thomas E. Hill (Hrsg.): *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*. Malden, 19–51.
- Kaplan, Shawn D. (2008): »Bringing the Moral Law Closer to Intuition and Feeling: An Interpretive Framework for Kant's *Groundwork* II«. In: Valerio Rohden / Ricardo R. Terra / Guido A. de Almeida / Margit Ruffing (Hrsg.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Bd. 3. Berlin / New York, 161–171.
- Kaulbach, Friedrich (1988): *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Interpretation und Kommentar*. Darmstadt.
- Kerstein, Samuel J. (2002): *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*. Cambridge.

- Kim, Halla (2002): »Has Kant committed the Fallacy of Circularity in Foundations III?«. In: *Journal of Philosophical Research* Volume 27, 64–81.
- Kirchmann, Julius Hermann v. (1874): *Erläuterungen zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Leipzig.
- Klemme, Heiner F. (2011): »Johann Georg Sulzers ›vermischte Sittenlehre‹. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.« In: Frank Grunert / Gideon Stiening (Hrsg.): *Johann Georg Sulzer (1720–1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Berlin, 309–322.
- (2014): »Gehören hypothetische Imperative zur praktischen Philosophie? Wille und praktische Vernunft in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der ›Ersten Einleitung‹ in die *Kritik der Urteilskraft*.« In: *il cannocchiale* 39 (1), 209–231.
- (2014): »Moralized nature, naturalized autonomy: Kant's way of bridging the gap in the third *Critique* (and in the *Groundwork*).« In: Oliver Sensen (Hrsg.): *Kant on Moral Autonomy*. Cambridge, 193–211.
- (2015): »›die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst.‹ Überlegungen zu Oliver Sensens Interpretation der Menschheitsformel in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.« In: *Kant-Studien* 106. Berlin / New York, 88–96.
- Köhl, Harald (1990): *Kants Gesinnungsethik*. Berlin / New York.
- Korsgaard, Christine M. (1996): *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge.
- (1998): *Einleitung zu: Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor. Cambridge.
- Kupperman, Joel J. (2002): »A Messy Derivation of the Categorical Imperative«. In: *Philosophy* 77, 484–502.
- Liddell, Brendan E. A. (1970): *Kant on the Foundation of Morality. A Modern Version of the Grundlegung*. Translated with Commentary. Bloomington, London.
- Ludwig, Bernd (2008): »Was wird in Kants *Grundlegung* eigentlich deduziert? Über einen Grund der vermeintlichen Dunkelheit des ›Dritten Abschnitts‹.« In: B. Sharon Byrd / Joachim Hruschka / Jan C. Joerden: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 16. Berlin, 431–463.

- Matsumoto, Dairi (2011): »Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie« in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Nihon Kant Kenkyu* 13, 181–195.
- McCarthy, Michael H. (1976): »Analytic Method and Analytic Propositions in Kant's *Groundwork*«. In: *Dialogue* 15. Los Angeles, 565–582.
- (1979): »Kant's Application of the Analytic/Synthetic Distinction to Imperatives«. In: *Dialogue* (Canada) 18, 373–391.
 - (1979): »Paton's Suggestion that Kant's Principle of Autonomy might be Analytic«. In: *Kant-Studien* 70. Berlin / New York, 206–224.
 - (1982): »Kant's Rejection of the Argument of *Groundwork* III«. In: *Kant-Studien* 73. Berlin / New York, 169–190.
 - (1984): »Kant's *Groundwork* Justification of Freedom«. In: *Dialogue* (Canada) 23, 457–473.
 - (1985): »The Objection of Circularity in *Groundwork* III«. In: *Kant-Studien* 76. Berlin / New York, 28–42.
- Melches Gibert, Carlos (1994): *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros De Officiis auf Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Regensburg.
- Melnick, Arthur (2002): »Kant's Formulations of the Categorical Imperative«. In: *Kant-Studien* 93. Berlin / New York, 291–308.
- Nell (O'Neill), Onora (1975): *Acting on Principle*. New York.
- O'Neill, Onora (1989): *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge.
- Onof, Christian (2009): »Reconstructing the Grounding of Kant's Ethics«. *Kant-Studien* 100. Berlin / New York, 496–517.
- Pasternack, Lawrence (Hrsg.) (2002): *Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysics of Morals*. London / New York.
- Paton, Henry James (1958): »The Aim and Structure of Kant's *Grundlegung*«. In: *The Philosophical Quarterly* 8. Oxford, 112–130.
- (1962): *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Berlin.
- Pistorius, Hermann Andreas (2007): »Rezension der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«. In: Bernward Gesang (Hrsg.): *Kants vergessener Rezensent. Die Kritik der theoretischen und praktischen Philosophie Kants in fünf frühen Rezensionen von Hermann Andreas Pistorius*. Hamburg, 26–38.

- Porcheddu, Rocco (2009): »Zweck an sich selbst und Subjektivität. Ein Versuch zu Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«. In: Christoph Asmuth (Hrsg.): *Kant und Fichte. Fichte und Kant*. Amsterdam / New York, 177–188.
- Puls, Heiko (2011): »Freiheit als Unabhängigkeit von bloß subjektiv bestimmten Ursachen. Kants Auflösung des Zirkelverdachts im dritten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 65. Frankfurt a. M., 534–562
- (Hrsg.) (2014): *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III. Deduktion oder Faktum?*. Berlin / Boston.
 - (2016): »Das Gefühl der Achtung in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* – Kommentatorische Interpretation und Vergleich«. In: *Con-textos Kantianos*, Num. 3.
 - (2016): *Sittliches Bewusstsein und kategorischer Imperativ in Kants Grundlegung. Ein Kommentar zum dritten Abschnitt*. Berlin / Boston.
- Quarfood, Marcel (2001): »Kant's Practical Deduction of Moral Obligation in *Groundwork* III«. In: Volker Gerhardt / Rolf-Peter Horstmann / Ralph Schumacher (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung*. Bd. 3. Berlin / New York, 72–79.
- Rawls, John (2000): *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman. Cambridge / London.
- Römer, Inga (2014): »Die Formeln des kategorischen Imperativs in der Grundlegung – Eine Kritik der Interpretation von Klaus Reich und Julius Ebbinghaus«. In: Mario Egger (Hrsg.): *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*. Berlin / Boston, 191–209.
- Ross, Sir William David (1954): *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford.
- Schneewind, Jerome B. (2009): »Why Study Kant's *Groundwork*?«. In: Ders.: *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford, 239–247.
- Schönecker, Dieter (1997): »Die ›Art von Zirkel‹ im dritten Abschnitt der *Grundlegung*«. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 22. Stuttgart, 189–202.
- (1999): *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*. Freiburg / München.

- (2001): »What is the ›First Proposition‹ Regarding Duty in Kant's *Grundlegung*?«. In: Volker Gerhardt / Rolf-Peter Horstmann / Ralph Schumacher (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung*. Bd. 3. Berlin, 89–95
- (2009): »The Transition from Common Rational Moral Knowledge to Philosophical Rational Moral Knowledge in the *Groundwork*«. In: Karl Ameriks / Otfried Höffe (Hrsg.): *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge, 93–122.
- (2011): »Kants *Grundlegung* über den bösen Willen. Eine kommentarische Interpretation von *GMS* 457.25–458.5«. In: *Studi Kantiani* XXIV, 73–92.
- (2012): »Once Again: What is the ›First Proposition‹ in Kant's *Groundwork*? Some Refinements, a New Proposal, and a Reply to Henry Allison«. In: *Kantian Review* 17 (2). Cambridge, 281–296.
- (2013): »A free will and a will under moral laws are the same: Kant's concept of autonomy and his thesis of analyticity in *Groundwork* III«. In: Oliver Sensen (Hrsg.): *Kant on Moral Autonomy*. Cambridge, 225–245.
- (Hrsg.) (2015): *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretationen*. Münster.
- Schönecker, Dieter / Wood, Allen W. (2015): *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Harvard.
- Schossberger, Cynthia (2008): »The Kingdom of Ends and the Fourth Example in the *Groundwork* II«. In: Valerio Rohden / Ricardo R. Terra / Guido A. de Almeida / Margit Ruffing (Hrsg.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Bd. 3. Berlin / New York, 369–377.
- Scott, J. W. (1924): *Kant on the Moral Life. An Exposition of Kant's Grundlegung*. London.
- Sedgwick, Sally (2008): *Kant's Groundwork of Metaphysics of Morals. An Introduction*. Cambridge.
- Sensen, Oliver (2009): »Dignity and the formula of humanity«. In: Jens Timmermann (Hrsg.): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Cambridge, 102–118.
- (2009): »Kant's Conception of Human Dignity«. In: *Kant-Studien* 100. Berlin / New York, 309–331.
- (2011): *Kant on Human Dignity*. Berlin.

- Siep, Ludwig (2009): »What is the Purpose of a Metaphysics of Morals? Some Observations on the Preface to the *Groundwork of the Metaphysic Morals*«. In: Karl Ameriks / Otfried Höffe (Hrsg.): *Kant's Moral and Legal Philosophy*. Cambridge, 77–92.
- Staeger, Roswitha (2002): »Hypothetische Imperative«. In: *Kant-Studien* 93. Berlin / New York, 42–56.
- Stattler, Benedikt (1788): *Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. München, wiederabgedruckt in: *Aetas Kantiana*. Brüssel.
- Steigleder, Klaus (2002): *Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft*. Stuttgart / Weimar.
- Stern, Robert (2013): »Kant, Moral Obligation, and the Holy Will«. In: Mark Timmons / Sorin Baiasu (Hrsg.): *Kant on Practical Justification: Interpretative Essays*. Oxford, 125–52.
- Sullivan, Roger J. (1989): *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge.
- (1994): *An Introduction to Kant's Ethics*. Cambridge.
- Tenenbaum, Sergio (2012): »The Idea of Freedom and Moral Cognition in *Groundwork* III«. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXXIV (3), 555–589.
- Timmermann, Jens (2007): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Cambridge.
- (2015): »Mrongovius II: a supplement to the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*«. In: Lara Denis / Oliver Sensen (Hrsg.): *Kant's Lectures on Ethics. A Critical Guide*. Cambridge, 68–83.
- (Hrsg.) (2004): *Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Jens Timmermann. Göttingen.
- (Hrsg.) (2009): *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Cambridge.
- Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.
- Van Erp, Herman (2007): »Mogelijkheid en geldigheid van de categorische imperatief. Kants bewijsvoering in de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 69, 299–324.
- Velleman, J. David (2012): »Reading Kant's *Groundwork*«. In: George Sher (Hrsg.): *Ethics: Essential Readings in Moral Theory*. New York / London, 344–359.
- Wenzel, Uwe Justus (1992): *Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie*. Berlin.

- Wilde, Leo Henri (1975): *Hypothetische und kategorische Imperative. Eine Interpretation zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bonn.
- Willaschek, Marcus (1992): *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart / Weimar.
- Wimmer, Reiner (1980): *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*. Frankfurt a. M.
- Wines, Ryan H. (2013): »The Importance of the Third Proposition in Groundwork I's Analysis of Duty«. In: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses Pisa 2010. Bd. 1–5*, hier: Bd. 3. Berlin / Boston, 745–756.
- Wolff, Robert P. (1973): *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*. New York.
- (Hrsg.) (1969): *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Translated by Lewis White Beck, with Critical Essays Edited by Robert Paul Wolff. New York.
- Wood, Allen W. (1999): *Kant's Ethical Thought*. Cambridge.
- Wyrwich, Thomas (2011): *Moralische Selbst- und Welterkenntnis. Die Deduktion des kategorischen Imperativs in der Kantischen Philosophie*. Würzburg.

REGISTER*

- Ableitung – a priori aus
 Vernunft 406, 410, 411, 412,
 425; vgl. 420, – der Pflichten
 aus dem kategorischen
 Imperativ 421, 423, – sittlicher
 Gesetze von Gottes Willen
 443, – der Sittlichkeit aus
 Freiheit 447
- Absicht 393 f., 397, 399 f., 402,
 414 ff., 420, 423, 429, 454,
 – der Natur 394 ff., – mögliche
 vs. wirkliche ~ 414, – prakti-
 sche vs. theoretische ~ 448,
 455 f.
- Achtung 390, **400 f.**, 403, 407 f.,
 424, 426, 428, 435 f., 439 f.
- Affektion 387, 389, 424, 449,
 451 f., 454, 457, 460
- Affektionspreis 435
- Allgemeinheit – des Gesetzes
 (der Maxime, der Handlung)
 402 f., 416, 421 ff., 426 f.,
 429 f., 434, 436 ff., 440, 444,
 447, 449, 458, 460 ff., s. *Form*,
 – der Wille als allgemein
 gesetzgebend s. *Wille*
- Allheit s. *Zweck*
- Allwissenheit 418
- Alten, die 387, 394
- Amputation 429
- Analogie 436 ff., 459
- analytisch – Methode 392, 445;
 vgl. 436, – Satz 417 ff.,
 s. *Zergliederung*
- Angenehme, das 413
 (im Unterschied zum Guten);
 vgl. 401, 443, 450
- Anrathungen 418
- Anschauung 436, 443, 452, 454
- Anthropologie 388 f., 410, 412
- Antrieb 402, 407, 434, 444, 448,
 454, 457
- Arbeitsteilung 388
- Arzt 415
- Ausnahme vom Gesetz 408,
 424 f.
- Autonomie 401, 427 (Selbst-
 bestimmung), **431 ff.**, 436,
 439, **440** (Prinzip der Auto-
 nomie), 444 f., **446 ff.**, 449 f.,
 452 ff., 458, 461
- Bedürfnis 396, 399, 405, **413**,
 418, 428, 434, 439
- Begehrungsvermögen 395,
 399 f., 427, 459

* Seitenzahlen wichtiger Stellen sind fett markiert; Verweise auf Stellen wurden auch dann aufgenommen, wenn das Eintragswort nicht selbst erscheint, ebenso Einträge ohne systematische Bedeutung für die GMS, wenn sie für die Ethik insgesamt oder als Arbeitshilfe wichtig sind. Zugleich wird eine semantische Suche in begrenztem Umfang unterstützt.

- Begierde 418, **427**, 453 f., 457, 461
 Beharrlichkeit im Vorsatze 393
 Beispiele – Person als ~ des Gesetzes 401; vgl. 454, – keine ~ für Handlungen aus Pflicht **406 ff.**, 419, – Sittlichkeit nicht aus ~ entlehnen 408, 412, – für Pflichten 421 ff., 429 ff., – keine ~ für Freiheit 459, s. *Erfahrung*
 Bestimmungsgrund 401; vgl. 412 f.
 Beurteilung – von Beispielen 408, – gemeine sittliche ~ vs. philosophische ~ 412; vgl. 402, – Kanon der moralischen ~ 424, – der Maximen 426; vgl. 433, – Methode der sittlichen ~ 436, – moralisches Gefühl kein Richtmaß der sittlichen ~ 460, – praktische ~ der gemeinen Menschenvernunft 402, **403 ff.**
 Beurteilungsvermögen, praktisches 404, 412, s. *Beurteilung*
 Bewegungsgrund 389 ff., 398, 401, 403, 407, **427**, 434, 450
 Bewegursache 411, 420, 426, 442, **458**, 462
 Beweis – des moralischen Gesetzes 392, 424 f., 445, 449, – der Freiheit 448, 451, 454 f.
 Böse 393 f., 402, 404, 411, 419, 437, 442, 454 f.; vgl. 457 f.
 Charakter 393, – sein Wert 398
 Deduktion 447, 454, 463
 Denken 387, 390, – vs. Fühlen 442, 458
 Denkungsart 423, 426, 435
 Dialektik 391, 405, 455
 Diät 418
 Ding an sich 451 f., 457 f., 459
 Dritte, das 447, s. *Imperativ*, *kategorischer*
 Ehre 393, 398, 441, 443
 Eigendünkel 407
 Eigentum 430
 Einbildungskraft 418, 435
 Einheit s. *Wille*
 Empfindung 399, **413**, 421 f., 427, 451 (innere ~), 457, 460
 empirisch – vs. rein **387 ff.**, 408 ff., 412, 418 f., **426 f.**, 441 f., 450 ff., 462
 Entschlossenheit 393
 Erbitung eines Prinzips 453
 Erfahrung – allg. 387 ff., 391, – in der Moralphilosophie **387 ff.**, **406 ff.**, 412, 418 ff., **426 f.**, 431, 441 ff., – der Freiheit 431, 448 f., **455**, 458 f., s. *Beispiele*
 Erfahrungsbegriff 406, 455, s. *Erfahrung*
 Erhabenheit 425 f., 434, 439 f., 442
 Erklärung – eines Begriffs 420, 431, 443, 446, 450, – durch Erfahrung 458 ff.
 Erscheinung 408, **451**, 453, 457 ff., 461
 Ethik 387 f., s. *Philosophie*

- Fatalismus 456
 Fleiß 435
 Form – vs. Materie s. *Imperativ*,
kategorischer, – des Verstan-
 des 387, – der Natur 421,
 436 f., – der Allgemeinheit
 431, 436, 458, 462, – des
 Willens 436, 444, – und Ver-
 standesbegriffe 454, – einer
 reinen praktischen Vernunft
 461, s. *Allgemeinheit*
 formal – Vernunftkenntnis
 387, – Philosophie (Logik)
 387 f., – vs. material 427,
 – Prinzip 438, – Bedingung
 der intelligiblen Welt 458,
 – Autonomie als ~ Bedingung
 der Willensbestimmung 461
 Formel s. *Imperativ*, *kategori-
 scher*
 formell – das sittliche Prinzip
 a priori 400, – Prinzip des
 Wollens 400
 Freiheit 387, 430, 431, 434 f.,
446 ff., – kein Erfahrungsbe-
 griff 431, 448 f., 455, 459,
 – und Autonomie 446, 450,
 452, 458, 461, – Unabhängig-
 keit von Naturursachen 446,
 452, 455, 457, 459, – ihr nega-
 tiver und positiver Begriff
 446 f., 458, – die Idee der ~
 448, 454 f., 459, – im Wider-
 spruch zur Natur 446, 455 ff.,
 459, 461, 463, – ihre Mög-
 lichkeit nicht erkennbar (er-
 klärbar) 456, **459 ff.**, s. *Natur*
 fremd – Interesse 433, 441,
 – Antrieb 444, – bestimmende
 Ursachen 446, – Einfluß 448,
 s. *Heteronomie*
 Freundschaft 408
 Furcht 398, 401, 440
 Gebot 389, 400, 405, 407, **413**,
 416, 418 (*praeceptum*), 420,
 425, 433
 Gebrauch – der Vernunft s.
Vernunftkenntnis,
Vernunftgebrauch
 Gefühl **401**, 425, 434 f., – kein
 Maßstab des Guten 442,
 – moralisches 410, **442**, 460;
 vgl. 411, – der Lust und Un-
 lust 427; vgl. 460, – für das
 Prinzip der Sittlichkeit 436,
 – physisch vs. moralisch 442,
 – und Urteilskraft 450 f.
 Gemeingültigkeit – des
 Prinzips 424, s. *Allgemeinheit*
 Gemüt 393, 398, 411
 Genuß 395, 399, **423**
 Gerichtshof der reinen
 Vernunft 443; vgl. 457
 (Rechtsanspruch)
 Gescheitheit 416
 Geschichte 417
 Geschicklichkeit **415 ff.**, 435
 Geschmack **434 f.**, 444; vgl. 427,
 435
 Gesetz – sittliches (moralisches,
 praktisches) 389 ff., **400**,
 401 ff., 407, 408 (apodiktisch),
 409 f., 412, 414, allgemeiner
 Begriff 412 f., **427 f.**, – seine
 Notwendigkeit 389, 416, 442,
 444, – Vorstellung des ~ 401 f.,
 407, 410, **412 ff.**, 427 f., – als

- Gegenstand der Achtung 400 f., 439, – seine Anschaulichkeit 436 f., – seine Form 454, – der Gegenstände 387, – der Natur 387, – des Denkens 387, – als Gebot der Sittlichkeit 416, – Grund seiner Verbindlichkeit 389, – seine Reinigkeit 390, – des Guten 414, – aus reiner Vernunft 411, – im Unterschied zum Prinzip 420, – zu denken vs. zu wollen 421 ff., – Unterwerfung unter das ~ 431 ff., 436, 438, 440, 449, 454, – seine Allgemeinheit s. *Allgemeinheit*, – der Natur s. *Naturgesetz*
- Gesetzgebung 403, 406, 425, 431 ff., 438 ff., 449 f., 453, 458, 461
- Gesetzmäßigkeit 390, 402, s. *Allgemeinheit*
- Gesinnung 406, 412, 416, 435
- Gesundheit 393, 399, 418
- Gewissen 404, 422
- Gewißheit 407, 418 f.
- Giftmischer 415
- Glaube s. *Verstandeswelt*
- Glied 433 ff., 438 f., 453 ff., 462
- Glückseligkeit 393, 395 f., 399, 401, 405, 410, 415 ff., 438 f., 441 ff., 453, – kein Grundsatz der ~ 399, 418, – Würdigkeit zur ~ 393, 450, – kein Ideal der Vernunft 418, – des anderen 430, 441
- Glücksgaben 393
- Gott 396 (Weltregierung), 408, 410 (Gottesfurcht), 413 f. (göttlicher Wille), 442 f. (seine Vollkommenheit); vgl. 462 f. (oberste Bewegursache), s. *Oberhaupt*
- Grübler 388
- Grundlegung 391 f.
- Grundsatz – praktischer 390, 405, 409, 426, 429, 433, 435, 437, 449, – eines guten Willens 394, – der Ehrlichkeit 397, – der Handlung 399, – der Sittlichkeit 409
- Gültigkeit – des kategorischen Imperativs 405, 408, 424 f., 432 f., 448 f., 461 (vgl. 454), – des Willens 437, – der Zwecke 433
- gut – praktisch gut (allg.) 412 ff., – moralisch gut 390, 403 f., 414, – an sich ~ 394, 396, 403, 414, 443, – ohne Einschränkung 393 f., 402, – eingeschränkt gut 393 f., – im Sinne hypothetischer Imperative 414
- Gut, höchstes 396, 408 f. (Gott); vgl. 412
- Gute, das sittlich 401, 407, 411, 414
- Handlung – ihr allg. Begriff 412 ff., 427 f., – ihr Wert 397 ff., 401, 406, 411, 449, – pflichtwidrige 397, 404, 422, – pflichtmäßige 397 ff., 402, 404, 406, 412, – aus Pflicht 397 ff., 402, 406, 414, – deren allgemeine Gesetzmäßigkeit 402, – Begriff der ~ an sich

- selbst 402, – erlaubt vs. unerlaubt 439
- Hang 399, 405, 423, 425, 435
- Heiliger – des Evangelii [Jesus] 408, – Wille 414, 439; vgl. 435
- Herz 398, 410
- Heteronomie 433, **440 ff.**, 446, 452 f., 458, 460, s. *fremd*
- Hindernis – der Vernunft 397, 449; vgl. 434 (Einschränkung)
- Hochschätzung s. *Schätzung*
- Höflichkeit 418
- Hutcheson 443
- Hyperphysik 410
- Ich 451, 457 f., s. *Selbst*
- Ideal – der sittlichen Vollkommenheit 408, – Glückseligkeit kein ~ der Vernunft 418, – Reich der Zwecke ein ~ 433, 462, – Welt der Intelligenzen als ~ 462
- Idee – der Metaphysik 388, – der Pflicht (Sittlichkeit) 389, 406 f., 445, 448 f., 452, – der praktischen Vernunft 389, 396, 408, 412, 452, 460, – des reinen (guten) Willens 390, 394, 431 f., 436 f., 440, 443, 454, – der praktischen Weltweisheit 391, – der Glückseligkeit 399, 418, – der sittlichen Vollkommenheit 409, – einer vernünftigen Natur überhaupt 410, – der Menschheit als Zweck an sich (Würde) 429, 434, 439, – der allg. Gesetzgebung 432, – des Reichs der Zwecke (Verstandeswelt) 439, 458, 462, – des Dritten 447, – der Freiheit 448 ff., 452 ff., 459, 461
- Imperativ, hypothetischer **412 ff.**, 420, **441**, 444, – analytisch 417 ff., – problematisch 414 f., – assertorisch 414 f., – technisch 416, – pragmatisch 417, – der Geschicklichkeit 415, 417 ff., – der Klugheit 416 ff., – relativer Zweck als dessen Grund 428, – im Unterschied zum kategorischen Imperativ 414 ff.; vgl. 420 f., 425, 428, 431 f., 441, 444
- Imperativ, kategorischer **412 ff.**, 416, 419 f., 432, 437 f., 440, **441**, 444, 447, 463, – absolut notwendig 416, – absolut 420, – apodiktisch 408, 415, 440, 444, – in Analogie zum Naturgesetz **421 ff.**, 431, 436 f., – synthetisch 420, 440, 444, 447, 454, – seine verschiedenen Formeln: 421 (Universalgesetz-Formel; vgl. 402, 436 f.), 421 (Naturgesetz-Formel; vgl. 436), 429 (Zweck-an-sich-selbst-Formel; vgl. 436), 438 f. (Reich-der-Zwecke-Formel; vgl. 432, 436 f.), 431 f. (Autonomie-Formel; vgl. 434, 438), – moralisch 417, 419, – als Grundlage der Pflichten 421 ff., – sein Inhalt 425, –

- objektiver Zweck als dessen Grund 428, – als subjektives und objektives Prinzip 428 f., – seine Möglichkeit 417 ff., 444 f., 447, **453 f.**; vgl. 428, – seine Realität 425, 449, – seine Unbegreiflichkeit 463, – als Gesetz der Verstandeswelt 453 f., – als Maxime der Freiheit 462, – Ableitung der Pflichten aus dem ~ 421 ff., – Form vs. Materie 416, 417, **436**, – im Unterschied zum hypothetischen Imperativ 414 ff.; vgl. 420 f., 425, 428, 431 f., 441, 444
- Instinkt **395 f.**, 423, 435, 459
- intellektuell s. *Verstandeswelt*
- Intelligenz **452**, 453, **457 ff.**, 461
- intelligibel s. *Verstandeswelt*
- Interesse 401 (sogenannt moralisches), **413 f.**, 461, – praktisches vs. pathologisches 413; vgl. 406, 431 ff., 442 ff., 449, – nehmen 413, 449 f., **459 ff.**, – unmittelbares vs. mittelbares 460, – logisches 460 – welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt 448 ff.
- Juno 426
- Kanon 387, 424
- Kategorien 436
- Kausalität – der Wille als ~ 446, 452 f., 457 ff., 460 f., – der handelnden Ursache 417, 448, – und Gesetzmäßigkeit 446
- Kinder 397, 411, 415
- Klugheit 402 f., **416 ff.**, 442
- Kräfte 415, 444, 452
- Krämer 397
- Kritik – der Vernunft 405, – der reinen praktischen Vernunft 391 f., 440, 445, **446 ff.**, – der reinen spekulativen Vernunft 391, – des Subjekts 440, – der menschlichen Vernunft im reinen Gebrauch 441
- Kultur 423, s. *Vernunft, kultivierte*
- Kunst 409, 416, 435
- Laster 442
- Launen 435
- Leben **395 ff.**, 415, 418, 421, 429, **446**
- Liebe 397 f., 399 (praktische vs. pathologische), 423, 430 (Liebespflicht)
- Logik 387 f., 390, 410
- Lüge 389, 402 f., 419, 422, 429, 441, s. *Versprechen*
- Lust 427, 460; vgl. 422 f.
- Macht 393, 443
- Marktpreis 434
- Maschine 438; vgl. 458
- Mäßigung 394
- Materie s. *Imperativ, kategorischer*
- Mathematik 410, 417
- Maxime def.: 400, 420 f., 427, 436 ff., 449, – Beispiele für ~ 402 f., 422 f., 429 f.
- Mensch – sein absoluter Wert 439, – als Erscheinung vs. Ding (Ich) an sich 451, 456 f.,

- 459, – keine Sache 429,
– Rechte der Menschen 430
Menschenfreund 398
Menschheit 429 ff., 435, – ihre
Würde 439 f.
Metaphysik – der Natur 388,
– der Sitten **388 ff.**, 392, 406,
409 f., 412, 421, **426 ff.**, 444,
446
Methode – der GMS 392, 444 f.;
vgl. 436
Misologie 395
Mittel und Zweck 395 f., **414 ff.**,
427 f., 433 ff.
Moral – als rationale Ethik 388,
412, 429, 436, 440, 456,
s. *Philosophie*
Moralität **434, 439**; vgl. 408,
443, 453, – oberstes Prin-
zip der ~ 392, 463, s. *Sittlich-
keit*
Moralphilosophie s. *Philosophie*
mundus intelligibilis 438,
s. *Verstandeswelt*
Mut 393

Nachstellung 418
Natur – der Form nach 421,
437, – ihre Zweckmäßigkeit
394 ff., 422 f., – als Gegen-
stand der Erfahrung 387, 455,
– ein Verstandesbegriff 455,
s. *Freiheit*, – Reich der ~ 436,
438
Naturanlagen s. *Talente*
Naturgesetz 387, 412, 435,
439, 446, 452 f., 455 ff.,
– Maxime als ~ **421 ff.**, 431,
436 f.
Naturlehre 387, 427
Naturnotwendigkeit 415, 446,
455 f., 458 (Naturmecha-
nismus), 461
Neid 418
Neigung 389, 394, 397 ff.
(unmittelbare vs. mittelbare),
400 f., 405 ff., 412 f., 424 (Wi-
derstand der ~ gegen die Vor-
schrift der Vernunft), **427**,
434, 441, 454 f., 457, – deren
Gegenstände 428, – ihr Preis
434, – als Erscheinung 453,
457
Nötigung **413 f.**, 416 f., 425,
434, **439**
Notwendigkeit – des moral.
Gesetzes 389, **416**, 420, – von
Prinzipien 412, – der Hand-
lung 400, 403, 415, 417, – ob-
jektive und subjektive ~ 412,
449, – des kategorischen vs.
hypothetischen Imperativs
414

Oberhaupt **433 f.**, 439
Ordnung s. *Verstandeswelt*,
Sinnenwelt
pathologisch 399, 413
Person – ihr innerer Wert 394,
398, **428 ff.**, **449 f.**, 454 f.,
– Achtung für ~ 401, 428,
– als allgemein gesetzgebend
438 f.
Pflicht **397 ff.**, 412, **421 ff.**, 425,
431, 434, **439**, 454, – gegen sich
selbst 421 f., 429 f.; vgl. 434,
437, – gegen andere 421 f.,

- 429 f.; vgl. 434, 437, – strenge 424, – engere (unnachlässliche) 424, – weitere (verdienstliche) 424, – vollkommene 421, – unvollkommene 421, – Liebespflicht 430, – deren Einteilung 421, – Arten ihrer Verbindlichkeit 424, – ihr oberster Grund 433, – verpflichtet vs. frei 453, – aus ~ s. *Handlung*, – gemeine Idee der ~ 389, 397 ff., 402, 406; vgl. 412
- pflichtmäßig s. *Handlung*
- pflichtwidrig s. *Handlung*
- Philosophie – alte griechische 387, – empirische 388 ff., – reine 388 ff., 410, 412, 425 f., 463, – formale 387 ff., 403 f., 406, 412, 425 ff., – der Natur 427, – theoretische (spekulative) 411, 426, 448, 456 (im Verhältnis zur Moralphilosophie), 461, – Moralphilosophie 387 ff., 404, – Hauptfrage der Moralphilosophie 392, – reine Moralphilosophie 389, – praktische ~ 405, 427, – populäre Moralphilosophie 392, 406 ff., 412, – Grenze der Moralphilosophie 455 ff., 462 f., – subtile ~ 456, – philosophischer Erklärungsgrund 461, – die Philosophen 403 f., 406, 409, 456, s. *Kritik, Metaphysik, Moral, Sittenlehre, Vernunftkenntnis, Weltweisheit*
- Physik 387 f., 410
- Podagrist 399
- Popularität 391, 409 f., – Geschmack des Publikums 388, 409 f., s. *Philosophie*
- Postulat 429
- pragmatisch 417, 419
- Preis 426, 434 f.
- Prinzip – formell/formal 400, 427, 431, 436, 438, 462, – oberstes (praktisches) 392, 409, 440, – des Wollens 399 f., 402, – und moralischer Wert 407, – im Unterschied zum Gesetz 420, – im Unterschied zur Maxime 420, – seine Allgemeinheit 424, – drei praktische Prinzipien 431 f., 436 f., – empirisch vs. rational 441 ff., s. *Imperativ, kategorischer*
- Privatklugheit 416
- Propädeutik 390 (Wolff)
- Psychologie 390
- Qualitäten, hypophysische 410
- Quelle 389, 391 f., 398, 405, 407, 426, 428, 441
- Ratgebung 416, 419, s. *Imperativ, hypothetischer*
- Ratschlag 416, 418, s. *Imperativ, hypothetischer*
- Redlichkeit 408, 454
- Regel – der Geschicklichkeit 416, – praktische ~ 389, 409 f., 414, 440, 444, – des Denkens 387, 390; vgl. 395, 404, 438, 452
- Reich der Natur, s. *Natur*

- Reich der Zwecke **433 ff., 438 f.**,
462, – ein Ideal 433, – möglich
durch Freiheit des Willens
434, – als theoretische und
praktische Idee, – seine
Realität 439, s. *Zweck*
Reichtum 393, 418
Reiz 433
- Sache 428 f.
Sanktion 417
Schätzung 394, 397 f., 403,
435 f., 442
Schicksal 394, 398
Seele – Seelenlehre 427; vgl. 398,
407, 411, 453
Selbst 407 (das liebe ~), 457 f.
(eigentliches ~), 461, s. *Ich*
Selbstbeherrschung 394
Selbstdenker 388
selbstgesetzgebend 431, 434 ff.
Selbstliebe 397 f., 401, 406 f.,
422, 426, 432
Selbstmord 421 f., 429
Selbsttätigkeit 448, **451 f.**,
s. *Spontaneität, Tätigkeit*
Selbstverachtung 426
Selbstverleugnung 407
Sinn 404, 413, 442 f. (moralis-
ches Gefühl), 451 f. (auch:
innerer ~), 455, 457
Sinnenwelt 447, 450, **451 ff.**,
456 ff., 461 f., – verstanden als
Ordnung 450, 457 f.
Sinnlichkeit 443 f., 449, 451 f.,
454, 457 f., 460, 462
Sitten 390, 412, 417, 426, 462
Sittenlehre 387, 409, 411
Sittenlehrer 389
- Sittlichkeit 406 ff., 416, 419 f.,
426, 432, 435 f., 440 ff., 447 f.,
452 f., 460, s. *Beispiele*,
Freiheit, Moralität, Würde
Sokrates 404
Sollen, das **413 f.**, 449, 454 f.,
460, 463, – eigentlich ein
Wollen 414, 449, 454 f.
Sorge 399
Sparsamkeit 418
Spekulation 389, 405, 411 f.,
426, 455 f., 463, s. *Philosophie*
Spontaneität 452,
s. *Selbsttätigkeit, Tätigkeit*
Standpunkt 450, 452, 455, 458;
vgl. 425
Subjekt 397, 401, 414, 421, 427,
430 f., 437 ff., 444, 448, 451,
456, 459 f.
Sulzer 411
synthetisch – Methode 392,
– synthetisch-praktischer
Satz 420, 440, 444, 447, 454,
– synthetisch-theoretischer
Satz 417; vgl. 420, – Gebrauch
der reinen praktischen Ver-
nunft 445
System der Sitten 392, 404, 443
- Talente 422 f., 430; vgl. 388,
395 f. (Naturanlagen), – des
Geistes 393, 401
Tätigkeit 400, 446, 448, 451 f.,
458, s. *Selbsttätigkeit*,
Spontaneität
technisch s. *Imperativ*
Teilnehmung 398 f., 423, 442,
454
Teleologie 436; vgl. **395 f.**

- Temperament 393, 398
 Theologie 410, – theologischer Begriff von Vollkommenheit 443
 Theorie 443, 448, 456
 Totalität 419, 436
 Transzendentalphilosophie 390, s. *Philosophie*
 transzendente Begriffe 462
 Triebfeder 400, 402, 404, 407, 410 ff., 419, 425, **427**, 431, 439 f., 442, 444, 449, 461
 Tugend 404, 407, 411, **426**, 435, 442, 443 (ihre Schönheit)
 Tun und Lassen 396, 405 f., 455
 Tunlichkeit 408 f.

 Überlegung, nüchterne 394
 Unbedingt-Notwendige, das 463
 Unlust s. *Lust*
 Unschuld 404
 Unterweisung, moralische 412
 Unterwerfung s. *Gesetz*
 Urheber des Gesetzes 431
 Ursache und Wirkung s. *Kausalität*
 Urteilkraft 389, 393, 407, 448, 451

 Verbindlichkeit 389, 391, 424, 439, 450
 Vernunft 387 ff., 412, **452**, – reine praktische 389, 391, **394 ff.**, 440, 445 (ihr synthetischer Gebrauch), 457, 460 f., – als praktisches Vermögen 396, 411, **412 f.**, 427, 434, 441, 445, 448, 452 (Vernunft allg.), 458 ff., – Form der ~ 387, – Einheit von theoretischer und praktischer 391; vgl. 456, Haß der ~ 395, – kultivierte 395 f., 405, – ihre Kausalität in Bestimmung der Sinnlichkeit 460
 vernünfteln 405
 Vernunftkenntnis – formale 387, – materiale 387, – gemeine 389 f., 391 f., 394, 397, 402 ff., 406, 408 f., 411 f., 450 f., 454 ff., – philosophische 392 ff., – philosophische vs. gemeine 393 ff., 409, 412, – theoretische 404
 Vernunftgebrauch – theoretischer 391, 405, – praktischer **395 f.**, 406, – spekulativer und praktischer 463
 Vernunftwesen 389, 401, 408, 411, 415, 431, 438, 448, – sein absoluter Wert 428, 439, – im Unterschied zur menschlichen Natur 389, 406 ff., 411 ff., **425 ff.**, 442, 447 f.
 Verschlagenheit 416
 Versprechen 402 f., 419, 422, 429, 435
 Verstand 391, 393 (als Talent des Geistes), **452**, – seine Gegenstände 388, – seine Form 387, – natürlicher gesunder ~ 397, – gemeiner ~ 404, 450, 452, – im Unterschied zur Vernunft 452
 Verstandeswelt 450, **451 ff.**, **456 ff.**, – intellektuelle Welt 451, – intelligible Welt 452,

- 454 f., 457 f., 462, – als Grund der Sinnenwelt 453, 459, 461, – hineinendenken vs. hineinempfinden 458, – Welt der Intelligenzen 462, – als Ideal 462, – als Gegenstand vernünftigen Glaubens 462, – verstanden als Ordnung 450, 454, 457 f.
- Verteidigung 459
- Vielheit s. *Zweck*
- Vollkommenheit 410, – sittliche ~ 408 f., – Anlagen zu größerer ~ 430, – Prinzip der ~ 442 ff.
- Vorstellung 451 f. (passiv vs. aktiv), s. *Gesetz*
- Wahrnehmung 404, 451
- Weisheit 405, – der Natur 395 f.
- Welt 393, s. *Verstandeswelt*
- Weltklugheit 416
- Weltweisheit 387, 390 f. (allgem. praktische von Wolff), 406 ff., 410
- Wert, unbedingter 394, 398 ff., 411, s. *Handlung*, – des guten Willens 426, – absoluter ~ eines Vernunftwesens 428, 439, s. *Person*
- Wesen s. *Vernunftwesen*
- Widerstand 424 (der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft)
- Wille 412, 427 f., 446 ff., 453 f., – guter 393 ff., 402 f., 413 f., 426, 437, 444, 459, – vollkommen guter (heiliger) Wille 400, 414, 420, 439, 440 (als Idee), 453 f.; vgl. 435, – Einheit seiner Form 436, – reiner Wille 390, – sein Prinzip 400, – seine Unterordnung unter das Gesetz 401, – sein Wert 426, – Achtung für ~ 435, – als allgemein gesetzgebend 431 ff., 435, 438 ff., 441, 449, – als praktische Vernunft 412, 441, – als eigentliches Selbst 458, s. *Ich*, *Intelligenz*, *Selbst*, *Wollen*
- Willkür 428, 436, 451, 461
- Wirkung – als Zweck (Triebfeder) ohne moralischen Wert 400 ff., 427 f., 435, 444
- Wissenschaft 387 f., 390 f., 395, 404 f., 415
- Witz 393, 435
- Wohlfahrt 417
- Wohlgefallen 427, 434 f., 444, 460
- Wohltätigkeit 398 f., 430
- Wohlwollen 423, 435, 454
- Wolff 390
- Wollen – überhaupt 390, – Handlungen und Bedingungen des menschlichen ~ 390, – Prinzip des ~ 400, 416, – einer Handlung 420, – eines Gegenstandes 417 ff., 440, 444, – sein objektiver Grund 427, – seine Form 444, – aus Pflicht 431, – als Intelligenz 457; vgl. 394, 403, 414, 427, 437, 440 f., s. *Sollen*, *Wille*
- Wunsch, bloßer 394; vgl. 407

- Würde – des Gebots 405, 409,
 425, – eines vernünftigen We-
 sens **434 ff.**, 438 (Prärogativ),
 – der Menschheit 439 f., – der
 Sittlichkeit 442, s. *Idee*,
Menschheit, Sittlichkeit
- Zergliederung – des Imperativ-
 begriffs 440, – der Begriffe der
 Sittlichkeit 440, 445 – des Be-
 griffs der Freiheit 447, – des
 Begriffs eines guten Willens
 447, s. *analytisch*
- Zirkel 443, 450 ff.
- Zurückhaltung 418
- Zweck **395**, 400, 415, **427**, 433,
 436, – des Willens 394, 400,
 414 f., – an sich selbst **428 ff.**,
433 ff., 438, 462, – Subjekt
 aller ~ 431, 437 f., – als Vorteil
 439, – relativer vs. objektiver
 427 f., – Privatzweck 433,
 – der Maxime 436, – Vielheit
 und Allheit der Zwecke 436,
 – selbstständiger 437,
 s. *Glückseligkeit, Mittel und
 Zweck, Reich der Zwecke*
- Zweckmäßigkeit 395 (der
 Natur), 430, s. *Teleologie*