

Aus der "Grundlegung der Metaphysik der Sitten"

Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außerhalb derselben zu denken
möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein
ein GUTER WILLE. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des
Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im
5 Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher
Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und
schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen
soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht
gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre,
10 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
15 unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen
Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens
ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die
unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen
scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und
können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet keinen inneren
unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der
die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt
und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in
25 Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung
sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen
Teil vom inneren Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran,
um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von
den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens
30 können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht
ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren
Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses würde gehalten
werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht
35 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 man durch
ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller
Neigungen, nur immer zustande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine
40 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 Aufbietung aller Mittel, soweit sie in
45 unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich
selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die
Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen,
noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im
gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer,
50 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 desselben in Anschlag zu bringen, etwas so
Befremdliches, daß unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen
55 Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht
bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim 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.

60 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 ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an
65 einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein
Wohlergehen, mit einem Wort seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der
Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich
die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu
ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und
70 die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt
vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden
können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann, und sollte diese ja
obenein dem begünstigten Geschöpf erteilt worden sein, so würde sie ihm nur
dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur
75 Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der
wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu sein; nicht aber, um sein
Begehrensvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen
und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet
haben, daß Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschüge und die
80 Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr 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
85 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 Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig
genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d.i. Haß der
Vernunft, entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den
90 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
95 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 soweit muß man gestehen, daß das Urteil
derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vorteile, die uns die
Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens
100 verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen,
keineswegs 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
105 als oberster Bedingung die Privatabsicht des Menschen größtenteils
nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich ist, um den Willen in Ansehung der
Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die
sie zum Teil vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein
110 eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl
aber uns 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 schlechterdings Vernunft
115 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,
120 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 Weise einschränket, ja sie selbst unter nichts

herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfare, weil
125 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.
130 Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere
Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande
beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden
bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts unserer
Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu
135 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.

140 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 beiseite, die wirklich pflichtgemäß sind, zu denen aber Menschen
145 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
150 unmittelbare Neigung zu ihr hat. Z.B. ist es 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, so daß ein Kind ebensogut
bei ihm kauft, als jeder andere. Man wird also ehrlich bedient; allein das
155 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
160 Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in
eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu
noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche
Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern
165 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
170 wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung
oder Furcht, sondern aus Pflicht: als dann 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
175 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 anderen Neigungen
180 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
185 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 genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen
190 Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, als dann hat sie erst 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
195 gegen seine eigene mit der besonderen 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
200 selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert eines Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.
Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt),
205 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 hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee
210 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 unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige in Ansehung
215 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,
220 das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so notwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt noch hier, wie in allen anderen Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich
225 seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert.
So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind, zu lieben. Denn Liebe als
230 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
235 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 Begehrensvermögens geschehen ist. Daß diese Absichten, die wir bei
240 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 nirgends anders liegen, als im Prinzip des Willens unangesehen der
245 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 irgendwodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden

250 müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz als Folgerung aus beiden vorigen würde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum
255 Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil sie bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines anderen seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten Falle bisweilen selbst lieben, d.i. sie als meinem eigenen Vorteile günstig ansehen. Nur
260 das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiemit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der
265 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 Maxime¹, einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten.

270 Es liegt also der moralische Wert der Handlung in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen
275 zustande 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, sofern sie, nicht aber die erhoffte Wirkung der
280 Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.²

¹ 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 ist aber das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, das heißt ein Imperativ.

² * 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, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden 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 uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der 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 sogenannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.

285 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
irgendeines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die
290 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
295 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
300 den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich
sei, oder ob es pflichtgemäß 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
305 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 Schlaugigkeit nicht so leicht vorauszusehen sind,
daß nicht einmal verlorenes Zutrauen mir weit nachteiliger werden könnte
als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher
310 gehandelt sei, hiebei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es
sich zur 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
315 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. ...

Um mich indessen in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe ... auf die
320 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 solle, und würde ich wohl zu mir
sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich
325 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
330 diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilterweise
täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime,
sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören
müsse.

Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche
335 ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des
Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefaßt zu
sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime
allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar
nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils
340 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
345 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

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

350 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
355 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. [...]

360 Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, das heißt nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als
365 praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, das heißt der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, das heißt als gut erkennt. Bestimmt aber
370 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
375 zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäß ist Nötigung; das heißt 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.

380 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
385 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 vermitteltst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus
390 subjektiven Ursachen, sondern objektiv, das heißt aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden als demjenigen, was nur vermitteltst der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann
395 gilt, auf den Willen Einfluß hat.³

³ Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweist also jederzeit ein Bedürfnis. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein Interesse. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an einer 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 angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (sofern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das

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

Alle Imperative nun gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer 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 anderen 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 Imperative Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgendeiner Art guten Willens notwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß wozu anders 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 derselben, 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.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. Im ersten Fall ist er ein problematisch-, im zweiten ein assertorisch-praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgendeine Absicht, das ist auch ohne irgendeinen anderen Zweck, für sich als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein apodiktisch-praktisches Prinzip.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgendeines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgendeinen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Prinzipien der Handlung, sofern diese als notwendig vorgestellt wird, um irgendeine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der Tat unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgendeinen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgendein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperative der Geschicklichkeit heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, 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 insofern 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 gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urteil über den Wert der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Interesse am Gegenstände, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern
455 Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich
voraussetzen kann, und also an eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben
können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche
insgesamt nach einer Notwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf
Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die praktische
460 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 die Geschicklichkeit in der Wahl der
465 Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein Klugheit⁴ im engsten Verstande
nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur
eigenen Glückseligkeit bezieht, das ist die Vorschrift der Klugheit, noch
immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als
Mittel zu einer anderen Absicht geboten.

470 Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgendeine 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
475 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
480 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,
485 und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, das heißt 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
490 absolut-, obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen
kann. Man könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst
gehörig), die zweiten pragmatisch⁵ (zur Wohlfahrt), die dritten moralisch
(zum freien Verhalten überhaupt, das heißt zu den Sitten gehörig) nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage
495 verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der
Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nötigung des Willens, die der
Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ
der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besonderen Erörterung.
Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen
500 entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrliche Mittel, das in

⁴ 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 ersteren zurückgeführt wird, und wer in der ersteren Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im ganzen aber doch unklug.

⁵ Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Wortes 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, das heißt die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser oder wenigstens ebensogut als die Vorwelt besorgen könne.

seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts als meiner Wirkung wird schon meiner Kausalität als handelnder Ursache, das heißt der Gebrauch der Mittel gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zweckes heraus; (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Aktus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen.) Daß, um eine Linie nach einem sicheren Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die 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 Imperative der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und ebensowohl analytisch sein. Denn es würde ebensowohl hier als dort heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft 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, das heißt 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 allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wieviel 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, deren unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen usw. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgendeinem Grundsatz mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nach empirischen Ratschlägen, zum Beispiel der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung usw., von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperative der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, das heißt 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 unlöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sei, der im strengsten 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 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

565 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
570 die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch
ist und also die objektiv-vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine
Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist
immer hierbei nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beispiel,
mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall einen dergleichen Imperativ
575 gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch scheinen, doch
versteckterweise hypothetisch sein mögen. Zum Beispiel wenn es heißt: du
sollst nicht betrüglich versprechen, und man nimmt an, daß die
Notwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa als bloße Ratgebung zur
Vermeidung irgendeines anderen Übels sei, so daß es etwa hieße: du sollst
580 nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um
den Kredit bringest; sondern wenn man behauptet, eine Handlung dieser Art
müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots
sei also kategorisch: so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit
dartun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder bloß durchs Gesetz
585 bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß
insgeheim Furcht vor 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
590 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
595 priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zustatten kommt,
daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben und also die
Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre.
Soviel ist indessen vorläufig einzusehen: daß der kategorische Imperativ
allein als ein praktisches Gesetz laute, die übrigen zwar Prinzipien des
600 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
605 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 Satz⁶ a
priori, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen soviel
610 Schwierigkeiten in der theoretischen Erkenntnis hat, so läßt sich leicht
abnehmen, daß sie in der 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
615 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

⁶ Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus
irgendeiner Neigung, die Tat a priori, mithin notwendig (obgleich nur objektiv,
das heißt unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven 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.

gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

620 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 Maxime⁷ enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt
625 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 ein einziger und zwar dieser: Handle
630 nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.

Wenn nun aus diesem einzigen Imperativ alle Imperative 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
635 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), das ist das Dasein der Dinge, heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so
640 lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz 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.⁸

645 1. Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruß am Leben empfindet, ist noch soweit 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
650 Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längeren Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre,
655 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.

660 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

⁷ 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 ist aber das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, das heißt ein Imperativ.

⁸ 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 zuwiderläuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt oder nicht.

geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu tun; aber noch hat er soviel 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 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 der Südsee - Einwohner) sein Talent rosten ließe und sein Leben bloß auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann 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 dienen 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 gehts 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 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 ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem 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 anderen 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 (unnachlässlichen) 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 einen Prinzip vollständig aufgestellt werden.

[...]

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 Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel. Der subjektive Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objektive des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind formal, wenn sie von allen subjektiven 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 allgemeinen, für alle vernünftigen Wesen und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, das ist praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen 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, das heißt 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 begründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein. Die Neigungen selber aber, als Quellen des Bedürfnisses, 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 unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, das heißt als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, das heißt Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werte würde angetroffen werden; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objektives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: die vernünftige Natur existiert

als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes
790 Dasein vor; sofern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher
Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein
Dasein zufolge ebendesselben 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
795 können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein:; Handle so, daß
du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden
anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.