

Immanuel Kant
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
– Erster Abschnitt –

Im Original und in der Bearbeitung

von

Siegfried Petry

Erster Abschnitt

Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen¹, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des *Temperaments* sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt², nicht gut ist. Mit den *Glücksgaben* ist es eben so bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Namen der *Glückseligkeit* machen Mut und hiedurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluss derselben aufs Gemüt und hiemit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, dass ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zielt, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlässliche Bedingung, selbst der Würdigkeit glücklich zu sein, auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet keinen innern unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus³, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt, und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom *innern* Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden,

¹ Es kommt hier nicht darauf an, wie die übrigen Talente des Geistes heißen, sondern welche Talente es sonst noch gibt.

² Der Charakter heißt so, weil er dem Menschen „eingepägt“ ist, nicht weil der Mensch davon Gebrauch machen soll.

³ Nicht die Eigenschaften, sondern ihre positiven Wirkungen setzen den guten Willen voraus.

Wir können uns im Menschen nichts denken, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, außer einem guten Willen. Verstand, Witz, Urteilskraft und alle übrigen Talente des Geistes sind zweifellos in mancher Hinsicht gut und wünschenswert. Aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der diese Naturgaben gebraucht, nicht gut ist. Ebenso ist es mit den Gaben des Glücks bestellt: Macht, Reichtum, Ehre, ja selbst Gesundheit, Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustand (die so genannte Glückseligkeit) machen Mut und dadurch öfter auch Übermut, wenn nicht ein guter Wille den Einfluss dieser Gaben auf das Gemüt und auf das Handeln berichtigt und zweckmäßig macht.

Den letzten Teilsatz dieses Absatzes leitet Kant mit einem „ohne zu erwähnen“ ein, was grammatikalisch falsch und zudem sachlich unzutreffend ist, weil das Nicht-zu-Erwähnende nachher lang und breit ausgeführt wird. Es sollte also heißen: „Ganz abgesehen davon, ...“.

Einige dieser Eigenschaften sind dem guten Willen sogar förderlich und können sein Werk sehr erleichtern. Dennoch haben sie keinen unbedingten inneren Wert. Vielmehr setzt ihr positiver Einfluss immer noch einen guten Willen voraus, weshalb sie nicht für schlichthin gut gehalten werden können. So sind zum Beispiel Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung in vielerlei Hinsicht gut, ja sie scheinen sogar einen Teil des inneren Wertes der Person auszumachen. Doch ohne die Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden:

und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

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

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, dass unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muss, dass vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei ingeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisierten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten, Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, dass kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und

Das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht nur weit gefährlicher, sondern auch in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er es ohnehin ist.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, gut, auch nicht durch die Tauglichkeit seiner Mittel zur Erreichung eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch sein Wollen, durch das, was er will. Der gute Wille ist weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zugunsten irgendeiner Neigung, ja selbst zugunsten der Summe aller Neigungen erreicht werden könnte. Selbst wenn durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder wegen kärglicher Ausstattung durch eine stiefmütterliche Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen oder Mitteln fehlte, seine Absicht durchzusetzen, selbst wenn auch bei größtem Bestreben nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille übrig bliebe (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern nach Aufbietung aller Mittel, über die er verfügt), so würde er doch wie ein Juwel glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Der Erfolg oder der Misserfolg kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen. [...].

Diese Idee vom absoluten Wert des guten Willens – der unabhängig von Erfolg oder Misserfolg ist – mag zwar die Zustimmung selbst der gewöhnlichen Vernunft gewinnen, dennoch hat sie etwas so Befremdliches an sich, dass der Verdacht auftreten muss, dass ihr vielleicht nur hochfliegende Phantastereien zugrunde liegen. Auch könnte der Grund dafür, dass die Natur unserem Willen die Vernunft zur Regentin gegeben hat, falsch verstanden worden sein. Dieser Einwand soll nun geprüft werden.

Der Gedanke, die Natur habe dem Willen die Vernunft zur Regentin gegeben, kommt hier völlig überraschend; sein Zusammenhang mit der Idee vom absoluten Wert des guten Willens ist nicht erkennbar.

Wir nehmen nun als Grundsatz an, dass wir bei jedem zum Leben zweckmäßig eingerichteten Wesen kein Werkzeug antreffen, das nicht seinem Zweck optimal angemessen wäre. Betrachten wir nun ein Wesen, das Vernunft und Willen hat, und nehmen wir an,

ihm am meisten angemessen ist.⁴ Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine G l ü c k s e l i g k e i t, der eigentliche Zweck der Natur⁵, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfes zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann, und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf erteilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu sein; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie⁶ würde verhütet haben, dass Vernunft nicht⁷ in *praktischen Gebrauch* ausschläge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr [der Natur] selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel dazu zu gelangen auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

In der Tat finden wir auch, dass, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuss des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen und zwar den Versuchten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von *Misologie*, d. i. Hass der Vernunft, entspringt⁸, weil sie

die eigentlichen Ziele der Natur [wer ist das eigentlich?] bei diesem Wesen wären seine Erhaltung, sein Wohlergehen, kurzum seine Glückseligkeit. Dann allerdings wäre es sehr unzweckmäßig gewesen, ausgerechnet die Vernunft dieses Geschöpfes als Mittel zum vorgesehenen Zweck auszuersuchen. Denn alle Handlungen und alle Verhaltensregeln, die diesem Zweck dienlich wären, würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet, und das Ziel dadurch weit sicherer erreicht. Sollte dem begünstigten Geschöpf die Vernunft als Dreingabe dazu gegeben worden sein, so sollte sie ihm nur dazu dienen, Betrachtungen über die glückliche Anlage seiner Natur anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Urheberin dafür dankbar zu sein. Nicht aber sollte das Geschöpf sein Bestreben der schwachen und trügerischen [oder: betrügerischen?] Leitung der Vernunft unterstellen und der Natur ins Handwerk pfuschen. Die Natur würde also verhütet haben, dass die Vernunft in praktischen Gebrauch ausschläge und so vermessen wäre, trotz ihrer schwachen Einsichten der Natur vorschreiben zu wollen, was den Menschen glücklich macht und wie er sein Glück erreichen kann. Die Natur würde die Wahl der Ziele wie der Mittel selbst übernommen und mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkt anvertraut haben.

Tatsächlich zeigt sich auch: Je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit dem Streben nach Lebensgenuss und Glückseligkeit abgibt, desto weiter kommt der Mensch von der wahren Zufriedenheit ab. Bei vielen und gerade bei denen, die sich besondere Mühe im Gebrauch der Vernunft in dieser Sache geben, entsteht ein gewisser Grad von Misologie, d. h. Hass auf die Vernunft (wenngleich sie nicht immer aufrichtig genug sind, es einzugestehen). Der Grund dafür ist folgender:

⁴ Das ist eine wahrlich kühne Hypothese, nicht zuletzt wegen der darin auftretenden Superlative. Außerdem setzt Kant im Folgenden stillschweigend voraus, der Mensch zähle zu den fürs Leben zweckmäßig eingerichteten Wesen.

⁵ Eine weitere, schwer beweisbare Hypothese. Auf den unsicheren Boden dieser beiden Hypothesen gründet Kant den anschließenden „Beweis“.

⁶ Wer ist damit gemeint?

⁷ Zumindest nach heutigem Sprachgebrauch ist dieses „nicht“ falsch und verkehrt die beabsichtigte Aussage ins Gegenteil.

⁸ Ein logischer Fehler: Das Entstehen von Misologie und das Eingeständnis derselben sind voneinander unabhängig.

nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, dass sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben und darüber endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluss auf sein Tun und Lassen verstattet, eher beneiden als geringschätzen. Und so weit muss man gestehen, dass das Urteil derer, die die ruhmredige Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keinesweges grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern dass diesen Urteilen insgeheim die Idee von einer andern und viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher und nicht der Glückseligkeit die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum als oberster Bedingung die Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muss.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluss auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist: so muss die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings⁹ Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muss doch das höchste Gut und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen lässt, wenn man wahrnimmt, dass die Kultur der Vernunft, die zur erstern und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei

Nach Überschlag aller Vorteile, die sie – ich will nicht sagen: durch die Erfindung aller Künste des gewöhnlichen Luxus – gewinnen, sondern von den Wissenschaften selbst (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen), kommen sie zu dem Ergebnis, dass sie sich tatsächlich mehr Mühseligkeit aufgehalst als an Glückseligkeit gewonnen haben. So kommt es, dass sie schließlich den gewöhnlicheren Menschen-schlag eher beneiden als geringschätzen, welcher mehr dem bloßen Naturinstinkt folgt und der seiner Vernunft nicht viel Einfluss auf sein Tun und Lassen gestattet. Es gibt Menschen, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft hinsichtlich der Glückseligkeit und Zufriedenheit mit dem Leben verschaffen sollte, sehr mäßigen oder sogar tadeln. Man muss zugeben, dass ihr Urteil keineswegs griesgrämig oder undankbar gegen die Güte der Weltregierung ist. Ihren Urteilen mag insgeheim die Idee zugrundeliegen, die Vernunft verdanke ihre Existenz einer andern und viel würdigeren Absicht als der Förderung der Glückseligkeit. Hinter dieser höchsten Absicht müssten die privaten Absichten des Menschen größtenteils zurückstehen.

Die Vernunft taugt also nicht genug, den Willen hinsichtlich seiner Absichten und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten. Und obwohl ein eingepflanzter Naturinstinkt für diese Aufgabe nützlicher gewesen wäre, wurde uns die Vernunft mit der Fähigkeit zugeteilt, den Willen zu beeinflussen. Daher muss ihre wahre Bestimmung sein, nicht den Willen als Mittel zu anderen Zwecken hervorzubringen, sondern den an und für sich selbst guten Willen als Selbstzweck. Dass die Vernunft das dazu tauglichste Werkzeug sein muss, folgt daraus, dass die Natur bei der Austeilung ihrer Anlagen überall zweckmäßig vorgeht. Dieser Wille ist zwar nicht das einzige und ganze Gut des Menschen, wohl aber das höchste. Zudem ist er die Voraussetzung alles Übrigen, selbst allen Verlangens nach Glückseligkeit. Dieses lässt sich mit der Weisheit der Natur sehr wohl vereinbaren; man muss dazu nur wahrnehmen, dass die Kultur der Vernunft, die zur Erreichung des ersten und unbedingten Ziels (des guten Willens) erforderlich ist, die Erreichung des zweiten Ziels, nämlich der (jederzeit nur bedingten) Glückseligkeit auf mancherlei Weise einschränkt oder ihr sogar entgegenwirkt – jedenfalls in diesem Leben.

⁹ *Schlechterdings* und *schlechthin* sind zwei seltsame Wörter, die beide von Kant benutzt werden und die ungefähr dasselbe bedeuten. Sie lauteten ursprünglich *schlichterdings* und *schlichthin* und sind in dieser Form unmittelbar verständlich. Es wäre vernünftig, sie immer so zu schreiben.

Weise einschränke, ja sie selbst unter nichts herabbringen könne, ohne dass die Natur darin unzweckmäßig verfare, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.

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

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie *aus Pflicht* geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da lässt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat. Z.B. es ist allerdings pflichtmäßig, dass der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, sodass ein Kind ebenso gut bei ihm kauft, als jeder anderer. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; dass er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, lässt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.

Dabei verfährt die Natur nicht unzweckmäßig, weil die Vernunft ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt und – wenn sie dieses Ziel erreicht – eine Zufriedenheit erfährt, die ganz nach ihrer, der Vernunft, eigenen Art ist, weil sie auf der Erfüllung eines selbst bestimmten Zwecks beruht. Dies gilt auch dann, wenn diese Erfüllung mit der Enttäuschung anderer Neigungen verbunden ist.

Wir wollen nun den Begriff eines für sich selbst hochzuschätzenden, ohne weitere Absicht guten Willens weiter entwickeln. Dieser ist dem natürlichen gesunden Verstand vertraut; er braucht ihn nicht gelehrt, sondern ihm nur deutlich und klar gemacht zu werden. Der gute Wille steht bei der Beurteilung des Wertes unserer Handlungen immer obenan und ist die Voraussetzung alles Übrigen. Zu dieser Aufklärung wollen wir uns den Begriff der Pflicht vornehmen. Er enthält – obgleich unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen – den Begriff des guten Willens. Diese Einschränkungen und Hindernisse sollen den Begriff des guten Willens beileibe nicht verstecken oder unkenntlich machen, sondern ihn vielmehr durch Unterscheidung hervorheben und desto heller hervor scheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die als pflichtwidrig erkennbar sind, obgleich sie in dieser oder jener Hinsicht nützlich sein mögen. Sie sind fraglos nicht *aus Pflicht* geschehen, da sie dieser sogar widersprechen. Ich lasse auch jene Handlungen beiseite, die wirklich pflichtgemäß sind, zu denen aber Menschen unmittelbar nicht geneigt sind, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Hier lässt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtgemäße Handlung aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht getan wurde. Weit schwerer ist der Unterschied zu bemerken, wenn die Handlung pflichtgemäß ist und das Subjekt darüber hinaus unmittelbare Neigung zu ihr hat. Zum Beispiel ist es für einen Krämer pflichtgemäß, einen unerfahrenen Käufer nicht zu übervorteilen. Wenn viel Kundschaft in seinem Laden ist, tut dies der kluge Kaufmann auch nicht, sondern berechnet jedem den festgesetzten Preis, sodass ein Kind ebenso gut bei ihm kauft wie jeder andere. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Ehrlichkeit so gehandelt, denn sein Vorteil erforderte es. Dass er zudem eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte und gleichsam aus Liebe keinen vor dem anderen bevorzugte, lässt sich hier nicht annehmen. Also hat er weder aus Pflicht noch aus unmittelbarer Neigung gehandelt, sondern nur in eigennütziger Absicht.

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

Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, dass sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, dass in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu tun. Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen gnug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus, und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht, weil er, selbst gegen seine eigene[n] mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem andern auch voraussetzt, oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne

Dagegen ist es Pflicht, sein Leben zu erhalten, und außerdem hat jeder noch eine unmittelbare Neigung dazu. Aber allein derentwegen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen für den Erhalt des Lebens aufwendet, noch keinen inneren Wert und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar *pflichtgemäß*, aber nicht *aus Pflicht*. Wenn dagegen Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche – über sein Schicksal seelenstark mehr entrüstet als kleinmütig oder niedergeschlagen – sich den Tod wünscht und sein Leben dennoch erhält – ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht – dann hat seine Maxime moralischen Gehalt.

Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht. Aber es gibt auch Seelen, die so teilnehmend gestimmt sind, dass sie – auch ohne einen andern Beweggrund wie etwa Eitelkeit oder Eigennutz – ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten und sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, dass in einem solchen Fall eine gute Tat, so pflichtgemäß und liebenswürdig sie auch sein mag, keinen wahren sittlichen Wert hat. Sie gleicht darin vielmehr einer Handlung, die einer andern Neigung entspringt und zum Beispiel um der Ehre willen geschieht und glücklicherweise tatsächlich gemeinnützig und pflichtgemäß und somit ehrenwert ist. Sie verdient Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung, denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, der nur da ist, wo solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* geschehen. Angenommen, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre von eigenem Gram umwölkt, der jede Teilnahme am Schicksal anderer auslöscht. Er könnte zwar noch anderen Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genügend beschäftigt ist. Und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne jede Neigung, lediglich aus Pflicht, erst dann hätte sie echten moralischen Wert. Mehr noch: Nehmen wir an, die Natur hätte einem Menschen überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt, und dieser – übrigens ein ehrlicher Mann – wäre von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer und dies vielleicht, weil er mit der besondern Gabe der Geduld gegenüber seinen eigenen Leiden und mit aushaltender Stärke versehen wäre und dergleichen auch bei jedem andern voraussetzt oder gar fordert. Die Natur hätte einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt wäre) also nicht gerade zum Menschenfreund gebildet. Wäre ein solcher Mensch nicht dennoch in der Lage, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als den eines gutartigen Tem-

alle Vergleichung der höchste ist, nämlich dass er [der Mensch] wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden. Aber, auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, dass sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller [Neigungen(?)] unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige, in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch, z.B. ein Podagrist wählen könne, zu genießen was ihm schmeckt und zu leiden was er kann, weil er, nach seinem Überschlage, hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuss des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so notwendig in diesen Überschlag gehörete, so bleibt noch hier, wie in allen andern Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert.

peraments? Allerdings! Denn der Wert eines Charakters, der moralisch der höchste ist, beginnt gerade da, wo der Mensch wohltätig ist – nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit zu sichern ist – wenigstens indirekt – Pflicht des Menschen, denn aus der Unzufriedenheit mit seinem Zustand, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, kann leicht eine große Versuchung zur Verletzung der Pflichten werden. Aber auch ungeachtet ihrer Pflicht haben alle Menschen von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist das Rezept für wahre Glückseligkeit in mehreren Teilen so beschaffen, dass es einigen Neigungen heftig widerspricht und so der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller Neigungen unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sicheren Begriff machen kann. So ist es nicht verwunderlich, dass eine einzige Neigung in Anbetracht dessen, was sie verheißt und wie lange sie zu wahren verspricht, eine schwankende Idee überwiegen kann. Ein Beispiel: Ein Mensch, der unter Podagra [schmerzhafte Fußgicht] leidet [und daher rigiden Diätvorschriften unterworfen ist], kann sich angesichts einer Festtafel entscheiden, wegen seiner Gesundheit zu verzichten – oder aber zu genießen, was ihm schmeckt, und dafür zu leiden, was darauf folgt, weil er sich nicht durch die unsichere Erwartung eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuss des gegenwärtigen Augenblicks bringen will. Selbst wenn in diesem Fall die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit bei seinen Abwägungen nicht so bedeutend wäre, so bleibt doch hier, wie in allen anderen Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung sondern aus Pflicht,. Folgt der Mensch diesem Gesetz, dann erst hat sein Verhalten den eigentlichen moralischen Wert. [Dies ist der erste Satz.]

Ich halte die Durchführung dieses Beispiels für misslungen. Es stehen hier zwei natürliche Neigungen – beide dem allgemeinen Streben nach Glückseligkeit zuzuordnen – im Konflikt: Genuss versus Vermeidung von Schmerzen. Darüber aber steht die Pflicht zum Erhalt und zur Förderung der Gesundheit. Erst die Entscheidung für die Pflicht hat moralischen Wert.

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

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des *Wollens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Dass die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem Vorigen klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im Prinzip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muss bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde¹⁰ ich so ausdrücken: *Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden¹¹ Handlung kann ich zwar *Neigung* haben, aber *niemals Achtung*, eben darum, weil sie bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist. Eben so kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines andern sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d.i. sie als meinem eigenen Vorteile günstig ansehen. Nur das, was bloß

¹⁰ Ich habe die Konjunktivitis bisher immer für eine Modetorheit der Gegenwart gehalten. Offenbar ein Irrtum!

¹¹ Nach der Grammatik ist *vorhabend* hier eine Eigenschaft der Handlung.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, in denen geboten wird, seinen Nächsten, und selbst seinen Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden. Wohltun aus Pflicht aber, selbst wenn dazu gar keine Neigung treibt, ja ihm sogar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe. Sie – die praktische Liebe – gründet im Willen und nicht im Hange der Empfindung, in den Grundsätzen des Handelns und nicht in schmelzender Anteilnahme. Sie allein aber kann geboten werden.

Der zweite Satz lautet: Ein Handeln aus Pflicht hat seinen moralischen Wert nicht in dem Ziel, das dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der es beschlossen wird. Sein Wert hängt also nicht vom Ziel oder dem Ergebnis des Handelns ab, sondern allein vom Prinzip – von der Maxime – des Wollens, aus dem gehandelt wird. Dies wird aus dem oben Gesagten deutlich. Worin aber kann dieser Wert liegen, wenn er nicht auf der erhofften Wirkung des Handelns beruhen soll? Er kann nirgends anders liegen als im Prinzip des Wollens, ohne Rücksicht auf die Zwecke des Handelns, die dadurch erreicht werden können. Der Wille steht mitten zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege. Da er aber schließlich durch irgendetwas bestimmt werden muss, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens bestimmt werden müssen, so denn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden ist.

Den dritten Satz – eine Folgerung aus den beiden vorigen – drücke ich so aus: Wenn eine Handlung aus Achtung vor dem Gesetz notwendig ist, dann ist sie Pflicht. Zum Objekt als Wirkung der Handlung, die ich vorhabe, kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung [wie vor einem Gesetz], eben darum, weil sie nur eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für eine Neigung überhaupt – sei es meine eigene oder die eines anderen – nicht Achtung haben. Ich kann höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen billigen, das heißt, sie als meinem eigenen Vorteil günstig ansehen. Nur das, was lediglich

als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluss der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objektiv, das Gesetz, und, subjektiv, *reine Achtung* für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime*, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Beweggrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines [wessen?] Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten [alte Form des Konjunktivs] auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anders als die *Vorstellung des Gesetzes* an sich selbst, *die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet*, so fern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die darnach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.**

* Maxime ist das subjektive Prinzip des Willens; das objektive Prinzip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte) ist das praktische *Gesetz*.

** Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluss *empfangenes*, sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewusstsein der *Unterordnung* des Willens unter einem Gesetze ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durch das Gesetz und das Bewusstsein derselben heißt *Achtung*, so dass diese als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben abgesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Also ist es [was?] etwas, was weder als Gegenstand der Neigung,

als Grund, nicht aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, sie wenigstens bei der Abwägung vor der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich kann ein Gegenstand der Achtung und damit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluss der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz außer Acht lassen. So bleibt für den Willen nichts übrig, was ihn bestimmen könnte, außer – objektiv – das Gesetz und – subjektiv – reine Achtung für dieses praktische Gesetz, und mithin die Maxime*, einem solchen Gesetze Folge zu leisten – selbst gegen alle meine Neigungen.

Es liegt also der moralische Wert einer Handlung nicht in der Wirkung, die von ihr erwartet wird, also auch nicht in irgendeinem Handlungsprinzip, das es nötig hat, seinen Beweggrund von dieser erwarteten Wirkung abzuleiten. Denn alle diese Wirkungen – wie die Annehmlichkeit des Ergebnisses, ja sogar die Förderung fremder Glückseligkeit – könnten auch durch andere Ursachen zustande gebracht werden. Der Wille eines vernünftigen Wesens wäre dazu nicht nötig gewesen. Wohl aber kann darin das höchste und unbedingte Gut angetroffen werden. Es kann daher nichts anderes als die Vor[an]stellung des Gesetzes selbst das so vorzügliche Gute sein, das wir sittlich nennen. Diese Vor[an]stellung findet freilich nur in vernünftigen Wesen statt, und nur dann, wenn sie – die Vor[an]stellung – der Bestimmungsgrund des Willens ist und nicht die erhoffte Wirkung der Handlung. Das Gute ist in der Person, die nach dem Gesetz handelt, selbst schon gegenwärtig und darf nicht allererst aus der Wirkung erwartet werden.**

* Maxime ist das subjektive Prinzip des Willens. Das objektive Prinzip ist dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch als subjektives Prinzip des Willens dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte. Das objektive Prinzip ist das praktische *Gesetz*.

** Man könnte mir vorwerfen, ich suchte ich hinter dem Worte Achtung [vorletzter Absatz, vorletzte Zeile] nur Zuflucht in einem dunklen Gefühl, statt durch einen Begriff der Vernunft deutliche Auskunft in dieser Frage zu geben. Doch selbst wenn Achtung ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluss von außen ausgelöstes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl, das von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht zurückführen lassen, wesentlich unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung. Diese bedeutet nur das Bewusstsein der *Unterordnung* des Willens unter ein Gesetz, ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf meinen Sinn. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durch das Gesetz und die Bewusstheit derselben heißt *Achtung*. Die Achtung ist also eine *Wirkung* des Gesetzes auf das Subjekt und nicht *Ursache* des Gesetzes. Achtung ist eigentlich die Vor[an]stellung eines Wertes, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Achtung hat weder etwas mit Neigung

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

Die Frage sei z.B.: darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen tun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich, oder ob es pflichtmäßig sei, ein falsches Versprechen zu tun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, dass es nicht genug sei, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entspringen könne, als die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und, da die Folgen bei aller meiner vermeinten *Schlauiigkeit* nicht so leichtvoraussehen sind, dass nicht ein einmal verlornes Zutrauen mir weit nachteiliger werden könnte, als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher gehandelt sei, hiebei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren, und es sich zur

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

Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, das vorrangig und ohne Rücksicht auf die daraus erwartete Wirkung den Willen bestimmen muss, damit dieser schlichthin und ohne Einschränkungen gut heißen könnte? Da ich den Willen aller anderen Antriebe beraubt habe, bleibt nichts als das allgemeine Handlungsgesetz übrig, das dem Willen als einziges Prinzip dienen soll. Das heißt, ich soll niemals anders handeln als so, *dass ich auch wollen kann, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*. Damit ist es die bloße Gesetzmäßigkeit, die dem Willen zum Prinzip dient – ohne dass irgendein für gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zugrunde gelegt wird – und ihm auch dazu dienen muss, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und ein chimärischer Begriff sein soll. Die gewöhnliche Menschenvernunft stimmt in ihrer praktischen Beurteilung hiermit auch vollkommen überein und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.

Die Frage sei zum Beispiel: Darf ich, wenn ich in Bedrängnis bin, ein Versprechen geben, wenn ich beabsichtige, es nicht zu halten? Die Frage kann zweierlei bedeuten: ob es klug oder ob es pflichtgemäß wäre, ein falsches Versprechen zu geben. Das Erstere kann zweifellos öfters der Fall sein. Zwar sehe ich dann wohl, dass es nicht genug wäre, mich damit von einer gegenwärtigen Verlegenheit zu befreien, sondern dass wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher eine viel größere Ungelegenheit entspringen könnte, als es die ist, aus der ich mich jetzt befreie. Die Folgen sind – bei aller meiner vermeintlichen Schlaueit – nicht so leicht voraussehen, und ein einmal verlorenes Vertrauen könnte mir weit nachteiliger werden als alles Übel, das ich jetzt vermeiden will. Wäre es da nicht klüger, nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren

noch mit Furcht zu tun, obwohl sie mit beiden zugleich Ähnlichkeit hat. Der *Gegenstand* der Achtung ist also lediglich das *Gesetz*, und zwar dasjenige, das wir *uns selbst* und doch als an sich notwendig auferlegen. Da es Gesetz ist, sind wir ihm unterworfen und dürfen nicht die Selbstliebe befragen; da wir es uns selbst auferlegt haben ist es doch eine Folge unseres Willens. Es hat in erster Hinsicht etwas mit Furcht zu tun, in zweiter mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), für dessen Befolgung uns die Person ein Beispiel gibt. – Weil wir auch die Übung unserer Talente als Pflicht ansehen, so ist uns eine Person mit ausgeübten Talenten auch gleichsam ein *Beispiel der Gesetzestreue* (das uns anspornt, ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden), und das macht unsere Achtung aus. Alles so genannte *moralische Interesse* besteht lediglich in der *Achtung* fürs Gesetz.

Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen, als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, dass eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu sein, als aus Besorgnis der nachteiligen Folgen; indem, im ersten Falle, der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muss, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten. Denn, wenn ich von dem Prinzip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiss böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vorteilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die aller kürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten sollte, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, dass ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen ändern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, darzu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich ereignende Vorfälle desselben gefasst zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir, oder auch anderen, daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann, für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht *einsehe*, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe: dass es eine Schätzung des Wertes sei, welcher allen Wert dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und dass die Notwendigkeit meiner Handlungen aus *reiner* Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Beweggrund

und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen, was ich nicht halten will? Jedoch leuchtet mir hier bald ein, dass eine solche Maxime doch immer nur auf den befürchteten Folgen gründet. Nun ist es aber doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaftig zu sein als aus Sorge um die nachteiligen Folgen. Im ersten Fall enthält der Begriff „Handlung“ in sich selbst schon ein Gesetz [den oben formulierten Kantschen Imperativ] für mich, während ich mich im zweiten Fall zuerst einmal anderwärts umsehen muss, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein könnten. Wenn ich vom Prinzip der Pflicht abweiche, ist es ganz gewiss böse; wenn ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig werde, so kann das mir doch manchmal sehr vorteilhaft sein, obwohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Will ich indessen die Frage, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtgemäß sei, für mich auf die aller kürzeste und doch untrügliche Art beantworten, so frage ich mich selbst: Würde ich wohl zufrieden sein, wenn meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus der Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als auch für andere) gelten würde und würde ich wohl zu mir sagen können: Es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet und sich auf keine andere Art draus befreien kann? So erkenne ich schnell, dass ich zwar die Lüge wollen könnte, nicht aber ein allgemeines Gesetz, notfalls zu lügen. Nach einem solchen Gesetz nämlich würde es gar keine Versprechen mehr geben, weil es vergeblich wäre, anderen durch ein Versprechen glaubhaft zu machen, was ich künftig tun würde. Diese würden nämlich meinem Versprechen nicht glauben. Täten sie es übereilter [oder törichter] Weise, so würden sie mir die Täuschung bei Gelegenheit in gleicher Münze heimzahlen. Meine Maxime würde sich also selbst zerstören, sobald sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde.

Um zu erfahren, was ich zu tun habe [genauer: was ich wollen muss], damit mein Wollen sittlich gut ist, brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Weltunerfahren, unfähig, auf alle vielleicht ereignende Vorfälle gefasst zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wenn nicht, so ist sie verwerflich, und das nicht um eines Nachteils willen, der dir oder auch anderen daraus erwachsen könnte, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine allgemeine Gesetzgebung passt. Für diese aber nötigt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht *einsehe*, worauf sie sich gründet (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe: Es ist eine Hochschätzung des Wertes, der den Wert all dessen weit überwiegt, was durch Neigung angepriesen wird, und dass die Notwendigkeit meines Handelns aus *reiner* Achtung für das praktische Gesetz das ist, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Beweggrund

weichen muss, weil sie die Bedingung eines *an sich* guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Kompass in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und dass es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum Voraus vermuten, dass die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerät sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewissheit, Dunkelheit und Unbestand. Im praktischen aber fängt die Beurteilungskraft denn eben allererst an, sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt. Er wird alsdann so gar subtil, es mag sein, dass er mit seinem Gewissen, oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen soll, schikanieren, oder auch den Wert der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und, was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben, sein Urteil aber, durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturteil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und fasslicher und , imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputieren) bequemer darzustellen, nicht aber, um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen, und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?

weichen muss, weil sie die Bedingung eines *an sich* guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.

So sind wir denn beim moralischen Erkenntnisvermögen der gewöhnlichen Vernunft bis zu seinem Prinzip gelangt. Die Vernunft wird dieses Prinzip zwar nicht in so allgemeiner Form denken, aber doch jederzeit vor Augen haben und zum Richtmaße ihrer Beurteilung nützen können. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Kompass in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut wissen kann, was gut oder böse, was pflichtgemäß oder pflichtwidrig ist. Dazu muss man sie nicht im Mindesten etwas Neues lehren, sondern sie nur, wie Sokrates es tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam machen. Es bedarf nämlich keiner Wissenschaft und Philosophie, zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein. Es ließe sich ja wohl auch schon im Voraus vermuten, dass die Kenntnis dessen, was jeder Mensch tun und mithin auch wissen muss, auch jedem, selbst dem gewöhnlichsten Menschen angelegen sein muss. Hier kann man mit Bewunderung sehen, wie viel das praktische Urteilsvermögen des gewöhnlichen Menschenverstandes dem theoretischen voraushat. Wenn die Vernunft es wagt, im theoretischen Urteil von den Gesetzen der Erfahrung und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerät sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, mindestens in ein Chaos von Ungewissheit, Dunkelheit und Unbeständigkeit. Im Praktischen aber fängt die Urteilskraft erst richtig an, sich vorteilhaft zu zeigen, wenn der gewöhnliche Verstand alle sinnlichen Triebfedern von praktischen Gesetzen fernhält. Er wird alsdann so subtil, dass er vielleicht mit seinem Gewissen oder anderen Ansprüchen hinsichtlich dessen, was recht sein soll, lästig wird. Vielleicht wird er auch beginnen, den Wert der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig zu bestimmen. Und was das Beste ist: Er kann im letzteren Fall sich ebenso gut Hoffnungen machen, das Rechte zu treffen, wie ein Philosoph. Ja, er ist beinahe noch sicherer darin, weil ein Philosoph doch kein anderes Prinzip haben kann als er selbst, sein Urteil aber durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gewöhnlichen Vernunfturteil bewenden zu lassen und Philosophie höchstens anzuwenden, um das System der Sittenlehre vollständiger und fasslicher und zugleich die Regeln derselben zum Gebrauch (noch mehr aber zum Disputieren) bequemer darzustellen, nicht aber, um selbst in praktischer Absicht den gewöhnlichen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?

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

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

Unschuld ist eine herrliche Sache, nur ist es auch wiederum sehr schlimm, dass sie sich schwer bewahren lässt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit – die sich sonst wohl mehr im Tun und Lassen als im Wissen zeigt – doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern um den Vorschriften der Weisheit Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt: nämlich seine Bedürfnisse und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst. Nun stellt aber die Vernunft ihre Vorschriften auf, ohne dabei den Neigungen etwas zu verheißeln, unerbittlich und unter Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so recht und billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot aufheben lassen wollen). Hieraus entspringt eine *natürliche Dialektik*, das heißt: ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln [scheinbar vernünftige Argumente vorzubringen] und ihre Gültigkeit, wenigstens aber ihre Reinheit und Strenge zu bezweifeln und sie, wo immer möglich, unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen. Das bedeutet aber, sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, was doch selbst die gewöhnliche praktische Vernunft am Ende nicht gutheißen kann.

So wird also die *gewöhnliche Menschenvernunft* nicht durch irgendein Bedürfnis zu spekulieren (welches sie niemals anwandelt, solange sie damit zufrieden ist, bloße gesunde Vernunft zu sein), sondern aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer *praktischen Philosophie* zu tun. Sie tut das, um dort Auskunft und deutliche Anweisung zu finden über die Quelle ihres Prinzips und dessen richtige Bestimmung, damit sie aus der Verlegenheit herauskomme, die durch die entgegengesetzten Ansprüche von Pflicht und Neigung entstanden ist. Auch will sie nicht Gefahr laufen, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle echten sittlichen Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich in der praktischen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine *Dialektik*, welche sie nötigt, in der Philosophie Hilfe zu suchen. Dasselbe geschieht der Vernunft bei ihrem theoretischen Gebrauche. Beide – die praktische wie die theoretisch gebrauchte Vernunft – werden nirgendwo sonst ihre Ruhe finden als in einer vollständigen Kritik [gemeint ist eine genaue Untersuchung] unserer Vernunft.