

Philosophische Bibliothek

Immanuel Kant
Grundlegung zur
Metaphysik der Sitten

Meiner



IMMANUEL KANT
Grundlegung zur
Metaphysik der Sitten

Mit einer Einleitung
herausgegeben von
Bernd Kraft
und
Dieter Schönecker

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 519

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-2877-2

ISBN eBook 978-3-7873-2878-9

2., durchgesehene Auflage mit aktualisierter Einleitung und Bibliographie

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

INHALT

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

IMMANUEL KANT

GRUNDLEGENDE ZUR METAPHYSIK DER SITTEN

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

ERSTER ABSCHNITT

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

ZWEITER ABSCHNITT

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

DRITTER ABSCHNITT

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

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

EINLEITUNG

I. Die Entstehungsgeschichte der GMS

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

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

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

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

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

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

⁴ Hamann (1959, S. 364).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Hamann (1965, S. 131).

¹⁰ Hamann (1965, S. 134).

¹¹ Hamann (1965, S. 141).

¹² Hamann (1965, S. 147).

¹³ Hamann (1965, S. 176).

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

Bei der Bewertung dieser Briefe sind folgende Punkte zu beachten:

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

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

¹⁵ Hamann (1965, S. 222).

¹⁶ Hamann (1965, S. 402).

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

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

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

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

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

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

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

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

IMMANUEL KANT
GRUNDLEGUNG ZUR
METAPHYSIK DER SITTEN

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

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

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

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

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

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste haben durch die Verteilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach von anderen merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und verteilt werden, wo jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei. 15
Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Objekt wäre, zu fragen, ob die reine Philosophie in allen ihren Teilen nicht ihren besonderen Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publikums gemäß, nach allerlei ihnen selbst unbekanntem Verhältnissen gemischt zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Teil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen 20
25
30
35

5 so heißt sie] A2; heißt A1

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

30 ihrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derselben (indem sie alle als gleichartig angesehen werden), und machen sich dadurch ihren Begriff von *Verbindlichkeit*, der freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den *Ursprung* aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch *a priori* oder bloß *a posteriori* stattfinden, gar nicht urteilt, nur verlangt werden kann.

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

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

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

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

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

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

ERSTER ABSCHNITT

Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des *Temperaments*, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist. Mit den *Glücksgaben* ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Namen der *Glückseligkeit* machen Mut und hierdurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt, und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens 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 demungeachtet keinen inneren unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt, und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, son-

394

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

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

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

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

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

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

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

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

Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, die zur ersteren und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, 5 nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfare, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser 10 Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein. |

397

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden 15 und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der *Pflicht* vor uns nehmen, der 20 den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Absteckung heben und desto heller hervorschei- 25 nen 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 30 pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar *keine Neigung* haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus 35 selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser

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

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen inneren Wert, und die Maxime 20
derselben keinen moralischen | Gehalt. Sie bewahren ihr Leben 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 25
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.

Wohlthätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen anderen Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig 30
sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, 35

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

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

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

die Vorschrift der Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sicheren Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige, in 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 gehörte, so bleibt noch hier, wie in allen anderen Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist *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 Begehrungsver-

32 sondern ... wird,] A2; und er A1

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

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

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

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

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

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

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