

Immanuel Kant
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
– Zweiter Abschnitt –

Im Original und in der Bearbeitung

von

Siegfried Petry

Zweiter Abschnitt

Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten

Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keinesweges zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Tun und Lassen der Menschen Acht haben, treffen wir häufige, und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, dass man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sichere Beispiele anführen könne, dass, wenn gleich manches 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 Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet, und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauern der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen 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 die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu braucht, um das Interesse der Neigungen, es sei einzeln, oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit unter einander, zu besorgen.

In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht 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 angemessenen edlern 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 innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht.

Zweiter Abschnitt

Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten

Wenn wir den bisher benutzten Begriff der Pflicht durch den gewöhnlichen Gebrauch unserer praktischen Vernunft gewonnen haben, so ist daraus keineswegs zu schließen, dass wir ihn als einen aus der Erfahrung abgeleiteten Begriff betrachten. Denn häufig hören wir – zugegebenermaßen berechnete – Klagen darüber, dass es so gar keine sicheren Beispiele für ein Handeln aus reiner Pflicht gebe. Und selbst wenn manches *pflichtgemäß* getan werde, so bleibe noch immer zweifelhaft, ob es auch *aus Pflicht* geschehe und somit einen moralischen Wert habe. Daher hat es zu allen Zeiten Philosophen gegeben, welche die Anwesenheit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen rundweg geleugnet und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben. Trotzdem haben sie die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit nicht bezweifelt, vielmehr mit innigem Bedauern auf die Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur hingewiesen. Diese sei zwar edel genug, sich eine so achtungswürdige Idee zur Vorschrift zu machen, zugleich aber zu schwach, sie auch zu befolgen. Die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, gebrauchte sie nur, um ihren Neigungen umso besser und leichter nachgehen zu können.

Tatsächlich ist es schlichthin unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, in dem die Maxime einer pflichtgemäßen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung der Pflicht beruht hätte. Zwar können wir bisweilen auch bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts finden, was außer dem moralischen Grund der Pflicht mächtig genug gewesen wäre, uns zu dieser oder jener guten Handlung und zu so großer Aufopferung zu bewegen, doch kann daraus nicht sicher geschlossen werden, dass wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe – unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee der Pflicht – die eigentlich bestimmende Ursache der Handlung gewesen wäre. Zu gerne nur schmeicheln wir uns mit einem fälschlich angemessenen edlen Beweggrund, zumal wir selbst durch die angestrengteste Prüfung niemals hinter die geheimen Triebfedern kommen können. Denn wenn es um den moralischen Wert geht, kommt es nicht auf die Handlung an, die man sieht, sondern auf deren innere Prinzipien, die man nicht sieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit, als bloßes Hirngespinnst 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 sichern Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, dass noch die meisten unserer Handlungen pflichtmäßig seien; 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 so fort 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 für den gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete 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 davon 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, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlasslich geboten sei, und dass z.B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefodert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt. [Ca. 980 Zeichen.]

Setzet man hinzu, dass, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches 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, dass keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schließen, Anlass geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, was

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit als bloßes Hirngespinnst einer sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung verlachen, keinen größeren Gefallen tun, als zuzugeben, dass die Begriffe der Pflicht lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mussten. (Aus Bequemlichkeit überredet man sich gern, dass es auch mit allen übrigen Begriffen so wäre.) Denn damit bereitet man jenen einen sicheren Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, dass immerhin die meisten unserer Handlungen pflichtgemäß sein mögen. Sieht man aber das Dichten und Trachten der Menschen näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst, das immer hervorsteht und worauf sich ihre Absicht stützt. Mitnichten folgen sie dem strengen Gebot der Pflicht, welches immer wieder Selbstverleugnung fordern würde. Man braucht auch kein Tugendfeind zu sein, sondern nur ein kaltblütiger, von Wunschen freier Beobachter, um in gewissen Augenblicken daran zu zweifeln, dass in der Welt überhaupt wahre Tugend anzutreffen ist. (Dies gilt vornehmlich für Beobachter in reifem Alter und mit durch Erfahrung gewitzigten und geschärften Beobachtungs- und Urteilskraft.) 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 die Vernunft ohne Einschränkung gebietet, pflichtgemäß zu handeln. Dies gilt selbst dann, wenn es niemals Handlungen gegeben haben sollte, die aus so reinen Quellen entsprungen wären. Hier ist nicht die Rede davon, ob dieses oder jenes geschieht, sondern von dem, was die Vernunft zu geschehen gebietet, mithin von Handlungen, von denen die Welt bisher vielleicht noch gar kein Beispiel gesehen hat, von Handlungen, an deren Tunlichkeit der sogar sehr zweifeln möchte, der alles auf Erfahrung gründet. Wir sprechen davon, dass z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft von jedem Menschen gefordert werden könne, selbst wenn es bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben hätte, weil diese Pflicht als solche vor aller Erfahrung in der Idee einer Vernunft gründet, die den Willen durch Gründe a priori bestimmt.

Hinzu kommt: Wenn man dem Begriff von Sittlichkeit nicht alle Wahrheit und jede Beziehung auf irgend ein mögliches Objekt abstreiten will, dann muss man zugeben, dass das Gesetz der Sittlichkeit von so umfassender Bedeutung ist, dass es nicht nur für Menschen, sondern für alle *vernünftigen Wesen überhaupt* gelten müsse, und zwar nicht nur unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern *unbedingt und überall*. Dann aber ist auch klar, dass keine Erfahrung auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze schließen lässt. Denn mit welchem Rechte können wir dem, was viel-

vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur, in unbeschränkte Achtung 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 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, keinesweges aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangelii muss zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut, niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet). 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, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

Wenn es denn keinen echten obersten Grundsatz der Sittlichkeit gibt, der nicht¹ 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 das Erkenntnis² sich vom gemeinen unterscheiden und philosophisch heißen soll. Aber in unsern Zeiten möchte dieses wohl nötig sein. Denn, wenn man Stimmen sammelte, ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunftkenntnis, mithin Metaphysik der Sitten, 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 zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung

¹ Nach heutigem Sprachgebrauch ist dieses „nicht“ überflüssig.

² „Erkenntnis“ war zu Kants Zeiten sächlich (neutrum).

leicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gilt, als eine für jede vernünftige Natur unbedingt gültige allgemeine Vorschrift Achtung verschaffen? Und wie sollen Gesetze, die für *unseren* Willen gelten, als auch für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gültig betrachtet werden – und nur unter dieser Bedingung könnten sie auch für uns gelten –, wenn sie nur empirisch wären und nicht völlig a priori aus reiner, aber praktischer Vernunft stammten?

Man könnte auch der Sittlichkeit keinen übleren Dienst erweisen, als wenn man sie von Beispielen ableiten wollte. Denn jedes Handeln, das mir als Beispiel der Sittlichkeit vorgestellt wird, muss selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität geprüft werden, ob es auch würdig sei, zum Vorbild zu dienen. Keinesfalls aber kann es gebraucht werden, den Begriff der Sittlichkeit zu definieren. Selbst der Heilige des Evangeliums muss zunächst mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn als Vorbild anerkennt. Er sagt ja auch von sich selbst: »Was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut; niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher aber haben wir den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Doch lediglich aus der *Idee*, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriff des freien Willens unzertrennlich verknüpft. Im Sittlichen findet Nachahmung gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zu Aufmunterung, d. h. sie zeigen, dass es möglich ist, zu tun, was das Gesetz gebietet. Sie machen anschaulich, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt; sie 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 gäbe, der unabhängig von aller Erfahrung nur auf reiner Vernunft beruhen müsste, so glaube ich, wäre es nicht nötig, auch nur zu fragen, ob es gut wäre, diese a priori feststehenden Begriffe und Prinzipien im Allgemeinen (in abstracto) zu behandeln, sofern sich die Erkenntnis von der gewöhnlichen unterscheiden und philosophisch sein soll. Aber in unseren Zeiten scheint das wohl nötig zu sein. Denn das Ergebnis einer Umfrage darüber, ob reine, von allem Empirischen abgesonderte Vernunftkenntnis – mithin eine Metaphysik der Sitten – oder populäre praktische Philosophie vorzuziehen wäre, ist leicht zu erraten.

Diese Herablassung zu Volksbegriffen wäre allerdings sehr rühmlich, wenn zuvor die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zur vollen Zufriedenheit geschehen

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 ankommt, 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 ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil er doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen, und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen 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 erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur (mit unter 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 wunderbarem 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 sind, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letztere 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 Metaphysik* 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.

* 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 nur 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.

wäre. Das würde bedeuten, die Lehre der Sitten zunächst auf Metaphysik zu *gründen*, danach aber, wenn sie fest steht, ihr durch Popularität Verbreitung und Anerkennung zu verschaffen. Es wäre aber äußerst ungereimt, schon in der ersten Untersuchung, wo alles auf die Richtigkeit der Grundsätze ankommt, der Popularität willfahren zu wollen. Einerseits kann dieses Verfahren niemals Anspruch auf das höchst seltene Verdienst einer wahren *philosophischen Popularität* erheben, weil es nämlich keine Kunst ist, gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht verzichtet. Andererseits bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halb vernünftelnden Prinzipien hervor, an dem sich schale Köpfe laben, weil er für den alltäglichen Smalltalk brauchbar ist. Einsichtige aber sind verwirrt und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, und wenden ihre Augen ab. Gleichzeitig finden Philosophen, die das Blendwerk sehr wohl durchschauen, wenig Gehör, wenn sie für einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abraten. Sie werden erst nach dem Erwerb sicherer Einsichten – und dann mit Recht – populär sein können.

Man braucht sich nur die Essays über die Sittlichkeit anzusehen, die jenen beliebten Geschmack bedienen. Da werden die besondere Bestimmung der menschlichen Natur (mitunter auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt), die Vollkommenheit, die Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem etwas, wunderbar vermischt, ohne dass man sich einfallen lässt zu fragen: Sind die Prinzipien der Sittlichkeit wirklich alle in der Kenntnis der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können) zu suchen? Und wenn nicht, wenn die Prinzipien der Sittlichkeit völlig a priori, frei von allem Empirischen, nur in reinen Vernunftbegriffen – und nirgends sonst wo, auch nicht in Spuren – anzutreffen sind: sollte man dann nicht daran denken, diese Untersuchung als reine praktische Weltweisheit oder (wenn man einen so verschrieenen Namen nennen darf) als Metaphysik* der Sitten lieber ganz abzutrennen, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen – und das Publikum, das Popularität verlangt, bis zum Ende dieses Unternehmens zu vertrösten?

* Unverändert.

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 hiebei zuerst inne wird, dass sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigeren Einfluss, als alle andere Triebfedern*, die 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 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 erhellet: dass alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowohl, als der im höchsten Maße spekulativen; dass sie von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden können; dass in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen; dass man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzu tut, so viel auch

* Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen *Sulzer*, worin er mich frägt: 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 Sittlichguten aufreiben, 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 andern Welt, abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen der Not, oder der Anlockung, mit 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 errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen.

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, ist nicht nur ein unentbehrliches Substrat aller theoretisch sicher bestimmten Erkenntnisse über die Pflichten, sondern zugleich ein dringend erwünschtes Werk von höchster Wichtigkeit für den tatsächlichen Vollzug ihrer Vorschriften. Denn die reine, mit keinem fremden Zusatz von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht – und überhaupt des sittlichen Gesetzes – hat auf das menschliche Herz über den Weg der Vernunft allein (die hierdurch zuerst innewird, dass sie für sich selbst auch praktisch sein kann) einen so viel mächtigeren Einfluss als alle anderen Triebfedern*, die man aus dem empirischen Feld aufbieten kann, dass sie – die Vernunft – im Bewusstsein ihrer Würde die Letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann. Dagegen muss eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüt schwankend machen: schwankend zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Prinzip bringen lassen und die nur sehr zufällig zum Guten, öfter aber auch zum Bösen leiten können.

Aus dem Angeführten wird klar,

- dass alle sittlichen Begriffe ihren Sitz und Ursprung völlig a priori in der Vernunft haben, und zwar in der gewöhnlichsten Menschenvernunft ebenso wie in der im höchsten Maß spekulativen,
- dass sie von keinem empirischen und daher lediglich zufälligen Ergebnis hergeleitet werden können,
- dass in dieser Reinheit ihres Ursprungs eben ihre Würde liegt, uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen,
- dass man jedes Mal ihr genau so viel von ihrem echten Einfluss und dem uneingeschränkten Wert der Handlungen entzieht, wie man Empirisches hinzutut,

* Unverändert.

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 ankommt, 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 dieses ganzen praktischen oder reinen Vernunftkenntnisses, d.i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft, zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die spekulative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen notwendig findet, die Prinzipien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen 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) vorzutragen, 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, unmöglich sei, die Sitten auf ihre echte Prinzipien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemütern einzupflanzen.

Um aber in dieser Bearbeitung nicht bloß von der gemeinen sittlichen Beurteilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen, 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 ausmessen 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.

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 anders, als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv

- dass es nicht allein in theoretischer Hinsicht, wenn es nur auf Spekulation ankommt, höchst notwendig, sondern auch von größter praktischer Wichtigkeit ist, ihre Begriffe und Gesetze aus der reinen Vernunft zu schöpfen, sie rein und unvermengt vorzutragen, ja den ganzen Umfang dieser praktischen oder reinen Vernunftkenntnis und damit das Vermögen der reinen praktischen Vernunft aufzuzeigen, dabei aber nicht, wie es wohl die spekulative Philosophie erlaubt, ja manchmal notwendig findet, die Prinzipien von der besonderen Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen. Weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen gelten sollen, müssen sie aus dem allgemeinen Begriff eines vernünftigen Wesens abgeleitet werden. Auf diese Weise muss alle Moral, die zu ihrer *Anwendung* auf Menschen der Anthropologie bedarf, zunächst unabhängig von dieser als reine Philosophie, also als Metaphysik, vollständig vorgetragen werden (was sich bei dieser Art ganz abgesonderter Ergebnisse wohl tun lässt),
- dass es, ohne im Besitz einer Metaphysik der Sitten zu sein, unmöglich ist, den moralischen Wert all dessen, was lediglich pflichtgemäß ist, zu bestimmen, und
- dass es sogar unmöglich ist, im lediglich gewöhnlichen und praktischen Gebrauch – vornehmlich bei der moralischen Unterweisung – die Sitten auf echte Prinzipien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemütern einzupflanzen.

Wir wollen hier nicht nur von der gewöhnlichen sittlichen Beurteilung (die sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen voranschreiten, sondern auch von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht als sie durch Tappen mit Hilfe der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches zurückhalten lässt und die, da sie die gesamte einschlägige Vernunftkenntnis ausmessen muss, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele uns verlassen) durch die natürlichen Stufen voranschreiten. Dazu müssen wir das praktische Vermögen der Vernunft von seinen Bestimmungsregeln an bis dahin verfolgen und deutlich darstellen, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen vermag nach der *Vorstellung* der Gesetze, das heißt nach Prinzipien, zu handeln; es hat einen freien *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erforderlich ist, so ist der gute Wille nichts anderes als praktische [praktizierende, angewandte oder »wollende«] Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind

notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d.i. der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von 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 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 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 nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt *Imperativ*.

Alle Imperativen 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). 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 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*:

* Die Abhängigkeit des Begehungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein *Bedürfnis*. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar 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 Regel

die als *objektiv* notwendig erkannten Handlungen eines solchen Wesens, auch *subjektiv* notwendig. Das heißt: der [gute] Wille ist das Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen [zu wollen], was die Vernunft als praktisch notwendig, das heißt als gut erkennt – unabhängig von der Neigung. 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 – anders gesagt: ist der Wille nicht *an sich* völlig der Vernunft gemäß (wie es bei Menschen wirklich ist) – so geschehen solche Handlungen, die objektiv notwendig sind, lediglich zufällig. Die Bestimmung eines solchen Willens durch objektive Gesetze ist *Nötigung*. Damit ist gemeint: Der nicht durchaus gute Wille eines vernünftigen Wesens wird durch objektive Gesetze zu Handlungen genötigt, die zwar vernünftig sind, die aber dieser Wille seiner Natur gemäß nicht will.

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

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). Ein Imperativ sagt, dass es gut sein würde, etwas zu tun oder zu unterlassen, allein er sagt es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm gesagt wird, dass es zu tun gut sei. Praktisch *gut* ist aber, was durch die Überlegungen der Vernunft den Willen bestimmt, also nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, das heißt aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen gültig sind – eben weil es vernünftig ist. Das praktische Gute unterscheidet sich vom Angenehmen dadurch, dass dieses nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, den Willen bestimmt, sondern nur vermittelt der Empfindung aus lediglich subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes Sinn haben.*

* Unverändert.

Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowohl 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 gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperativen; das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z.B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle *Imperativen* nun gebieten entweder *hypothetisch*, oder *kategorisch*. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will (oder 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 andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt, als notwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend 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*.

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 doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.

angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (so fern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen: dass bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

Ein vollkommen guter Wille würde zwar unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, man kann sich ihn aber nicht als dadurch zu gesetzesgemäßen Handlungen *genötigt* vorstellen, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperative; das *Sollen* ist hier am falschen Ort, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig übereinstimmt. Daher sind Imperative nur Formeln, die den Unterschied zwischen den objektiven Gesetzen des Wollens und der subjektiven Unvollkommenheit des Willens eines vernünftigen Wesens, z. B. des Menschen, deutlich machen.

Alle Imperative gebieten nun entweder *hypothetisch* oder *kategorisch*. Die hypothetischen Imperative zeigen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung auf, die ein Mittel zum Erreichen von etwas Anderem ist, das man will (oder wollen könnte). [Wenn du A erreichen willst, dann tu B!] Der kategorische Imperativ dagegen ist der, welcher eine Handlung als für sich selbst objektiv-notwendig beschreibt [und fordert], ohne Beziehung zu einem anderen Zweck. [Töte nicht!]

Jedes praktische Gesetz bezeichnet eine bestimmte mögliche Handlung als gut und darum als für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt notwendig. Daher sind alle Imperative Formeln zur Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines guten Willens notwendig ist. Wenn nun die Handlung nur als Mittel *zu etwas Anderem* gut wäre, so ist der Imperativ *hypothetisch*. Wird die Handlung als *an sich gut* vorgeschrieben, mithin als notwendig für einen der Vernunft gemäßen Willen und als Prinzip desselben, so ist er *kategorisch*.

Der Imperativ sagt also, welche für mich mögliche Handlung gut wäre und stellt die praktische Regel für einen Willen vor. Dieser handelt nicht unbedingt sofort im Sinne einer guten Handlung, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, dass sie gut ist, teils weil die Maximen des Subjekts den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sind.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, dass die Handlung zu irgend einer *möglichen oder wirklichen* Absicht gut sei. Im erstern Falle ist er ein *problematisch-*, im zweiten *assertorisch*-praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d.i. auch ohne irgend einen andern 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, so fern 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 uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der *Geschicklichkeit* heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, 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 so fern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. 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 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 gemeinlich verabsäumen, ihnen das Urteil über den Wert der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern 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 zu einer Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann man

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, dass die Handlung zu irgendeiner *möglichen oder wirklichen* Absicht gut [eigentlich: zweckmäßig] sei. Im Fall einer möglichen Handlung ist der hypothetische Imperativ ein *problematisch*-praktisches Prinzip, im zweiten Fall (dem Fall der wirklichen Absicht) ist er ein *assertorisch*-praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgendeine Absicht, das heißt auch ohne irgendeinen anderen Zweck, für sich selbst als objektiv notwendig erklärt, gilt als *apodiktisch*-praktisches Prinzip.

Man kann sich nun das, was durch die Kräfte irgendeines vernünftigen Wesens möglich ist, auch als mögliche Absicht irgendeines Willens denken. Daher ist die Zahl der Prinzipien der Handlung, die als notwendig erachtet wird, um eine bestimmte Absicht zu erreichen, in der Tat unendlich groß. Jede Wissenschaft hat einen praktischen Teil, der für uns erreichbare Ziele nennt und Imperative dafür vorgibt, wie diese erreicht werden können. Diese können Imperative der *Geschicklichkeit* genannt werden. Ob das jeweilige Ziel vernünftig und gut ist, das ist hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man tun müsse, um es zu erreichen. Die Vorschriften für einen Arzt für die gründliche Heilung eines Menschen und die für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu erreichen. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Ziele und Aufgaben uns im Leben begegnen werden, bemühen sich Eltern, ihre Kinder recht *vielerlei* lernen zu lassen, und sorgen für die *Geschicklichkeit* im Gebrauch der Mittel zu allerlei *beliebigen* Zwecken. Von keinem dieser Zwecke können sie wissen, ob er künftig jemals von ihrem Zögling beabsichtigt sein wird. Da dies aber immerhin möglich ist, ist ihre Sorgfalt so groß, dass sie darüber im Allgemeinen versäumen, das Urteilsvermögen ihres Kindes über den Wert der Dinge zu schulen, die es sich einmal zu Zwecken machen könnte.

Nun kann man bei allen vernünftigen Wesen *einen* Zweck als wirklich vorhanden voraussetzen und damit auch eine Absicht, die sie nicht etwa nur haben *können*, sondern die sie naturnotwendig auch *haben*, und das ist das Streben nach *Glückseligkeit*. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit aufzeigt, ist assertorisch. Er ist notwendig nicht für eine ungewisse, lediglich mögliche Absicht, sondern für eine Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun

die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein *Klugheit** im engsten Verstande nennen. 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 andern Absicht geboten.

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 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 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 Sittlichkeit. 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 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 absolut-, obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann.

* Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluss 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 erstern zurückgeführt wird, und wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im ganzen aber doch unklug.

kann man die Geschicklichkeit in der Wahl seiner Mittel zu seinem eigenen größten Wohlbefinden *Klugheit** im engsten Sinn nennen. Also ist der Imperativ, der die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit gebietet, also die Vorschrift der Klugheit, noch immer *hypothetisch*; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer bestimmten Absicht geboten.

Schließlich gibt es einen Imperativ, der ein gewisses Verhalten unmittelbar gebietet, ohne dabei irgendeine andere Absicht zu verfolgen. Dieser Imperativ ist *kategorisch*. Er betrifft nicht den Gegenstand der Handlung und das, was aus ihr folgen soll, sondern das Prinzip selbst, aus dem die Handlung folgt. Das im Wesen Gute der Handlung besteht in der Gesinnung, einerlei, was der Erfolg sein mag. Dieser Imperativ soll der *Imperativ der Sittlichkeit* heißen.

Der Wille kann also dreierlei Prinzipien folgen, wobei sich die Grade der Nötigung des Willens deutlich unterscheiden. Um dies merklich zu machen, sollte man ihre Weisungen der Reihe nach so benennen:

- Regeln der Geschicklichkeit,
- Ratschläge der Klugheit,
- Gebote (*Gesetze*) der Sittlichkeit.

Denn nur das *Gesetz* ist von *unbedingter* und zwar objektiver und mithin allgemein gültiger *Notwendigkeit*, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht werden muss, auch wider jegliche entgegenstehende Neigung. Die *Beratung* beansprucht zwar für ihren Inhalt auch eine gewisse Notwendigkeit, die aber nur unter subjektiven zufälligen Bedingungen gilt, nämlich in Abhängigkeit davon, was dieser oder jener Mensch zu seiner Glückseligkeit zählt. Der kategorische Imperativ dagegen wird durch keine Bedingung eingeschränkt und kann, da er absolut notwendig – obgleich auch praktisch notwendig – ist, zu Recht als Gebot bezeichnet werden.

* Unverändert.

Man könnte die ersteren Imperative auch *technisch* (zur Kunst gehörig), die zweiten *pragmatisch** (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 besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (so fern 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 Actus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen). Dass, um eine Linie nach einem sichern 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 Wirkung 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.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar über-

* 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.

Man könnte die ersten Imperative – die Regeln der Geschicklichkeit – auch *technisch* (zur Kunst gehörig) nennen, die zweiten – die Ratschläge der Klugheit – *pragmatisch** (zur Wohlfahrt gehörig), die dritten – die Gebote der Sittlichkeit – *moralisch* (zu den Sitten gehörig).

Nun stellt sich die Frage: Wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie der Vollzug der Handlung, die der Imperativ gebietet, gedacht werden könne, sondern nur, wie die Nötigung des Willens durch den Imperativ zu denken sei. Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich ist, bedarf wohl keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, der wird (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel [benutzen] wollen. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts [eines Zwecks] als Wirkung meiner Handlung wird schon der kausale Zusammenhang zwischen mir als Ursache [und Benutzer der Mittel] und dem abgestrebten Zweck als Wirkung klar. Der Imperativ nennt – nach einer Prüfung der Situation – die zu dem gewollten Zweck notwendigen Handlungen. [„Wenn du an sein Vermögen kommen willst, musst du ihn umbringen.“] (Um die Mittel zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, bedarf es allerdings synthetischer Sätze, die aber nicht den Willensakt selbst betreffen, sondern nur die Mittel dazu.) Um eine Strecke nach einem sicheren Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, muss ich zwei einander schneidende Kreisbogen machen. Das lehrt die Mathematik nur durch synthetische Sätze. Wenn ich aber weiß, dass die gedachte Wirkung nur durch diese Handlung erzielt werden kann, dann muss ich, wenn ich die Wirkung unbedingt erzielen will, auch diese Handlung wollen. Dies aber ist ein analytischer Satz, denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung vorzustellen und mich selbst auf dieselbe Art handelnd, ist ganz einerlei.

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

* Unverändert.

einkommen und eben sowohl analytisch sein. Denn es würde eben sowohl hier, als dort, heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt 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 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 Zustande erforderlich ist. Nun ist's unmöglich, dass das einsehendste und zugleich allvermögendste, 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. 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 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, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatz, mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hiezu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen, 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 Imperativen 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 (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 macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, dass sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe

übereinstimmen und ebenfalls analytisch sein. Denn es würde hier genau wie dort heißen: wird den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß notwendig) die einzigen Mittel, über die er dazu verfügt. Allein es ist ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist: Zwar möchte jeder Mensch zur Glückseligkeit gelangen, dennoch kann keiner bestimmt und mit sich selbst einig sagen, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist, dass alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, durchaus empirisch sind, also der Erfahrung entnommen werden müssen, dass gleichwohl zur Glückseligkeit ein absolutes Ganzes, ein Maximum des Wohlbefindens erforderlich ist, und zwar in meinem jetzigen und jedem zukünftigen Zustand. Nun ist es aber unmöglich, dass das verständigste und zugleich allvermögendste, aber doch endliche Wesen, der Mensch, sich einen bestimmten Begriff davon mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichtum: wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch aufladen. Will er viel Erkenntnis und Einsicht: vielleicht würden sie ihm nur umso schrecklicher die Übel zeigen, die ihm jetzt noch verborgen und doch unvermeidlich sind. Oder sie würden seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufbürden. Will er ein langes Leben: Was macht ihn so sicher, dass es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit: wie oft hat ihn Gebrechlichkeit des Körpers von Ausschweifungen abgehalten, in die unbeschränkte Gesundheit ihn würde haben fallen lassen, usw. Kurzum, er vermag nicht, nach irgendeinem Grundsatz mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaft glücklich machen würde, weil er dazu allwissend sein müsste. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um dadurch glücklich zu werden, sondern nur nach empirischen Ratschlägen z. B. hinsichtlich der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung usw., von denen die Erfahrung zeigt, dass sie das Wohlbefinden der Person am meisten fördern. Hieraus folgt, dass die Imperative der Klugheit, genau besehen, gar nicht gebieten, das heißt Handlungen objektiv als praktisch-*notwendig* darstellen können, dass sie eher als Ratschläge (consilia) denn als Gebote (praecepta) der Vernunft zu betrachten sind, und dass die Aufgabe, sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung der Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens förderlich sein wird, völlig unlösbar ist. Mithin ist auch kein Imperativ denkbar, der im strengen Sinn geböte, das zu tun, was glücklich macht. Glückseligkeit ist eben kein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft, welches nur auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, dass sie eine Handlung bestimmen sollten, wodurch die Gesamtheit einer tatsächlich unendlichen Reihe von Folgen erreicht

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 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.

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 hiebei nicht aus der Acht zu lassen, dass es *durch kein Beispiel*, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, dass alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise 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 Ratgebung zu Vermeidung irgend eines andern 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 eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots 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 ingeheim Furcht für Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren, Einfluss 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 kategorisch und unbedingt erscheint, in der Tat nur eine pragmatische Vorschrift sein, die uns auf unsern Vorteil aufmerksam macht, und uns bloß lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines *kategorischen* Imperativs gänzlich a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zu statten kommt, dass die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre. So viel ist indessen vorläufig einzusehen: dass der kategorische Imperativ allein als ein praktisches *Gesetz* laute, die übrigen insgesamt

würde. Dieser Imperativ der Klugheit indessen wäre – wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben – ein analytisch-praktischer Satz. Er unterscheidet sich nämlich vom Imperativ der Geschicklichkeit nur dadurch, dass bei diesem der Zweck lediglich möglich, bei jenem aber [sicher] gegeben ist. Da aber beide lediglich die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, dass man es als Zweck wollte, so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den gebietet, der den Zweck will, in beiden Fällen analytisch. Es gibt also hinsichtlich der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen ist die Frage noch offen, wie der Imperativ der *Sittlichkeit* möglich sei. Denn er ist gar nicht hypothetisch, und folglich die objektiv vorgestellte Notwendigkeit sich – anders als bei den hypothetischen Imperativen – auf keine Voraussetzung stützen kann. Nur ist hierbei zu beachten, dass es *durch kein Beispiel*, also empirisch auszumachen ist, ob es überall irgendeinen derartigen Imperativ gibt. Ferner ist zu bedenken, dass alle Imperative, die kategorisch zu sein scheinen, doch in versteckter Weise hypothetisch sein können. So zum Beispiel, wenn es heißt: Du sollst nichts betrügerisch versprechen. Die Aufforderung zu dieser Unterlassung könnte etwa nur ein Ratschlag zur Vermeidung irgendeines anderen Übels sein, sodass es eigentlich heißen müsste: Du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um deinen Kredit bringst. Wenn der Imperativ des Verbots kategorisch sein soll, dann muss eine Handlung dieser Art für sich selbst als böse betrachtet werden. Nun kann man aber in keinem Beispiel mit Gewissheit dartun, dass der Wille hier ohne eine andere Triebfeder, nur durch das Gesetz selbst bestimmt wird. Selbst wenn es so zu sein scheint, ist es doch immer möglich, dass ingeheim die Furcht vor Beschämung und vielleicht auch die dunkle Besorgnis anderer Gefahren Einfluss auf den Willen haben. Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als dass wir jene nicht wahrnehmen? In einem solchen Fall wäre der so genannte moralische Imperativ, der als solcher kategorisch und unbedingt erscheint, tatsächlich nur eine pragmatische Vorschrift, die uns auf unseren Vorteil aufmerksam macht und uns nur lehrt, auf diesen zu achten.

Wir werden also die Möglichkeit eines *kategorischen* Imperativs gänzlich a priori zu untersuchen haben, da uns hier nicht der Vorteil zustattenkommt, dass seine Wirklichkeit durch Erfahrung nachzuweisen wäre und seine Möglichkeit nicht zu seiner Feststellung, sondern nur zu seiner Erklärung nötig wäre. So viel ist indessen vorläufig einzusehen: dass allein der kategorische Imperativ als ein praktisches *Gesetz* gelte,

zwar *Prinzipien* des Willens, aber nicht Gesetze heißen können; weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung 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 Satz* a priori, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im 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 *Maxime*** enthält, diesem Gesetze

* 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 subjektive Bewegursachen 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 eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

** *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 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.

alle anderen Imperative zwar *Prinzipien* des Willens, aber nicht Gesetze heißen können. Denn was lediglich zum Erreichen irgendeiner Absicht zu tun notwendig ist, kann als an sich zufällig betrachtet werden. Und die zuständige Vorschrift können wir jederzeit loswerden, indem wir die Absicht aufgeben. Das unbedingte Gebot hingegen stellt nichts in das Belieben des Willens, erlaubt ihm nicht, das Gegenteil des Gebotenen zu tun und führt mithin allein diejenige Notwendigkeit mit sich, welche wir von einem Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetz der Sittlichkeit die Schwierigkeit auch sehr groß, seine Möglichkeit einzusehen. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz* a priori, und da es dem Verstand im Theoretischen so schwer fällt, die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen, so ist zu vermuten, dass er es im Praktischen nicht leichter haben wird.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst untersuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs uns schon zu der Formel führt, die allein die Beschreibung eines kategorischen Imperativs sein kann. Doch selbst wenn wir wissen, wie ein solches absolutes Gesetz lautet, wird die Frage, ob denn ein solches absolutes Gebot möglich sei, noch besondere und schwere Bemühungen erfordern, die wir aber bis zum letzten Abschnitt aufschieben.

Wenn ich mir einen *hypothetischen* Imperativ denke, so weiß ich nicht im Voraus, was er enthalten wird. Denke ich mir aber einen *kategorischen* Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthält. Denn da der Imperativ außer dem Gesetz nur die Notwendigkeit der *Maxime*** enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält,

*Ich verknüpfe mit dem Willen – ohne eine Bedingung anzunehmen, die von irgendeiner Neigung herrührt – die Tat, und zwar a priori und mithin notwendig (obgleich nur objektiv notwendig, das heißt unter der Annahme einer Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt hat). 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). Vielmehr verknüpft dieser Satz das Wollen einer Handlung unmittelbar mit dem Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens, als etwas, das in ihm nicht enthalten ist.

** Unverändert.

gemäß zu sein, das Gesetz 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 vorstellt.

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

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der 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.

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, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: *handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.*

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

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: 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 längern Frist mehr Übel

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

durch die es eingeschränkt wäre, so bleibt nichts anderes als die Allgemeinheit eines Gesetzes, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll. Der Imperativ stellt im Grunde diese Gemäßheit der Maxime als notwendig dar.

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *Handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.*

Wenn nun aus diesem einzigen Imperativ als ihrem Prinzip alle Imperative der Pflicht abgeleitet werden können, so werden wir – auch wenn wir die Frage zunächst offen lassen – ob nicht das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff ist – doch wenigstens sagen können, was wir dabei denken und was dieser Begriff sagen will.

Soweit die Vorgänge in der Natur (das ist die Gesamtheit aller Dinge) nach allgemeinen Gesetzen bestimmt sind, ist die Allgemeinheit dieser Gesetze gerade das, was die Natur ausmacht. Daher könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch lauten: *Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.*

Nun wollen wir einige Pflichten aufzählen, und zwar – nach der üblichen Einteilung in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen – in vollkommene und unvollkommene Pflichten.*

1) Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, sei noch so weit im Besitz seiner Vernunft, dass er sich selbst fragen kann, ob es nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun überlegt er, ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: Ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, mir das Leben abzukürzen, wenn es auf längere Sicht mehr

* Ich muss hier wohl anmerken, dass ich mir die endgültige Einteilung der Pflichten für eine künftige *Metaphysik der Sitten* vorbehalte und die hier benutzte nur dazu dient, meine Beispiele zu ordnen. Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zugunsten einer Neigung erlaubt. Und ich nenne hier nicht nur äußere, sondern auch innere *vollkommene Pflichten*, was dem akademischen Wortgebrauch zuwiderläuft. Ich habe aber nicht die Absicht, mich hier deswegen zu verantworten, weil es für mein Vorhaben einerlei ist, ob man es mir einräumt oder nicht.

droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe 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 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 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 beschlösse 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 eigenen Zuträglichkeit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden 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 dann 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 zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, dass ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde.

3) Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelt einiger Kultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen 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 zu bemühen. Noch fragt er aber: ob, außer der Übereinstimmung, 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 immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie

Übel als Annehmlichkeiten verspricht. Es fragt sich nur, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Nun würde aber eine Natur, deren Gesetz es wäre, das Leben zu zerstören, sich selbst widersprechen, da sie doch darauf angelegt ist, das Leben zu befördern. Eine solche Natur könnte nicht bestehen. Daher kann jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz gelten, sie widerstreitet vielmehr dem obersten Prinzip aller Pflichten.

2) Ein anderer sieht sich durch Not gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, dass er nicht wird zurückzahlen können, sieht aber auch, dass ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht fest verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zurückzuzahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu tun, hat aber noch so viel Gewissen, sich zu fragen: Ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus der Not zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: Wenn ich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen, es zurückzuzahlen, auch wenn ich weiß, es wird niemals geschehen. Nun ist dieses Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Zuträglichkeit mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinbaren, allein ist jetzt die Frage, ob es recht sei. Ich mache also die Forderung der Selbstliebe zu einem allgemeinen Gesetz und frage, wie es denn stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, dass sie niemals als allgemeines Gesetz gelten und mit sich selbst übereinstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeingültigkeit eines Gesetzes, nach dem jeder, der sich in Not glaubt, versprechen könne, was ihm einfiele, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen sinnlos und den beabsichtigten Zweck selbst unmöglich machen, weil niemand einem Versprechen glauben würde, sondern darüber als ein eitles Vorgeben lachen würde.

3) Ein Dritter besitzt ein Talent, welches ihn durch einige Pflege zu einem in vielerlei Hinsicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er ist aber gut situiert und zieht es vor, lieber dem Vergnügen nachzugehen, als sich mit der Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen abzumühen. Immerhin fragt er sich, ob seine Maxime der Vernachlässigung seiner Naturgaben nicht nur mit seinem Hang zum Vergnügen, sondern auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme. Da sieht er nun: Zwar kann eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetz immer noch bestehen, wenn auch der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten ließe und sein Le-

die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten ließe, und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort, auf Genuss zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich *wollen*, dass dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, 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.

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 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 Teilnehmung 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 allgemeines 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 eräugnen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes 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 dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt. Man 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 allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann; weit gefehlt, dass man noch *wollen* könne, es *sollte* ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu *wollen*, dass ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht: dass die erstere der strengen oder engeren (unnachlasslichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so 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.

auf Müßiggang, Vergnügen, Fortpflanzung, kurzum: auf Genuss zu verwenden bedacht wäre. Dennoch kann er unmöglich *wollen*, dass dieses ein allgemeines Naturgesetz werde oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt angelegt sei. Denn als vernünftiges Wesen will er notwendig, dass alle seine Begabungen entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

4) Ein Vierter, dem es gut geht, der aber sieht, dass Andere mit großen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (und denen er auch wohl helfen könnte), denkt: Was geht's mich an? Mag doch ein jeder so glücklich sein, wie es der Himmel will oder er es sich selbst machen kann. Ich werde ihm nichts nehmen, ja ihn nicht einmal beneiden; doch habe ich keine Lust, zu seinem Wohlbefinden beizutragen oder ihm in der Not beizustehen! – Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel sogar besser, als wenn jedermann von Teilnahme und Wohlwollen schwätzt, sich auch bemüht, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft oder ihm sonst schadet. Obgleich es also möglich ist, aus jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz zu machen, so ist es doch unmöglich zu *wollen*, dass ein solches Prinzip als Naturgesetz überall gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, weil der Fall eintreten kann, wo er der Liebe und Teilnahme Anderer bedarf und wo er durch ein solches seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst aller Hoffnung auf Beistand, den er sich wünscht, berauben würde.

Dies sind nur einige von vielen wirklichen –oder wenigstens von uns dafür gehaltenen – Pflichten, deren Begründung aus dem angeführten alleinigen Prinzip klar ins Auge fällt. Man muss *wollen können*, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde. Dies ist der Maßstab der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, dass ihre Maxime ohne Widerspruch als allgemeines Naturgesetz nicht einmal *gedacht* werden kann, geschweige denn, dass man auch noch *wollen* könne, es *sollte* eines werden. Bei anderen Handlungen ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist dennoch unmöglich zu *wollen*, dass ihre Maxime die Allgemeinheit eines Naturgesetzes erlange, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht ein, dass die erstgenannten Handlungen der strengen oder engeren (unerlässlichen) Pflicht widerstreiten, die zweiten nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht. Ebenso leicht einsehbar ist, dass alle Pflichten, was die Art ihrer Verbindlichkeit (nicht das Objekt ihrer Handlungen) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einzigen Prinzip vollständig erfasst wurden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, dass wir wirklich nicht wollen, es solle 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 diesmal) zum Vorteil unserer Neigung, davon eine *Ausnahme* zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der Vernunft, erwägen, so würden wir einen Widerspruch in unserm 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 einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunftgemäßen, 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 gleich in unserm eigenen unparteiisch angestellten Urteile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweiset 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.

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, keinesweges 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 stattfindet, 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 *besondern Eigenschaft der menschlichen Natur* ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muss also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten, und *allein darum* auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was

Wenn wir nun bei jedem Verstoß gegen eine Pflicht uns selbst beobachten, so finden wir, dass wir wirklich nicht wollen, dass unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werde, denn das ist unmöglich. Vielmehr soll das Gegenteil davon ein allgemeines Gesetz bleiben, nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns oder zum Vorteil unserer Neigung eine *Ausnahme* zu machen – vielleicht auch nur für dieses Mal. Wenn wir aber alles von dem Gesichtspunkt der Vernunft aus betrachteten, würden wir einen Widerspruch in unserem eigenen Willen bemerken: Ein gewisses Prinzip sei objektiv als allgemeines Gesetz notwendig, solle aber doch subjektiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen gestatten. Da wir aber dabei einmal unsere Handlung einmal vom Gesichtspunkt des ganz Vernunftgemäßen betrachten, dann aber dieselbe Handlung vom Gesichtspunkt eines durch Neigung beeinflussten Willens, so ist hier nicht wirklich ein Widerspruch anzutreffen, sondern ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft (antagonismus), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (universalitas) in eine bloße Gemeingültigkeit [Allgemeinen-Gültigkeit] (generalitas) verwandelt wird, damit das praktische Vernunftprinzip sich auf halbem Wege mit der Maxime treffen kann. Dieses Bemühen – das vor unserem eigenen unparteiisch angestellten Urteil nicht bestehen kann – beweist doch, dass wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs anerkennen und uns (bei aller Achtung für denselben) nur einige – wie es uns scheint: – unerhebliche und uns abgerungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben damit immerhin gezeigt: Wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und Gesetzeskraft für unsere Handlungen enthalten soll, dies nur in kategorischen Imperativen ausgedrückt werden kann, keinesweges aber in hypothetischen. Ebenso haben wir – was schon viel ist – den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht (wenn es dergleichen überhaupt gibt) enthalten muss, deutlich und für jeden Gebrauch dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, a priori beweisen zu können, dass ein derartiger Imperativ wirklich besteht, dass es ein praktisches Gesetz gibt, welches schlichthin und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und dass die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht ist.

Wenn man dazu gelangen will, ist es von äußerster Wichtigkeit, diese Warnung zu beachten: Man lasse es sich ja nicht in den Sinn kommen, die Realität dieses Prinzips aus der *besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur* ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll die praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein; sie muss also für alle vernünftigen Wesen (auf die jemals ein Imperativ treffen kann) gelten, und *allein darum* auch für jeden menschlichen Willen ein Gesetz sein. Was dagegen aus der besonderen

dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja so gar, wo möglich, 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 subjektiv Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir *angewiesen* wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, so gar, dass es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, 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 Selbhalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig a priori ihren Quell, und hiemit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern 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 Denkungsart, in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen 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 Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen

Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Neigungen, ja sogar wo möglich aus einer besonderen Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen ist, abgeleitet wird und nicht notwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten muss, das kann zwar eine Maxime für uns sein, aber kein Gesetz. Es kann auch ein subjektives Prinzip sein, nach welchem wir Hang und Neigung zu handeln haben, aber nicht ein objektives, nach welchem zu handeln wir *angewiesen* wären, selbst wenn aller unser Hang, unsere Neigung und unsere Natureinrichtung dagegen wären. Ja, die Erhabenheit und innere Würde des Gebots im Falle einer Pflicht beweist sich umso deutlicher, je weniger die subjektiven Ursachen dafür und je mehr sie dagegen sind, ohne aber die Nötigung durch das Gesetz im Mindesten zu schwächen und seiner Gültigkeit etwas zu nehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, obwohl er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder durch etwas gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Herrscherin¹ ihrer Gesetze, nicht als Heroldin von Gesetzen, die ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert. Sie mögen immerhin besser sein als gar nichts, doch können sie niemals als Grundsätze dienen, welche die Vernunft diktiert und die ihren Quell völlig a priori haben müssen und hiermit zugleich ihr gebieterisches Ansehen. Da ist nichts von der Neigung des Menschen, aber alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten und widrigenfalls der Mensch zu Selbstverachtung und innerem Abscheu zu verurteilen.

Alles also, was empirisch ist, ist als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht nur ganz untauglich, sondern auch der Lauterkeit der Sitten höchst nachteilig. Der eigentliche und über jedes Lob erhabene Wert eines schlichthin guten Willens besteht eben darin, dass das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, welche die Erfahrung an die Hand geben kann, frei ist. Das Prinzip unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen suchen zu wollen, zeugt von Nachlässigkeit oder gar niedriger Denkungsart. Man kann auch gar nicht zu viel oder zu oft davor warnen, weil die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht und im Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man darin sehen will, jedenfalls für den, der sie ein

¹ „Selbhalter“ ist die ältere Übersetzung eines Titels der russischen Zaren, wohl als Gegensatz von „Statthalter“ gedacht. Später wurde der Titel mit „Selbtherrscher“ übersetzt.

will, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.*

Die Frage ist also diese: ist es ein notwendiges Gesetz *für alle vernünftige 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, so fern sie auf *empirischen Gesetzen* gegründet ist. Hier aber ist vom objektiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, so fern 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 vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der

* Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, 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 ganz für alle Abstraktion verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

mal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.*

Die Frage ist also: 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 können? Falls dies ein notwendiges Gesetz ist, so muss es (völlig a priori) schon mit dem Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens selbst 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 geht es nicht darum, Gründe für das anzugeben, was *geschieht*, sondern Gesetze für das, was *geschehen soll*, auch wenn es niemals geschieht. Dies sind objektiv-praktische Gesetze; da haben wir es nicht nötig, die Gründe zu untersuchen, warum etwas gefällt oder missfällt, wie das Vergnügen der bloßen Empfindung sich vom Geschmack unterscheidet und wie der Geschmack von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft; worauf Gefühle der Lust oder Unlust beruhen und wie hieraus Begierden und Neigungen entspringen, aus diesen aber – unter Mitwirkung der Vernunft – Maximen entstehen. All das gehört zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Teil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man diese als *Philosophie der Natur* betrachtet und sofern sie auf *empirische Gesetze* gegründet ist. Hier aber ist vom objektiv-praktischen Gesetz die Rede, mithin von dem Verhältnis eines Willens zu sich selbst, sofern er sich nur durch Vernunft bestimmt. Wenn nämlich *die Vernunft für sich allein* das Verhalten bestimmt (wessen Möglichkeit wir jetzt eben untersuchen wollen) und alles, was sich aufs Empirische bezieht, wegfällt, muss sie dies notwendig a priori tun.

Der Wille wird als eine Fähigkeit gedacht, sich selbst der *Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* zum Handeln zu bestimmen. Eine solche Fähigkeit kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grund seiner Selbstbestimmung dient, der *Zweck*. Dieser muss aber, wenn er durch bloße Vernunft bestimmt wird, für alle vernünftigen Wesen gleich sein. Was dagegen nur den Grund

* Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt zu erblicken ist nichts anderes, als die Sittlichkeit – entkleidet von jeder Beimischung des Sinnlichen, der Selbstliebe und allem unechten Schmuck des Lohnes – zu betrachten. Wie sehr sie dann alles überstrahlt, was den Neigungen reizend erscheint, kann jeder mittels des geringsten Versuchs seiner Vernunft innwerden, wenn diese nicht ganz für alle Abstraktion verdorben ist.

der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das *Mittel*. Der subjektive Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, der objektive Grund 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 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 Begehungsvermögen 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 relative Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

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.

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 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 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 erwerbenden* Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm 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 so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).

für die Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung der Zweck ist, heißt das *Mittel*. Der subjektive Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, der objektive Grund des Wollens ist der *Beweggrund*. Daher rührt der Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven Zwecken, die auf Bewegungsgründen fußen, die für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind *formal*, wenn sie von allen subjektiven Zwecken absehen; sie sind dagegen *material*, wenn sie subjektive Zwecke und mithin gewisse Triebfedern zum Grunde haben. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind alle nur relativ; denn ihr Wert beruht lediglich darauf, dass das Subjekt – der betreffende Mensch – sie zu begehren vermag. Dieser Wert kann daher keine allgemeinen, für alle vernünftigen Wesen und für jedes Wollen gültigen und notwendigen Prinzipien, also praktische Gesetze, liefern. Daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich* einen absoluten Wert hat und als Zweck an sich ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm – und nur in ihm allein – der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, also praktischer Gesetze, liegen.

Nun sage ich: Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, *existiert* als Zweck an sich, also als Selbstzweck, und *nicht nur als Mittel* zum beliebigen Gebrauch für diesen oder jenen Willen. Er muss in allen seinen Handlungen, seien sie auf den Handelnden selbst oder auf andere vernünftige Wesen gerichtet, jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn wenn die Neigungen und die darauf gegründeten Bedürfnisse nicht wären, dann wäre ihr Gegenstand ohne Wert. Die Neigungen selbst aber, die Quellen der Bedürfnisse, haben so wenig einen absoluten Wert, dass es keinen Grund gibt, sie zu wünschen. Vielmehr muss es der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein, gänzlich davon frei zu sein. Also ist der Wert aller durch unsere Handlungen *zu erwerbenden* Gegenstände jederzeit bedingt. Die vernunftlosen Wesen, auch wenn ihr Dasein nicht auf unserem Willen, sondern auf dem der Natur beruht, haben dennoch als Mittel nur einen relativen Wert und heißen daher *Sachen*. Vernünftige Wesen dagegen werden *Personen* genannt, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich ausgezeichnet hat, das heißt als etwas, das nicht nur als Mittel gebraucht werden darf. Damit ist alle Willkür eingeschränkt, und die Person wird ein Gegenstand der Achtung.

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 einen solchen, 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 eignes Dasein vor; so fern 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;* 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 du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest*. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

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 zu 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.

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

Vernünftige Wesen sind also nicht nur subjektive Zwecke, deren Existenz – als Wirkung unserer Handlung – *für uns* einen Wert hat, sondern *objektive Zwecke*. Das heißt, es sind Wesen, deren Dasein an sich Zweck ist, und zwar ein unmittelbarer, direkter Zweck, nicht *lediglich* ein Mittel zu einem anderen Zweck. Wenn dem nicht so wäre, könnte nirgendwo etwas von *absolutem* Wert gefunden werden. Wenn aber jeder Wert nur bedingt und mithin zufällig wäre, gäbe es für die Vernunft nirgendwo ein oberstes praktisches Prinzip.

Wenn es aber ein oberstes praktisches Prinzip geben soll – und für den menschlichen Willen einen kategorischen Imperativ –, so muss es ein Prinzip sein, das aus der Vorstellung dessen hervorgeht, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck in sich selbst* ist und ein *objektives* Prinzip des Willens hervorbringt und mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich*. Als solchen Selbstzweck stellt sich der Mensch notwendigerweise sein eigenes Dasein vor, und insofern ist es ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen. So würde sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein vorstellen* – aus eben demselben Vernunftgrund, der auch für mich gilt. Also ist das Prinzip zugleich ein *objektives* Prinzip, aus dem, als oberstem praktischen Grund, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als [auch] in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest*. Wir wollen sehen, ob sich dies – die Ableitung aller Gesetze daraus – bewerkstelligen lässt.

Bleiben wir bei den vorigen Beispielen:

Erstens: Wer an Selbstmord denkt, wird sich wegen der notwendigen Pflicht gegen sich selbst fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit *als eines Zwecks an sich* zusammen bestehen könne. Wenn er, um einem beschwerlichen Zustand zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person nur *als eines Mittels* zur Erhaltung eines erträglichen Zustands bis zum Ende des Lebens [genauer: zur Beendigung des Lebens, bevor es unerträglich wird]. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das *nur* als Mittel gebraucht werden kann; vielmehr muss er jederzeit als Zweck an sich betrachtet werden.

* Unverändert.

Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts 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 vorbegehen; 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, so fort einsehen, dass er sich eines andern 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 verfahren, einstimmen 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.*

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

* 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 wohl tun 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.

Also kann ich über den Menschen in meiner Person nicht beschließen, ihn zu verstümmeln, zu verderben oder zu töten. (Für bestimmte Fälle muss der Grundsatz zur Vermeidung von Missverständnissen näher bestimmt werden: Amputation von Gliedern, um zu überleben; eine Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten, usw. Dies sind Fragen der eigentlichen Moral, die ich hier übergehen muss.)

Zweitens: Was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen Andere betrifft: Wer so ein lügenhaftes Versprechen zu tun im Sinn hat, wird sofort einsehen, dass er sich eines anderen Menschen *nur als Mittel* bedienen will, ohne diesen zugleich als Zweck in sich – als Selbstzweck – zu achten. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten gebrauchen will, kann meinem Vorhaben unmöglich zustimmen und also als Person und Selbstzweck durch diese Handlung gewertet werden. – Deutlicher fällt der Widerstreit gegen das Prinzip des Selbstzwecks oder der Rechte anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf die Freiheit und das Eigentum Anderer betrachtet. Da leuchtet klar ein, dass ein Übertreter der Menschenrechte gesonnen ist, sich der Person eines Anderen lediglich als Mittel zu bedienen, ohne zu beachten, dass dieser – als vernünftiges Wesen – jederzeit zugleich als Zweck geschätzt werden soll, das heißt als einer, der selbst Zweck von eben dieser Handlung sein kann.*

Drittens: In Anbetracht der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist es nicht genug, dass die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person – als Zweck an sich – widerstreite, sie muss auch *dem Zweck angemessen sein*. Nun gibt es in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zweck der Natur gehören und die auch in dem betrachteten Subjekt – als Teil der Menschheit – vorhanden sind. Diese Anlagen zu vernachlässigen würde vielleicht der *Erhaltung* der Menschheit – als Zweck an sich – nicht widersprechen, sicher aber der *Förderung* dieses Anliegens der Natur.

Viertens: Die verdienstliche Pflicht gegen Andere betreffend: Der Naturzweck, den alle Menschen haben, ist ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit beste

* Man denke ja nicht, dass hier das triviale „Was du nicht willst, dass man dir tu“...“ zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus obigem Prinzip abgeleitet. Es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht den der Liebespflichten gegen Andere (mancher würde gern darauf verzichten, dass Andere ihm wohl tun, wenn er selbst der Pflicht enthoben wäre, ihnen Wohltat zu erweisen.), schließlich auch nicht den Grund der schuldigen Pflichten gegeneinander (der Verbrecher würde aus diesem Grund gegen seine strafenden Richter argumentieren.), usw.

bestehen können, wenn niemand zu des andern 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, so viel 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, so viel möglich, meine Zwecke sein.

Dieses Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (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 ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv in der Regel* und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu sein fähig macht (nach dem ersten Prinzip), *subjektiv* aber im *Zwecke*; 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 Bedingung der Zustimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*.

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

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer *Naturordnung* ähnlichen Gesetzmäßigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen *Zwecksvorzuges* vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesse, 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

hen können, wenn niemand etwas zum Glück des Anderen beitrüge, ohne ihm dabei vorsätzlich etwas zu entziehen; jedoch ist dieses nur eine negative und nicht positive Zustimmung zur *Menschheit als Zweck an sich*, wenn jedermann nicht auch die Zwecke Anderer so gut wie möglich zu fördern trachtet. Denn wenn jene Vorstellung der Menschheit als Zweck an sich bei mir vollständig auswirken soll, dann müssen die Zwecke des Subjekts, welches Zweck an sich ist, so viel wie möglich auch meine Zwecke sein.

Dieses Prinzip, dass die Menschheit und jede vernünftige Natur überhaupt Zwecke an sich sind (welches zugleich die oberste einschränkende Bedingung der Handlungsfreiheit eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung gewonnen: Erstens wegen seiner allgemeinen Gültigkeit für alle vernünftigen Wesen. Darüber etwas zu bestimmen reicht keine Erfahrung aus. Zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjektiv), das heißt als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zweck macht, sondern als objektiver Zweck vorgestellt wird. Dieser objektive Zweck soll als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjektiven Zwecke sein, wie immer sie auch aussehen mögen. Dieses Prinzip muss folglich der reinen Vernunft entspringen. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv* in der Regel und in der Form der Allgemeingültigkeit, wodurch (nach dem ersten Prinzip) eine Maxime erst zu einem Gesetz werden kann. *Subjektiv* aber liegt der Grund im *Zweck*; das Subjekt aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich (nach dem zweiten Prinzip). Hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens als oberste Bedingung der Übereinstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee *des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*.

Nach diesem Prinzip werden alle Maximen verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch *als selbstgesetzgebend* angesehen werden muss, und eben darum allererst dem Gesetz (als dessen Urheber er sich betrachten kann) unterworfen ist.

Wir haben die Imperative vorgestellt als allgemeine Handlungsgesetze, die einer Naturordnung ähnlich sind und die darauf beruhen, dass vernünftige Wesen Zwecke an sich (Selbstzwecke) sind. Sie schließen zwar jede Beimischung irgendeines Interesses als Triebfeder aus, und zwar eben dadurch, dass sie als kategorisch vorgestellt wurden, sie wurden aber nur deshalb als kategorisch *angenommen*, weil man dergleichen annehmen musste, wenn man den Begriff der Pflicht erklären wollte. Dass es aber praktische Sätze gibt, die kategorisch gebieten, kann nicht bewiesen werden, so wenig wie es auch in

nicht bewiesen werden, so wenig, wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nämlich: dass die Losung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom 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 *allgemein-gesetzgebenden Willens*.

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, *der unter Gesetzen steht*, noch vermittelt eines Interesse an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich so fern von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern 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*,* 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 den Satz umkehren: wenn es einen kategorischen Imperativ 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 alsdann nur 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 bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sahe den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht ein fallen, 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 nur als einem Gesetz (welches es

* 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.

diesem Abschnitt geschehen konnte. Jedoch hatte eines geschehen können: Der spezifische Unterschied zwischen dem kategorischen und dem hypothetischen Imperativ ist die vollkommene Absage an alle persönlichen Interessen beim Wollen aus Pflicht. Dieser Verzicht sollte in dem Imperativ selbst in irgendeiner Form ausgedrückt werden. Dies geschah in der gegenwärtigen dritten Formel des Prinzips, in welcher der Wille eines jeden vernünftigen Wesens als *allgemein-gesetzgebender Wille* beschrieben wird.

Man kann meinen, dass ein solcher Wille, *der unter Gesetzen steht*, noch vermittels eines Interesses der Selbstliebe an dieses Gesetz gebunden sein könnte. Aber ein Wille, der selbst der oberste Gesetzgeber ist, kann unmöglich von irgendeinem Interesse abhängen, denn sonst würde er noch eines anderen Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe unter die Bedingung der Übereinstimmung mit dem allgemeinen Gesetz stellen würde.

Das Prinzip eines jeden menschlichen Willens, der durch alle seine Maximen als *allgemein gesetzgebender Wille** qualifiziert wäre, würde zum kategorischen Imperativ sehr wohl dadurch passen, dass es sich – eben um der allgemeinen Gesetzgebung willen – sich *auf kein Interesse gründet* und folglich unter allen möglichen Imperativen allein *unbedingt* sein kann. Oder besser noch umgekehrt gesagt: Wenn es einen kategorischen Imperativ (das ist ein Gesetz für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens) gibt, dann kann er nur gebieten, alles aus der Maxime eines Willens zu tun, der allgemein gesetzgebend und zugleich selbst diesen Gesetzen unterworfen ist. Denn nur dann ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem der Wille gehorcht, unbedingt, weil er gar kein eigenes Interesse zum Grunde haben kann.

Wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen zurückblicken, die jemals unternommen wurden, das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, dann erkennen wir, dass es kein Wunder ist, dass sie insgesamt fehlschlagen mussten. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man kam aber nicht auf den Gedanken, dass er *nur seiner eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen ist und dass er nur verpflichtet ist, seinem eigenen, dem Naturzweck nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz

* Ich kann hier davon absehen, Beispiele zur Erläuterung dieses Prinzips anzuführen, denn alle Beispiele, die oben den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier demselben Zweck dienen.

auch sei) unterworfen dachte: so musste dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas anderm* genötigt wurde, 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 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 andern, das ich deshalb zur *Heteronomie* zähle, nennen.

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*.

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.

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

(welches es auch sei) unterworfen dachte, so musste dieses irgendein Interesse als Reiz oder Zwang mit sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser von *etwas Anderem* genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Daher war aber alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, vergeblich. Denn aus einem gewissen Interesse – sei es ein eigenes oder ein fremdes – heraus zu handeln, entspricht nicht einer Pflicht, sondern einer Notwendigkeit. Aber dann musste der Imperativ stets ein bedingter sein und konnte nicht zum moralischen Gesetz taugen. Ich will daher diesen Grundsatz als Prinzip der *Autonomie* des Willens nennen, jeden anderen dagegen als Prinzip der *Heteronomie* des Willens.

Der Begriff eines vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muss, um aus diesem Gesichtspunkt sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einen mit ihm verbundenen, sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den *eines Reichs der Zwecke*.

Unter einem Reich verstehe ich die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Diese Gesetze bestimmen, welche Zwecke in dem Reich allgemein gültig sind. Man kann sich nun eine Gesamtheit aller Zwecke in systematischer Verknüpfung denken, welche die vernünftigen Wesen (wegen ihrer Eigenschaft als Selbstzweck) umfasst, aber auch die eigenen, allgemein gültigen Zwecke, welche jedes dieser Wesen sich selbst setzen mag. Diese Gesamtheit wäre dann ein Reich der Zwecke, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.¹

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, dass jedes derselben sich selbst und alle anderen *niemals nur als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln soll. Hiedurch aber entsteht eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, also ein Reich. Dieses Reich kann – weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen zu einander als Zwecke und Mittel zum Gegenstand haben – ein Reich vernünftiger Wesen als Selbstzwecke heißen kann.

¹ Dies erfordert allerdings eine Erweiterung der obigen Definition des Begriffs »Reich«, nach welcher ein Reich nur vernünftige Wesen – und nicht auch andere Zwecke – umfassen kann. Allerdings ist die Idee befremdend, vernünftige Wesen und andere Zwecke in einen Topf zu werfen.

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 andern unterworfen ist.

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 letztern 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.

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 andern 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 objektiven 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 Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und 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 zu einander, 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 irgend eines andern praktischen Beweggrundes 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 anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine *Würde*.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zu diesem Reich 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.

Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, sei es als Glied oder als Oberhaupt. Den Platz des Letzteren kann es aber nicht lediglich durch die Maxime seines Willens einnehmen, sondern nur dann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen ohne Bedürfnis und ohne irgendeine Einschränkung seiner dem Willen adäquaten Fähigkeiten ist.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, wodurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Die Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können. Dessen Prinzip ist demgemäß, keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun als so, dass sie ein allgemeines Gesetz sein könne und also nur so, *dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*. Falls die Maximen nicht durch ihre Natur schon notwendig mit diesem objektiven Prinzip übereinstimmen und somit allgemein gesetzgebend sein könnten, dann heißt die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip „praktische Nötigung“, das heißt *Pflicht*. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupt im Reich der Zwecke zu, wohl aber jedem Mitglied, und zwar allen in gleichem Maße.

Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln – und das ist die Pflicht – beruht nicht auf Gefühlen, Antrieben oder Neigungen, sondern nur auf dem Verhältnis vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muss, weil es sonst nicht als *Zweck an sich* gedacht werden kann. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung des Willens gegen sich selbst, und zwar nicht um irgendeines anderen praktischen Beweggrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht als dem, das es zugleich sich selbst gibt.

Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. An die Stelle dessen, was einen Preis hat, kann auch etwas Anderes als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über jeden Preis erhaben ist und mithin kein Äquivalent erlaubt, das hat *Würde*.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, 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 innern 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 gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Affektionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen innern 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 sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjektiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühls für dieselbe[n]: 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 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.

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 hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich 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 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

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; dagegen hat das, was – auch ohne dass ein Bedürfnis der allgemeinen Art besteht – einem gewissen Geschmack, also einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte gemäß ist, einen *Liebhaberpreis*. Das aber, was allein Zweck an sich sein kann, hat nicht nur einen relativen Wert, also einen Preis, sondern einen inneren Wert, also *Würde*.

Nun ist Moralität die notwendige Bedingung dafür, dass ein vernünftiges Wesen Selbstzweck sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und ist die Menschheit, sofern sie jener fähig ist, das, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß bei der Arbeit haben einen Marktpreis; Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Liebhaberpreis; dagegen haben Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) einen inneren Wert. Die Natur wie die Kunst enthalten nichts, was sie in Ermangelung von Treue und Wohlwollen an ihre Stelle setzen könnten, denn ihr Wert besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, auch nicht im Vorteil und Nutzen, die sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, das heißt in den Maximen des Willens, die sich in entsprechenden Handlungen zu offenbaren bereit sind, selbst dann, wenn kein Erfolg sie begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgendeiner subjektiven Disposition oder irgendeinem subjektiven Geschmack, um sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen zu betrachten, auch keines unmittelbaren Hanges oder Gefühls für dieselben; sie weisen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung aus. Es wird nichts als Vernunft gefordert, um sie dem Willen *aufzuerlegen*, nicht sie von ihm zu *erschmeicheln*, was bei Pflichten ohnehin ein Widerspruch wäre. Diese Hochschätzung lässt die Würde einer solchen Denkungsart erkennen und erhebt sie unendlich über jeden Preis, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleich gebracht werden kann, ohne dass man sich gleichsam an ihrer Heiligkeit vergreift.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu stellen? Es ist nichts Geringeres als der *Anteil*, den sie dem vernünftigen Wesen *an der allgemeinen Gesetzgebung* verschafft und hiedurch zum Glied in einem möglichen Reich der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur bestimmt war, als Selbstzweck und eben darum als gesetzgebend im Reich der Zwecke, unter Beachtung aller Naturgesetze als frei, nur *den* Gesetzen gehorchend, die es selbst gibt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es sich zugleich selbst unterwirft) gehören können. Denn alles hat nur den Wert, den das Gesetz ihm bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muss

selbst aber, die allen Wert bestimmt, muss eben darum 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.

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 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 Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2) eine *Maxime*, 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;

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 Natur*, 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 Gesetze 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 dadurch, so viel sich tun lässt, der Anschauung zu nähern.

* Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral 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 unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zu Stande zu bringen.

eben darum Würde, das heißt unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein der geziemende Ausdruck der Wertschätzung ist, die ein vernünftiges Wesen für sie haben muss. *Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit zu beschreiben, sind im Grunde nur drei verschiedene Formulierungen desselben Gesetzes; jede von ihnen enthält die beiden anderen. Dennoch unterscheiden sie sich – zwar eher subjektiv als objektiv –, um eine Idee der Vernunft (durch eine gewisse Analogie) anschaulich zu machen und dadurch dem Gefühl näher zu bringen. Alle drei Formulierungen haben bzw. enthalten jedoch

1. eine *Form*, die in der Allgemeinheit besteht, und im Hinblick darauf ist der sittliche Imperativ so ausgedrückt: Die Maximen müssen so gewählt werden, dass sie wie allgemeine Naturgesetze gelten können,

2. einen *Zweck*, und im Hinblick darauf sagt der Imperativ, dass das vernünftige Wesen – seiner Natur nach ein Selbstzweck – nicht als relativer und willkürlicher Zweck betrachtet und behandelt werden dürfe,

3. eine *vollständige Bestimmung* aller Maximen durch die Forderung, dass diese aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reich der Zwecke – als einem Reich der Natur* – zusammenstimmen sollen. Von hier aus geht es weiter wie unter 1. und 2. Es ist aber besser, bei der sittlichen *Beurteilung* immer nach der strengen Methode zu verfahren und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zugrunde zu legen: *Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann*. Will man aber gleichzeitig dem sittlichen Gesetz Eingang verschaffen, so ist es sehr nützlich, die Maximen ein und derselben Handlung an den genannten drei Kriterien – Form, Zweck und vollständige Übereinstimmung – zu überprüfen und diese dadurch – soweit irgend möglich – anschaulich zu machen.

* Die Teleologie betrachtet die Natur als ein Reich der Zwecke; die Moral betrachtet ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. In der Teleologie ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zur Erklärung dessen, was da ist. In der Moral ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, zu Stande zu bringen, und zwar eben dieser Idee gemäß.

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 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 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, 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 aus, dass sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie 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 selbständiger* 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 anders 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 andern 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 eben so viel, 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.

Wir sind nunmehr da, wo wir am Anfang waren, nämlich bei dem Begriff eines unbedingt guten Willens. *Der Wille ist schlichthin gut*, der nicht böse sein kann, dessen Maxime also, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetz gemacht wird, niemals sich selbst widersprechen kann. Dieses Prinzip ist also auch sein oberstes Gesetz: Handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeingültigkeit als Gesetz du zugleich wollen kannst. Dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals sich selbst widersprechen kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Das Wollen eines solchen Willens hat die Bedeutung eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen. Dies ist analog der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeingültigen Gesetzen, wie sie in der Natur gelten. Wegen dieser Analogie kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: *Handle nach Maximen, die zugleich ein allgemeines Naturgesetz sein können*. So also ist die Formel eines schlichthin guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur unterscheidet sich dadurch vom Übrigen, dass sie sich selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Substanz eines jeden guten Willens sein. Bei der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung irgendeines Zwecks) schlichthin guten Willens muss vollkommen von jedem zu *bewirkenden* Zweck abgesehen werden, weil ein solcher Zweck jeden Willen nur *relativ* gut machen würde. Daher muss der von der vernünftigen Natur sich selbst gesetzte Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern als *selbständiger, immer schon vorhandener* Zweck gedacht werden, dem niemals zuwider gehandelt darf und der niemals nur als Mittel zur Erwirkung eines anderen Zwecks, sondern jederzeit zugleich als Selbstzweck in jedem Wollen geschätzt werden muss. Dieser kann nun nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst ein, das heißt: der Handelnde selbst, das vernünftige Wesen, weil dieses zugleich das Subjekt – der Besitzer – eines möglichen schlichthin guten Willens ist. Und dieser kann ohne Widerspruch keinem anderen Gegenstand nachgesetzt werden. Das Prinzip »Handle in Beziehung auf jedes vernünftige Wesen (auf dich selbst und Andere) so, dass es in deiner Maxime zugleich als Selbstzweck 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 identisch. Denn dass ich meine Maxime im Gebrauch der Mittel zu jedem Zweck der Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit eines Gesetzes für jedes Subjekt unterwerfe, bedeutet ebenso viel wie: »Das Subjekt der Zwecke, das ist das vernünftige Wesen, darf niemals nur als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Selbstzweck allen Maximen der Handlungen zugrunde gelegt werden.« Dies gilt als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauch aller Mittel.

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 andern 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 wirkenden Ursachen. Demunerachtet gibt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, so fern 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 zu Stande 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 andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachlasslichen 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 der Zwecke zu sein; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnis unterworfen vorgestellt werden müssen.

Nun folgt hieraus unstreitig, dass jedes vernünftige Wesen, als Zweck in sich selbst, bei Berücksichtigung aller Gesetze, denen es unterworfen sein mag, sich zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten muss, weil eben die Eignung seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck in sich selbst auszeichnet. Ferner folgt daraus, dass seine Würde – sein Vorrecht vor allen anderen Naturwesen – es mit sich bringt, dass es seine Maximen jederzeit aus seinem eigenen Gesichtspunkt, zugleich aber auch aus dem eines jeden anderen vernünftigen und somit gesetzgebenden Wesens – auch Person genannt – betrachten muss. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibiles*) 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 Reich der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: »Handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetz (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte.« Ein Reich der Natur unterliegt äußerlich auferlegten, zwingenden Ursachen. In einem analogen Reich der Zwecke gelten nur Maximen, das heißt, sich selbst auferlegte Regeln. Wenn man auch das Naturganze als eine Maschine betrachtet, so gibt man ihm doch, soweit es mit vernünftigen Menschen als seine Zwecke in Beziehung tritt, den Namen eines Reichs der Natur. Ein Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regeln der kategorische Imperativ allen vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zustande kommen, *wenn sie allgemein befolgt würden*. Nun kann aber das vernünftige Wesen – auch wenn es selbst die Maxime pünktlich befolgte – nicht damit rechnen, dass auch jedes andere genau derselben treu sein würde. Ferner kann das vernünftige Wesen nicht damit rechnen, dass das Reich der Natur und seine zweckmäßige Anordnung mit ihm als einem schicklichen Glied zu einem (durch ihn selbst möglichen) Reich der Zwecke zusammenpassen werde, das heißt, seine Erwartung der Glückseligkeit erfüllen werde. Dennoch bleibt jenes Gesetz »Handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes eines wenn auch nur möglichen Reiches der Zwecke, mit voller Kraft, weil es kategorisch geboten ist.« Und hierin liegt eben das Paradoxon, dass nur die Würde der Menschheit als vernünftiger Teil der Natur – ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorwand –, mithin die Achtung für eine bloße Idee dem Willen zur unerlässlichen Vorschrift dienen sollte, und dass gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen Triebfedern die Erhabenheit derselben und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts besteht, ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke zu ein. Denn anderenfalls könnte man es sich nur als dem Naturgesetz seiner Bedürfnisse unterworfen vorstellen.

Obleich auch das Naturreich sowohl, als das Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupt vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität erhalte, so würde hiedurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werts zu statten kommen; denn, diesem ungeachtet, müsste doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Wert der vernünftigen Wesen, nur nach ihrem uneigennütigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten, beurteilt. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußere Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Wert des Menschen allein ausmacht, darnach muss er auch, von wem es auch sei, selbst vom 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*. 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 gezogen 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 uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und *Würde* an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn so fern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze *unterworfen* ist, wohl aber, so fern 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 Wert geben kann. Unser eigener Wille, so fern 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.

Wenn man sich das Naturreich und das Reich der Zwecke unter einem Oberhaupt vereinigt dächte, und dadurch das Letztere nicht mehr eine bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität gewänne, so würde zwar dieser Idee eine starke Triebfeder erwachsen, niemals aber eine Vermehrung ihres inneren Wertes. Denn selbst diesen alleinigen unumschränkten Gesetzgeber müsste man sich doch immer als einen vorstellen, der den Wert der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennütigen, nur aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurteilt. Das Wesen der Dinge ändert sich nicht durch ihre äußeren Verhältnisse, und der Menschen muss – von wem auch immer, auch vom höchsten Wesen – danach beurteilt werden, was den höchsten Wert des Menschen allein ausmacht.

Moralität ist die Übereinstimmung der Handlungen mit der Autonomie des Willens, das heißt mit der Tauglichkeit der Maximen desselben zu einer allgemeinen Gesetzgebung. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist *erlaubt*, die nicht damit bestehen kann, ist *unerlaubt*. Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein *heiliger*, schlichtweg guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlichtweg guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist *Verbindlichkeit*. Dieser unterliegt ein heiliges Wesen nicht. Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt *Pflicht*.

Man kann aus dem kurz Vorhergehenden sich jetzt leicht erklären, wie es möglich ist, dass wir uns einerseits unter »Pflicht« eine erzwungene Unterwerfung unter das Gesetz vorstellen, andererseits aber einer Person, die alle ihre Pflichten erfüllt, eine gewisse Erhabenheit und Würde zusprechen. Insofern sie dem moralischen Gesetze *unterworfen* ist, kann man keine Erhabenheit an ihr finden; wohl aber, wenn sie in Anbetracht eben dieses Gesetzes zugleich *gesetzgebend*, und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, dass weder Furcht noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder ist, die der Handlung moralischen Wert geben kann. Unser eigener Wille, sofern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns theoretisch mögliche Wille ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend zu sein, obgleich mit der Bedingung, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.

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 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, 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 Vernunft, 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 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.

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

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 irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus. Der Wille gibt alsdann 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 Imperativen möglich werden: ich soll etwas tun darum, *weil ich etwas anderes will*. Dagegen sagt der moralische, 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 so fern abstrahieren, 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, beweiße. So soll ich z.B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Willen, als allgemeinen Gesetz begriffen werden kann.

Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit

Ein Wille ist autonom, wenn sich selbst ein Gesetz ist – unabhängig von der Beschaffenheit der Gegenstände des Willens. Das Prinzip der Autonomie des Willens ist also, so zu wählen, dass die Maximen seiner Wahl zugleich ein allgemeines Gesetz sein können. Dass diese praktische Regel ein kategorischer Imperativ ist, das heißt, dass der Wille eines jeden vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden ist, kann durch bloße Zergliederung der im Imperativ vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist. Man müsste dazu über die Erkenntnis der Objekte hinausgehen zu einer Kritik der reinen praktischen Vernunft. Dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, müsste völlig a priori begründet werden. Dies aber gehört nicht in den gegenwärtigen Abschnitt. Jedoch lässt sich durch Zergliederung des Begriffs der Sittlichkeit sehr wohl dartun, dass das Prinzip der Autonomie des Willens das alleinige Prinzip der Moral ist. Denn dadurch zeigt sich, dass das Prinzip der Moral ein kategorischer Imperativ sein muss, der nicht mehr und nicht weniger als gerade diese Autonomie gebietet.

Die Heteronomie des Willens als Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit

Wenn der Wille das Gesetz, das ihn bestimmen soll, irgendwo anders sucht als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung, wenn er also – indem er über sich selbst hinausgeht – das Gesetz in der Beschaffenheit irgendeines seiner Objekte sucht, so kommt jederzeit *Heteronomie* heraus. Der Wille gibt dann nicht sich selbst das Gesetz, sondern das Objekt gibt dem Willen durch sein Verhältnis zu demselben das Gesetz. Dieses Verhältnis – beruhe es auf einer Neigung oder auf Vorstellungen der Vernunft – lässt nur hypothetische Imperative zu: Ich soll darum etwas tun, *weil ich etwas Bestimmtes erreichen will*. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: Ich *soll* so handeln, als ob ich nichts anderes wollte. Zum Beispiel sagt der hypothetische Imperativ, ich solle nicht lügen, wenn ich ehrsam bleiben wolle. Der kategorische Imperativ aber sagt, ich solle nicht lügen – selbst wenn es mir nicht die geringste Schande zuzöge. Der kategorische Imperativ muss also von jedem Gegenstand so weit absehen, dass dieser gar keinen *Einfluss* auf den Willen hat, damit die praktische Vernunft (der Wille) nicht lediglich fremdem Interesse diene, sondern nur ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweiße. So soll ich zum Beispiel fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht weil mir an deren Existenz etwas gelegen wäre (sei es durch unmittelbare Neigung oder – indirekt aus Vernunft – wegen irgendeines Wohlgefallens), sondern nur deswegen, weil eine Maxime, die fremdes Glück ausschließt, nicht in einem und demselben Willen als allgemeinem Gesetz begriffen werden kann.

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

Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, so lange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle mögliche unrechte 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 *ersteren*, aus dem Prinzip der *Glückseligkeit*, sind aufs physische oder moralische Gefühl, die *zweiten*, aus dem Prinzip der *Vollkommenheit*, entweder auf den Vernunftbegriff derselben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes), als bestimmende Ursache unseres Willens, gebaut.

Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Notwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben 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 jederzeit 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 abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen: sondern, weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkül besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen: dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn* (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 Natur unendlich von ein-

* 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 Vorteile, oder in Rücksicht auf dieselbe geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Imgleichen muss man das Prinzip der Teilnahme an anderer Glückseligkeit, mit *Hutcheson*, zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

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

Die menschliche Vernunft hat hier (d. h. hinsichtlich der Prinzipien der Sittlichkeit) wie auch sonst bei ihrem reinen Gebrauch – solange es ihr an Kritik gefehlt hat – alle möglichen falschen Wege versucht, ehe es ihr gelang, den einzigen wahren zu finden.

Alle hier einschlägigen Prinzipien sind entweder *empirisch* oder *rational*. Die *ersteren*, aus dem Prinzip der *Glückseligkeit* abgeleitet, sind aufs physische oder moralische Gefühl gebaut; die *zweiten*, aus dem Prinzip der *Vollkommenheit* gewonnen, gründen entweder auf der Vernunft (als möglicher Wirkung der Vollkommenheit) oder auf einer selbständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursache unseres Willens.

Empirische Prinzipien taugen nirgends dazu, moralische Gesetze darauf zu gründen. Die die Allgemeinheit, mit der sie unterschiedslos für alle vernünftigen Wesen gelten sollen, und die unbedingte praktische Notwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fallen weg, wenn der Grund derselben von der *besonderen Einrichtung der menschlichen Natur* oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, in die sie gesetzt ist. Doch am verwerflichsten ist das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit*, und zwar nicht nur, weil es falsch ist und die Erfahrung der Annahme widerspricht, das Wohlbefinden richte sich jederzeit nach dem Wohlverhalten. Auch nicht nur, weil es gar nichts zur Grundlegung der Sittlichkeit beiträgt, indem es zweierlei ist, einen glücklichen oder einen guten Menschen zu machen, und wiederum zweierlei, einen guten Menschen klug und auf seinen Vorteil gewitzt oder aber tugendhaft zu machen. Vielmehr ist das Prinzip der eigenen Glückseligkeit verwerflich, weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zunichtemachen, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur das Kalkül besser zu machen lehren, den spezifischen Unterschied zwischen beiden aber ganz und gar auslöschen. Wie steht es dagegen mit dem moralischen Gefühl, diesem vermeintlich besonderen Sinn*? Die Berufung auf selbigen durch diejenigen, die nicht *denken* können, sich sogar in dem, was allgemeine Gesetze angeht, durchs *Fühlen* auszuhelfen glau-

* Ich rechne das Prinzip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil jedes empirische Interesse schon durch die Annehmlichkeit, die etwas gewährt, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht, sei es unmittelbar und ohne Absicht auf Vorteile, oder eben derentwegen. Ebenso muss man das Prinzip der Teilnahme an der Glückseligkeit Anderer mit *Hutcheson* zu dem von ihm angenommenen moralischen Sinn rechnen.

ander 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 Hochschätzung für sie ihr *unmittelbar* zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, dass es nicht ihre Schönheit, sondern 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 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 Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim voraussetzen 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 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 Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegen gesetzt wäre, die Grundlage machen müsste.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes 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, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur nähern Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Übrigens glaube ich einer weitläufigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben sein zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urteils nicht

ben, ist zwar seicht, weil Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich unterschiedlich sind, niemals einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen abgeben, und auch niemand durch sein Gefühl für Andere gültig urteilen kann. Dennoch bleibt dieser vermeintlich »besondere Sinn« der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher, dass er der Tugend die Ehre erweist, ihr das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie *unmittelbar* zuzuschreiben und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, dass es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vorteil ist, der uns an sie knüpft.

Unter den *rationalen* Gründen oder Vernunftgründen der Sittlichkeit gibt es die ontologische Vorstellung der *Vollkommenheit*. So leer, so unbestimmt und somit unbrauchbar dieser Begriff auch ist, um in dem unermesslichen Feld möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe herauszufinden, so sehr auch seine Vertreter bei dem Bemühen, die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang zeigen, sich im Kreis zu drehen, und die Sittlichkeit, die sie erklären sollen, insgeheim voraussetzen müssen, so ist dennoch dieses Bemühen besser als der theologische Versuch, die Sittlichkeit von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten. Denn da wir seine Vollkommenheit nicht anschauen können, müssten wir sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten, was ein grober Zirkelschluss wäre. Wenn wir dies nicht tun wollen, müssten wir den Begriff seines Willens auf die Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde gründen, die mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden sind,¹ was zu einem System der Sitten führen würde, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt wählen müsste (die beide der Sittlichkeit wenigstens keinen Abbruch tun, wenngleich sie gar nicht dazu taugen, sie als Grundlage zu unterstützen), dann würde ich mich für den letzteren entscheiden, weil er die unbestimmte Idee eines an sich guten Willens für eine nähere Bestimmung unverfälscht bewahrt, indem er wenigstens die Entscheidung der Frage der Sinnlichkeit entzieht und sie an den Gerichtshof der reinen Vernunft verweist – obgleich er auch hier nichts entscheidet.

Übrigens glaube ich mir eine weitläufige Widerlegung aller dieser Lehren schenken zu können. Sie ist so leicht und wird vermutlich auch von denen wohl eingesehen, deren Amt es erfordert, sich für eine dieser Theorien zu entscheiden (weil Zuhörer den

¹ Diese zunächst überraschende Vorstellung des Willens Gottes beruht auf dem Gottesbild, wie es im Alten Testament gezeichnet wird.

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 überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen, und eben darum notwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muss, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, 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, 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 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 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 gehöret, es sei der Sinnlichkeit (der Neigung und des Geschmacks), oder des Verstandes 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 praktischen 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.

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 machen, 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 nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphy

Aufschub des Urteils nicht gern ertragen), dass die Arbeit überflüssig wäre. Was uns hier aber mehr interessiert: Alle diese Prinzipien machen die Heteronomie des Willens zur Grundlage der Sittlichkeit und verfehlen eben darum ihren Zweck.

Überall dort, wo ein Objekt des Willens zugrunde gelegt werden muss, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nicht als Heteronomie, und der Imperativ ist bedingt, nämlich dadurch: *Wenn* oder *weil* man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln. Mithin kann der Imperativ niemals moralisch, das heißt kategorisch gebieten. Einerlei, ob das Objekt mittels der Neigung – wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit – oder mittels der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens gerichteten Vernunft – wie beim Prinzip der Vollkommenheit – den Willen bestimmen: Es bestimmt sich der Wille niemals *unmittelbar* selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder des Willens, nämlich durch die erwartete Wirkung der Handlung: *Ich soll darum etwas tun, weil ich etwas Bestimmtes erreichen will*. Und hier muss auch noch ein weiteres Gesetz in meiner Person vorausgesetzt werden, nach welchem ich dieses Bestimmte unbedingt will, und dieses Gesetz bedarf wiederum eines Imperativs, der diese Maxime einschränke. Da der Antrieb, den die Vorstellung eines durch unsere Kräfte erreichbaren Ziels je nach der Naturbeschaffenheit des Subjekts auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjekts gehört – sei es die Sinnlichkeit (die Neigung und der Geschmack) oder der Verstand und die Vernunft, die je nach der besonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objekt Wohlgefallen haben –, so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz vor. Ein solches Gesetz aber muss erst durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden, ist somit an sich zufällig und wird dadurch zur apodiktischen praktischen Regel untauglich. Moralische Regeln aber müssen apodiktisch sein. Auch bedeutete ein solches Gesetz *immer nur Heteronomie* des Willens: Der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern ein fremder Antrieb gibt es ihm, mittels einer auf die Empfänglichkeit für denselben gestimmten Natur des Subjekts.

Der schlichthin gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muss, wird also hinsichtlich aller Objekte unbestimmt sein und nur die *Form* des *Wollens* selbst enthalten, und zwar als Autonomie, das heißt als Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Wollens, sich selbst zum allgemeinen Gesetz zu machen, dieser Wille ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne jede Triebfeder und ohne jedes Interesse als Grund.

Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich und warum er notwendig ist, ist eine Frage, deren Beantwortung außerhalb der Grenzen der Metaphysik der

sik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger 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, unvermeidlicher Weise, 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, eben so, 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 hinlängliche Hauptzüge darzustellen haben.

Sitten liegt. Auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, noch weniger haben wir vorgegeben, einen Beweis derselben zu besitzen. Wir zeigten nur durch Entwicklung des allgemein in Mode befindlichen Begriffs der Sittlichkeit, dass dieser unvermeidlich eine Autonomie des Willens zugrunde liege. Wer also Sittlichkeit nicht nur für eine chimärische Idee ohne Wahrheitsgehalt hält, muss das angeführte Prinzip der Autonomie des Willens anerkennen. Dieser Abschnitt war also, wie auch der erste, nur analytisch. Um nun zu zeigen, dass Sittlichkeit kein Hirngespinnst ist, was alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als Prinzip a priori schlichthin notwendig sind, ist ein *möglicher synthetischer Gebrauch der reinen praktischen Vernunft* erforderlich, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine *Kritik* dieses Vernunftvermögens selbst voranzuschicken. Die für unsere Absicht hinlänglichen Hauptzüge dieser Kritik stellen wir im letzten Abschnitt dar.