

Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Für den Schulgebrauch gekürzt und bearbeitet

von

Paul Heincke,

Oberlehrer am Städt. Realgymnasium
in Königsberg i. Pr.

Beilage zum Jahresbericht des Städtischen Realgymnasiums
zu Königsberg i. Pr. Ostern 1911.

(Erscheint gleichzeitig im Kommissionsverlage
Wilh. Koch-Königsberg i. Pr.)

Königsberg i. Pr.

Hartungsche Buchdruckerei.

1911.

1911. Progr. Nr. 19.



19

940
29 (1911)



Zur Einführung.

Immanuel Kant lebte 1724—1804, von 1755 ab als Universitätslehrer, ausschliesslich in Königsberg. Der seine Philosophie beherrschende Gedanke ist die Vermittlung zwischen Wissen und Glauben.

Mit einem Hunger nach Erkenntnis, der sich mit Wahrscheinlichkeit nicht zufrieden gibt, hat er sich das Ziel gesteckt, die Naturwissenschaft — im weitesten Sinn des Wortes — auf eine unerschütterliche Grundlage zu bauen. Der Engländer Hume (1711—1776) hatte alle Erkenntnis aus der Erfahrung allein abgeleitet und war so, da die Erfahrung des Menschen wegen der Unendlichkeit des schon vorhandenen Forschungsstoffes sowohl als auch wegen der uns noch unbekannten Zukunft nie eine abgeschlossene sein kann, zu dem Resultat gekommen, dass die Geltung des Naturgesetzes nur eine wahrscheinliche sei. Im Gegensatz zu ihm sucht Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) durch eine zergliedernde Untersuchung des menschlichen Denkvermögens sicheres Wissen, allgemeingültige Erkenntnis zu gewinnen. Darum — das ist seine bedeutsame Entdeckung, die er selbst mit der Tat des Kopernikus vergleicht — hat das Kausalitätsgesetz unbedingte Gültigkeit, weil es mit dem Begriff des Denkens überhaupt gegeben ist. Wer denkt, denkt kausal, d. h. sucht Zusammenhänge zwischen den Gegenständen der Erfahrung herzustellen. Wenn auch diese oder jene Form, in der die Menschen das Kausalgesetz ausgedrückt haben, durch neue Forschung umgestossen werden kann — die ausnahmslose Gesetzmässigkeit alles Geschehens bleibt bestehen, weil sie auf der Eigenart des Denkens beruht. Mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit und Entschiedenheit hat so Kant der Naturwissenschaft die theoretische Grundlage geschaffen und sie gegen die Übergriffe des Glaubens sichergestellt.

Doch dies ist nur eine Seite der Kantischen Philosophie. In seinen ethischen Schriften (Hauptwerk: „Kritik der praktischen Vernunft“ 1788) verteidigt er die Selbstständigkeit des Sittlich-Idealen. So gewiss der Mensch wissenschaftlich denken muss, so gewiss gehört auch sittliches Streben zu seiner geistigen Eigenart. Kant sucht das Grundgesetz unseres sittlichen Handelns auf eine Formel zu bringen, die unbedingte Gültigkeit für alle enthält. So viel man auch gegen seine Formulierung einwenden kann, — energischer als er kann man den Wert der menschlichen Persönlichkeit, die nur dem mit ihrem innersten Wollen in Einklang stehenden Gesetz gehorcht, nicht betonen. Aus der Tatsache des sittlichen Strebens aber ergeben sich die Ideen: Freiheit, Gott, Unsterblichkeit. Sie dürfen nicht etwa als Lückenbüsser der Naturwissenschaft angesehen werden, nicht als Erklärungsgrund in den Fällen, in denen das wissenschaftliche Erklären uns etwa noch im Stiche lässt. Sie sind Postulate unsres praktischen Glaubens, einer eigenartigen Betätigungsform unsres Geistes, und haben, unabhängig vom wissenschaftlichen Denken, praktische Berechtigung. Damit ist auch das Gebiet des Sittlich-Religiösen gegen die Übergriffe der Naturwissenschaft gesichert. — Eine Weltanschauung, die wie die Kantische sich in gleicher Stärke auf Scharfsinn und Originalität des Denkens wie auf sittlich-religiösen Ernst gründet, musste naturgemäss den nachhaltigsten Einfluss auf das Geistesleben der Menschheit ausüben. So sehen wir denn die Philosophie des 19. Jahrhunderts — ich erinnere nur an Fichte und Schopenhauer — von seinen Gedanken ausgehen. So sehen wir unsre grossen Dichter von ihm beeinflusst. So zeigt auch die moderne Theologie die Spuren seines Geistes. Mit Recht nennt Chamberlain in seinem Werk: „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ Kant den wahren *rocher de bronze* unsrer neuen Weltanschauung. Und besonders in der Gegenwart, in der die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen wieder im Vordergrund des allgemeinen Interesses steht, ist Kant geeignet, unser Führer durch das Labyrinth der Weltanschauungsfragen zu werden.

Darum sehe ich es als die Pflicht der Erzieher an, auch die heranwachsende Generation mit den Kantischen Gedanken vertraut zu machen. Haben die philosophischen Schriften des Griechen Plato und des Römers Cicero in der

Schule Platz gefunden, so darf unser grösster deutscher Philosoph nicht in ihr fehlen. Darum habe ich den Versuch gemacht, die vorliegende Schrift, eine der grundlegendsten und dabei doch leichteren Arbeiten Kants, in einer Fassung herauszugeben, wie sie einem reiferen Schüler verständlich sein könnte. Das Verständnis zu erleichtern, habe ich Kürzungen vorgenommen. Ausser Abschnitten lediglich wiederholenden Inhalts habe ich vor allem solche fortgelassen, die aus Hinweisen auf die Kritik der praktischen Vernunft bestehen oder eine genauere Kenntnis der Kritik der reinen Vernunft voraussetzen. Die Sprache habe ich an mehreren Stellen dem heutigen Sprachgefühl entsprechend leise geändert, den Satzbau, wo es anging, vereinfacht. Die Überschriften der drei Hauptabschnitte stammen von mir.

Verwendung kann die Schrift, solange wir noch nicht philosophische Propädeutik als selbständiges Unterrichtsfach haben, vor allem im Religionsunterricht der Prima finden, und zwar nicht nur als Ergänzung zur Besprechung Kants in der neuesten Kirchengeschichte, sondern auch als Grundlage für die Behandlung der Weltanschauungsfragen. Natürlich ist sie auch von Wert für das Verständnis von Schillers philosophischen Gedichten und Schriften, die ja auf Kants Gedanken fussen.

Die Zahlen im Text verweisen auf die Anmerkungen im Anhang.

Königsberg i. Pr., Ostern 1911.

Heincke.

1. Bestimmung des Wesens der Sittlichkeit auf Grund des allgemeinen sittlichen Bewusstseins.

Es ist überall nichts in der Welt zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**. Verstand, Witz, Urteilkraft 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 hiedurch öfters auch Übermut, wenn nicht ein guter Wille da ist, der ihren Einfluss aufs Gemüt und hiemit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtigt und allgemeinzweckmässig macht; 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 förderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber desungeachtet 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, sondern scheinen sogar einen Teil vom innern Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten²) gepriesen worden sind). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn trotz grössten Strebens dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein blosser Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit 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 setzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam 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 blossen Willens etwas so Befremdliches, dass ungeachtet aller Zustimmung selbst der gemeinen Vernunft zu derselben dennoch ein Verdacht entspringen muss, dass vielleicht bloss hochfliegende Phantasterei insgeheim zugrunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserm Willen Vernunft als Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee von diesem Gesichtspunkte aus prüfen.

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

In der Tat finden wir auch, dass, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuss des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkommt, woraus bei vielen, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Hass der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, ja sogar von den Wissenschaften ziehen, dennoch finden, dass sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des blossen Naturinstinkts näher ist und seiner Vernunft nicht viel Einfluss auf sein Tun und Lassen gestattet, eher beneiden als geringschätzen. Und soweit muss man ge-

stehen, dass das Urteil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft für die Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen soll, sehr mässigen und sogar unter Null herabsetzen, keineswegs grämlich oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar ist, sondern dass diesen Urteilen insgeheim die Idee von einer andern und viel würdigeren Absicht ihrer Existenz zugrunde liegt, zu welcher (und nicht zu der Glückseligkeit) die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei und welcher darum als oberster Bedingung die Privatabsicht des Menschen grösstenteils nachstehen muss.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen bei der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, (zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde) gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluss auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist: so muss ihre wahre Bestimmung sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wenn anders die Natur überall bei 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 diesem Falle lässt es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen, dass die Kultur der Vernunft, die zur ersteren und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der Glückseligkeit auf mancherlei Weise einschränkt, ja sie selbst unter nichts herabbringt, ohne dass die Natur darin unzweckmässig verfährt, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch der Zwecke der Neigung verbunden sein.

Um aber den Begriff eines an sich, ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht so sehr gelehrt als viel-

mehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der **Pflicht** vornehmen.

Ich übergehe 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 ihr sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen beiseite, die wirklich pflichtmässig sind, zu denen Menschen unmittelbar keine Neigung haben, die 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 selbststüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmässig ist und das Subjekt noch überdem unmittelbare Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmässig, dass der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere; und, wo viel Verkehr ist, tut es auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, sodass ein Kind ebensogut bei ihm kauft, wie jeder andere. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; dass er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, lässt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloss in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der grösste Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Wert und ihre Maxime³⁾ keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtgemäss, aber nicht aus Pflicht. Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmütig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder

Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, die auch ohne einen andern Beweggrund (der Eitelkeit oder des Eigennutzes) ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, dass solche Handlung, so pflichtmässig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren geht, z. B. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmässig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich: solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun. Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnahme 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 Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, selbst gegen seine eigenen mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem andern auch voraussetzt, oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich dass er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, in denen geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden; aber Wohltun aus Pflicht, wenngleich dazu gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwungliche Abneigung widersteht, ist praktische Liebe, die im Willen liegt, und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnahme; sie 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 Prinzip³⁾ des Wollens, nach welchem die Handlung abgesehen von allen Gegenständen des Begehrensvermögens geschehen ist. Dass die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann nirgends anders liegen, als im Prinzip des Willens.

Den dritten Satz als Folgerung aus den beiden vorigen würde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz.³⁾ Zum Objekte als Wirkung meiner Handlung kann ich zwar Neigung, aber niemals Achtung haben. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder die eines andern sein, nicht Achtung haben; ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vorteile günstig ansehen. Soll also bei einer Handlung aus Pflicht der Einfluss der Neigung und mit ihr jedes Gegenstandes des Willens ganz ausgeschaltet werden, so bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen kann, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung vor diesem praktischen Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht

in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Beweggrund dieser erwartenden Wirkung entlehnt. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zustande gebracht werden, und es bedurfte 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, das sittlich Gute ausmachen, das in der Person selbst, die danach handelt, schon gegenwärtig ist, nicht aber erst aus der Wirkung erwartet werden darf.

Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muss, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heissen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll; d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen kann, meine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden. Hiermit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein; sie hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.

Die Frage sei z. B.: darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen tun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied: ob es klügelich, oder ob es pflichtmässig ist, ein falsches Versprechen zu tun. Das erste kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, dass es nicht genug ist, mich mit dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern dass wohl überlegt werden muss, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel grössere Ungelegenheit entspringen kann, als die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und ob, da die Folgen bei aller meiner vermeinten Schlaueit nicht so leicht vorauszusehen sind, da z. B. ein einmal verlorenes Zutrauen mir weit nachteiliger werden könnte als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden

gedenke, es nicht klüglicher gehandelt ist, hierbei 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 hat. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahr zu sein, als aus Besorgnis der nachtheiligen Folgen: indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich erst anderwärts umsehen muss, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten. Denn wenn ich von dem Prinzip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiss böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vorteilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich für die Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmässig ist, auf die allerkürzeste 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 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 kann; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben. Niemand würde dem Vorgeben des andern glauben, oder aber, wenn er es übereilterweise doch täte, ihm mit gleicher Münze zahlen. Mithin würde die Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, sich selbst zerstören.

Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut ist, dazu brauche ich gar keinen weit ausholenden Scharfsinn. 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 ein allgemeines Gesetz wird? Wenn nicht, so ist sie verwerflich, und zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine

Gesetzgebung passen kann. Für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, und ich weiss, dass die Notwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung vor dem praktischen Gesetz dasjenige ist, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Beweggrund weichen muss, weil sie die Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und als Richtmass ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Kompass in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid weiss, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmässig, oder pflichtwidrig ist, 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 bedarf, um zu wissen, was man zu tun hat, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein. Das liess sich auch wohl schon im voraus vermuten, dass die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen, jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache sein werde.

Wäre es demnach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturteil bewenden zu lassen und höchstens Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und fasslicher und ihre Regeln zum Gebrauche bequemer darzustellen?

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld; nur ist es auch wiederum sehr schlimm, dass sie sich nicht wohl bewahren lässt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Tun und Lassen, als im Wissen besteht, — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt. Nun gebietet die Vernunft gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billigen scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen

aufheben lassen) unnachlässlich ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit oder wenigstens ihre Reinheit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie womöglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen.

So wird also die gemeine Menschenvernunft aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer praktischen Philosophie zu tun, um dort wegen der Quelle ihres Prinzips und seiner richtigen Bestimmung im Gegensatz zu den Maximen, die auf Bedürfnis und Neigung fussen, deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskommt und nicht Gefahr läuft, durch Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle echten sittlichen Grundsätze gebracht zu werden.

2. Logische Ableitung des Begriffs der Sittlichkeit aus dem Wesen der menschlichen Vernunft.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objektiv notwendig erkannt werden, auch subjektiv notwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut, erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; mit einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäss (wie es bei Menschen wirklich ist): so sind die Handlungen, die objektiv als notwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens objektiven Gesetzen gemäss ist Nötigung; d. i. das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem

nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist.

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

Alle Imperative werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). 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 ist. Praktisch gut ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden als demjenigen, was nur vermittelt der Empfindung aus bloss subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluss hat.

Ein vollkommen guter Wille würde also wohl 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 menschlichen Willens auszudrücken.

Alle Imperative nun gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. Wenn die Handlung bloss als Mittel zu etwas anderem gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken. Daher sind der hypothetischen Imperative unendlich viele. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, dass irgend ein Zweck für uns möglich ist, und aus Imperativen, wie er erreicht werden kann. Diese können daher überhaupt Imperative der *Geschicklichkeit* heissen. Ob der Zweck vernünftig und gut ist, das ist hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man tun muss, 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.

Einen Zweck gibt es, den man bei allen vernünftigen Wesen voraussetzen kann, und also eine Absicht, von der man sicher voraussetzen kann, dass sie sie nicht etwa bloss haben können, sondern insgesamt nach einer *Naturnotwendigkeit* haben. Das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen grössten Wohlsein *Klugheit* im engsten Sinne nennen. Die Vorschrift der Klugheit, d. i. der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, ist also auch hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten.

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

Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Nötigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, dass man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennt, wenn man sagt: sie sind entweder Regeln

der Geschicklichkeit oder Ratschläge der Klugheit oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und allgemeingültigen Notwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muss. Die Ratgebung enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloss unter der subjektiven Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zählt, gelten kann. Der kategorische Imperativ allein lautet wie ein praktisches Gesetz; die übrigen können insgesamt zwar Prinzipien des Willens, aber nicht Gesetze heissen. Denn, was bloss zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, kann an sich als zufällig betrachtet werden: wir können jederzeit von der Vorschrift los sein, wenn wir die Absicht aufgeben. Dagegen lässt das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben, das Gegenteil zu tun; es führt mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich, welche wir zum Gesetze verlangen.

Wir wollen nun zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der blosse Begriff eines kategorischen Imperativs auch seine Formel an die Hand gibt.

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiss ich nicht zum voraus, was er enthalten wird: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiss ich sofort, was er enthält. Denn da der Imperativ ausser dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäss zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäss sein soll.

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

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge, heisst, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht

auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.

Nun wollen wir einige Pflichten herzhählen:

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 ist, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er: ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könnte. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern 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 kann. Da sieht man aber bald, dass eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, sich selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz gelten kann und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreitet.

2. Ein anderer sieht sich durch Not gedrungen, Geld zu borgen. Er weiss wohl, dass er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, dass ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht fest verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu tun; noch aber 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 in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiss, es wird 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 ist? 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 kann, sondern sich notwendig widersprechen muss. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, dass jeder, wenn er in Not zu sein glaubt, versprechen kann, 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 etwas 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 es vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit 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, übereinstimmt. Da sieht er nun, dass zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen kann, ob gleich der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten liesse und sein Leben bloss auf Müssiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort auf Genuss zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich wollen, dass dieses ein allgemeines Naturgesetz werde oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sei. Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

4. Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, dass andere mit grossen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er wohl auch helfen könnte): was geht's mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, wie es der Himmel will oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja ihn nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Not habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen und ohne Zweifel noch besser, als wenn jedermann von Teilnahme und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, ge-

legentlich 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 gilt. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, in denen er anderer Liebe und Teilnahme bedarf, und durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Ableitung aus dem einen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt. Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Massstab der moralischen Beurteilung überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, dass ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz *g e d a c h t* werden kann; weit gefehlt, dass man noch *w o l l e n* könnte, es sollte ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich zu wollen, dass ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht achthaben, so finden wir, dass wir wirklich nicht wollen, es soll unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden (denn das ist unmöglich), sondern ihr Gegenteil soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns oder (auch nur für dieses Mal) zum Vorteil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demselben Gesichtspunkte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserm eigenen Willen antreffen, nämlich, dass ein gewisses Prinzip objektiv als allgemeines Gesetz notwendig sei und doch subjektiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen gestatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemässen, dann aber auch ebendieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch

Neigung affizierten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft. Jedenfalls beweist dieses doch, dass wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen und uns (bei aller Achtung vor demselben) nur einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben soviel also wenigstens dargetan, dass, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden kann; desgleichen haben wir, was schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht enthält, deutlich dargestellt.

Die Frage ist nun diese: ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muss es schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck. Der subjektive Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objektive des Wollens der Beweggrund; daher der Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Beweggründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben setzt, sind insgesamt nur relativ; denn bloss das besonders geartete Begehungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeinen für alle vernünftigen Wesen und auch nicht für jedes Wollen gültigen und notwendigen Prinzipien, d. i. 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, als Zweck an sich selbst, so

würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, und muss in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein. Die Neigungen selber aber als Quellen 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. Auch die vernunftlosen Wesen haben nur einen relativen Wert, als Mittel, und heissen daher *Sachen*. Vernünftige Wesen werden dagegen *Personen* genannt, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet. Dies sind also nicht bloss subjektive Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar so, dass an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloss als Mittel zu Diensten stehen sollten.

Ohne dieses gäbe es nirgends etwas von absolutem Werte. Wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überhaupt kein oberstes praktisches Prinzip aufgestellt werden. Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip geben soll, so muss es lauten: die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; sofern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein vor; also ist es zugleich ein objektives Prinzip, aus dem als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ

wird also folgender sein: Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lässt.

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird

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

Zweitens wird der, der ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, sofort einsehen, dass er sich eines andern Menschen bloss als Mittels bedienen will. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Prinzip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigentum anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, dass der Übertreter der Rechte der Menschen gesonnen ist, sich der Person anderer bloss als Mittel zu bedienen, ohne in Betracht zu ziehen, dass sie als vernünftige Wesen jederzeit zugleich als Zwecke geschätzt werden sollen.

Drittens ist's nicht genug, dass die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person als Zweck an sich selbst widerstreitet, sie muss auch damit zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu grösserer Vollkommenheit vorhanden. Sie zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl

mit der Erhaltung der Menschheit als Zwecks an sich selbst, aber nicht mit der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.

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

Der Grund aller praktischen Gesetzgebung liegt objektiv (nach dem ersten Prinzip) in der Form der Allgemeinheit des Gesetzes, subjektiv (nach dem zweiten Prinzip) im Zweck: Zweck an sich ist jedes vernünftige Wesen. Hieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens: die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.

Alle Maximen werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend und eben um deswillen erst dem Gesetze (als dessen Urheber er selbst sich betrachten kann) unterworfen angesehen werden muss. (Ich kann hier dessen überhoben sein, Beispiele zur Erläuterung anzuführen; denn die, die den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.)

Es ist nun kein Wunder, warum alle bisherigen Bemühungen, das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man liess es sich aber nicht einfallen, dass er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, und dass er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäss zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so musste dieses irgend

ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von etwas anderm genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber dann musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will diesen Grundsatz das Prinzip der **Autonomie** des Willens im Gegensatz zur **Heteronomie**⁴⁾ nennen.

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, durch die er sich selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sind.

Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin wenn er in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille gibt dann sich nicht selbst, sondern das Objekt gibt durch sein Verhältnis zum Willen diesem das Gesetz. Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, lässt nur hypothetische Imperative möglich werden: ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. B. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muss also von allen Gegenständen sofern absehen, dass diese gar keinen Einfluss auf den Willen haben, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloss unterstützt, sondern bloss ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweist. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlge-

fallen indirekt durch Vernunft), sondern bloss deswegen, weil die Maxime, die sie ausschliesst, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinem Gesetz, begriffen werden kann.

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

Alle Prinzipien, die man aus diesem Gesichtspunkte nehmen mag, sind entweder empirisch oder rational.⁵⁾ Die ersteren, aus dem Prinzip der Glückseligkeit, sind auf physische oder moralische Gefühl, die zweiten, aus dem Prinzip der Vollkommenheit, entweder auf den Vernunftbegriff derselben als möglicher Wirkung, oder auf den Willen Gottes als bestimmende Ursache unseres Willens gebaut.

Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Notwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von den zufälligen Umständen der menschlichen Natur hergenommen wird. Doch ist das Prinzip der eigenen Glückseligkeit⁶⁾ am meisten verwerflich, nicht bloss deswegen, weil es falsch ist, und die Erfahrung dem Vorgeben, dass das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht bloss, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz etwas anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vorteil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen: sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit vernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und den spezifischen Unterschied beider ganz und gar auslöschen. Dagegen bleibt das moralische Gefühl,⁷⁾ dieser vermeintliche besondere Sinn (so leicht auch die Berufung auf ihn ist, indem diejenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was bloss auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs Fühlen auszuhelfen glauben; so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich vonein-

ander unterschieden sind, einen gleichen Massstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urteilen kann), dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher, dass er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, dass es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vorteil sei, der uns an sie knüpfe.

Unter den rationalen oder Vernunftgründen der Sittlichkeit, ist doch der ontologische Begriff der Vollkommenheit⁸⁾ (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist; so sehr er auch einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen und die Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim vorauszusetzen), dennoch besser als der theologische Begriff,⁹⁾ sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloss deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht tun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müsste.

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

Diese Prinzipien stellen nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit auf und müssen eben darum notwendig ihren Zweck verfehlen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetz-

gebend betrachten muss, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einen sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reiches der Zwecke. Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes sich selbst und alle andern niemals bloss als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln soll. Hieraus entspringt eine Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung der Wesen auf einander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heissen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen ohne Bedürfnis und ohne Einschränkung seines Willens ist.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, durch die allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten kann. Sind nun die Maximen mit diesem objektiven Prinzip der vernünftigen Wesen nicht einstimmig, so heisst die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung, d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede und zwar allen in gleichem Masse zu.

Die praktische Notwendigkeit, nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. die Pflicht beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloss auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Beweggrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der **Würde** eines vernünftigen Wesens, das kei-

nem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.

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

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke gemäss ist, einen Liebhaberpreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloss einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d. i. W ü r d e.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiss im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhaftige Einbildungskraft und Launen einen Liebhaberpreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen inneren Wert. Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, was sie in Ermangelung derselben an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Wert besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vorteil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, ob auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einem subjektiven Geschmack, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselbe: sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar. Diese Schätzung gibt also den Wert einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem man sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung bringen kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres, als dass sie dem vernünftigen Wesen Anteil an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst gibt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es sich zugleich selbst unterwirft) gehören können. Denn es hat nichts einen Wert, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muss eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind im Grunde nur ebensoviele Formeln desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei in sich vereinigt.

3. Metaphysische¹⁾ Begründung der Sittlichkeit.

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

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

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist negativ und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Kausalität den von Gesetzen bei sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die

Folge, gesetzt werden muss: so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muss vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnotwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch blosser Zergliederung ihres Begriffs.

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urteile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind. Auf der anderen Seite ist es ebenso notwendig, dass alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt ist. Und obgleich die Vernunft in spekulativer¹⁰⁾ Absicht den Weg der Naturnotwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer findet als den der Freiheit: so ist doch in praktischer Absicht der Fussessteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der Philosophie ebenso unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Man muss also wohl voraussetzen: dass kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde, denn man kann ebensowenig den Begriff der Natur, wie den der Freiheit aufgeben.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, das sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne oder in demselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die

nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlassliche Aufgabe der Philosophie: wenigstens zu zeigen, dass ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruht, dass wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn als Stück der Natur ihren Gesetzen für unterworfen halten, und dass beide gar wohl beisammen stehen können.

Es ist nun eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein tiefes Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, dass sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar nach seiner Art durch eine dunkle Unterscheidung der Urteilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: dass alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affizieren,¹¹⁾ wobei, was sie an sich sein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin dass wir durch diese Art Vorstellungen auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit doch bloss zur Erkenntnis der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied einmal gemacht ist, so folgt von selbst, dass man hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen muss, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, dass, (da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns affizieren), wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muss eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt¹²⁾ abgeben, davon die erste nach der Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern auch sehr verschieden sein kann, indessen die zweite, die ihr zugrunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmassen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn es ist natürlich, dass er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewusstsein affiziert wird, Kundschaft einziehen kann, indessen er doch notwendigerweise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zugrunde Liegendes, näm-

lich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen und sich also in Absicht auf die blosser Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnewelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt), sich zur intellektuellen Welt¹²⁾ zählen muss, die er doch nicht weiter kennt.

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

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, durch das er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft.¹³⁾ Sie ist als reine Selbsttätigkeit noch über den Verstand erhaben. Dieser ist zwar auch Selbsttätigkeit und enthält nicht, wie der Sinn, bloss Vorstellungen, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, kann aber dennoch aus seiner Tätigkeit keine andern Begriffe hervorbringen, als die, die bloss dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen. Hingegen zeigt die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Selbsttätigkeit, dass sie dadurch weit über alles, was Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht.

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

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt ge-

höriges Wesen kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (die die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muss) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen ebenso zugrunde liegt, wie das Naturgesetz allen Erscheinungen.

Wäre ich nun bloss Glied der Verstandeswelt, so würden alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäss sein; wäre ich blosses Stück der Sinnenwelt, so würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäss genommen werden müssen. Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch ihrer Gesetze enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz jener enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Prinzip gemässen Handlungen als Pflichten ansehen müssen. So sind kategorische Imperative dadurch möglich, dass die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht.

Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Ableitung. Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnahme und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit grossen Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünscht, dass er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Triebe nicht wohl in sich zustande bringen, wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweist hiedurch also, dass er mit einem

Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetzt, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügen der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen), sondern nur einen grösseren inneren Wert seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person glaubt er aber zu sein, wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, wozu die Idee der Freiheit, d. i. Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ihn unwillkürlich nötigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewusst ist, der für seinen bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt nach seinem eignen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich als ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Schluss. Von der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie.

Dadurch, dass die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt *hineindenkt*, überschreitet sie nicht ihre Grenzen. Der Begriff einer Verstandeswelt ist nur ein Standpunkt, den ausserhalb der Erscheinungen zu nehmen, die Vernunft sich genötigt sieht, um sich selbst als praktisch zu denken, was, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, was aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewusstsein seiner selbst als Intelligenz, als vernünftiger und durch Vernunft tätiger, d. i. frei wirkender Ursache, abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt die Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung, als der des Naturmechanismus der Sinnenwelt herbei und macht den Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst) notwendig.

Aber dann würde die Vernunft ihre Grenze überschreiten, wenn sie sich zu *erklären* unterfinde, wie reine Vernunft praktisch sein kann, d. h. wie Freiheit möglich ist.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückzuführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine blosser Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung, dargetan werden kann. Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom blossen Begehren verschiedenen Vermögens, (nämlich sich als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten, zum Handeln zu bestimmen), bewusst zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig als Verteidigung, d. i. Zurückweisung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, dass der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege als darin, dass sie, um das Naturgesetz für menschliche Handlungen geltend zu machen, den Menschen notwendig als Erscheinung betrachten mussten und nun, da man von ihnen fordert, dass sie ihn (als Intelligenz) auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten. So würde denn freilich die Absonderung der Kausalität seines Willens von der Naturkausalität in einem und demselben Subjekt ein Widerspruch sein. Der Widerspruch fällt aber weg, wenn sie sich besinnen und wie billig eingestehen wollten, dass den Erscheinungen doch die Dinge an sich (obzwar verborgen) zugrunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, dass sie mit denen einerlei sind, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse auffindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen kann, einerlei. Gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse. Dessen Grundlage in uns nennen wir das moralische Gefühl. Dieses ist von einigen fälschlich für den Massstab unserer sittlichen Beurteilung ausgegeben worden, während es vielmehr als die subjektive Wirkung des Gesetzes auf den Willen angesehen werden muss.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen. Es ist aber ganz unmöglich, einzusehen, wie ein blosser Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine Art Kausalität, über die, wie über alle Kausalität, wir die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältnis der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwei Gegenständen der Erfahrung an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch blosser Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, sein soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessiert, uns Menschen gänzlich unmöglich. Soviel ist nur gewiss: das Sittengesetz hat nicht darum für uns Gültigkeit, weil es interessiert (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern es interessiert, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist.

Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich ist, kann zwar soweit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, desgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann. Soviel ist zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Ueberzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend. Die Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Prinzip der Naturnotwendigkeit zu geraten) möglich, sondern es ist auch für ein vernünftiges Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewusst ist, ohne weitere Bedingung notwendig, sie praktisch, d. i. in der Idee allen seinen willkürlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen. Wie nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern für sich selbst praktisch sein, d. i. wie das

blosse Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heissen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft praktisch sein kann, das zu erklären, ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvernünftig.

Es ist ebendasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Kausalität eines Wissens möglich ist. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund¹⁴⁾ und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligibelen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen, herumschwärmen; aber, ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntnis und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloss um das Prinzip der Bewegungssachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch dass ich es begrenze und zeige, dass es nicht alles in allem in sich fasst, sondern dass es ausser ihm noch mehr gibt; dieses Mehr aber kenne ich nicht weiter.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung. Sie zu bestimmen, ist schon darum von grosser Wichtigkeit, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt auf eine den Sitten schädliche Art nach der obersten Bewegungssache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, anderseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transzendenter¹⁵⁾ Begriffe unter dem Namen der intelligibelen Welt kraftlos ihre Flügel schwinde, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinnsten verliere. Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst als vernünftige Wesen (obgleich anderseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, (wenngleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat) um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchem wir nur dann als Glieder gehören kön-

nen, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.

Es ist ein wesentliches Prinzip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntnis bis zum Bewusstsein ihrer Notwendigkeit zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es ist aber auch eine ebenso wesentliche Einschränkung ebenderselben Vernunft, dass sie weder die Notwendigkeit dessen, was da ist oder geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist oder geschieht oder geschehen soll, zugrunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingt-Notwendige und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Ableitung des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müsste, dass sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muss) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn dass sie dieses nicht durch eine Bedingung, ein zugrunde gelegtes Interesse, tun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freiheit sein würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft strebt, gefordert werden kann.

Anmerkungen.

1) Metaphysik ist die Wissenschaft, die die Einzelwissenschaften (hier Naturwissenschaft und Ethik) zu einer widerspruchsfreien Weltanschauung zusammenzufassen sucht. Der Name ist zufällig dadurch entstanden, dass rein äusserlich in der ersten Ausgabe der Schriften des Aristoteles diese Wissenschaft „hinter der Physik“ (so heisst wörtlich übersetzt das griech. Wort *Μ.*) ihre Stelle hatte.

2) Epikureer und Stoiker. (um 300 n. Chr.) Besonders die stoische Philosophie hat in ihrer Sittenlehre, der reifsten des Altertums überhaupt, das Ideal des „Weisen“ in der Persönlichkeit gesehen, die innerlich unabhängig vom Weltlauf und von allen Gefühlserregungen handelt.

3) Maxime und Prinzip bedeutet Grundsatz. *K.* gebraucht den Ausdruck *Pr.* im allgemeinen Sinne. Maxime ist der subjektive Grundsatz, nach dem erfahrungsmässig der einzelne Mensch handelt. Das prakt. Gesetz ist der objektive Grundsatz, der für alle vernünftigen Wesen gilt.

4) Autonomie (griech.) = Selbstgesetzgebung. (Gegensatz: Heteronomie = Gesetzgebung durch ein anderes.) Vgl. dazu Schiller „Ideal und Leben“ 11: Nehmt die Gottheit auf in euren Willen.

5) Empirisch (griech.) = aus der Erfahrung gewonnen; rational (latein) = durch Vernunftschluss gewonnen. Empirismus und Rationalismus beantworten die Frage: woher stammt die Erkenntnis? in gegensätzlicher Weise. Der Empirismus sieht den menschlichen Geist als ein unbeschriebenes Blatt an, bevor sinnliche Eindrücke ihm zu teil werden. Auch die höchsten Erkenntnisse, im vorliegenden Falle der sittliche Grundsatz, kommen nur durch Erfahrung zustande. Der Rationalismus dagegen hat die Wissenschaft der Mathematik zum Vorbilde. So wie diese aus gewissen unmittelbar einleuchtenden Grundsätzen und mit Hilfe logischer Folgerungen die Lehrsätze beweist, so sucht auch er, unabhängig von aller Erfahrung, lediglich aus dem Denken die Welt zu erklären. Kartesius (Mathematiker und Philosoph) z. B. baute seine Philosophie auf dem Satze auf: Ich denke — darum bin ich.

6) Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit vertraten z. B. die französischen Enzyklopädisten. Ihrem Materialismus entsprechend leiten sie die Sittlichkeit aus dem Egoismus, dem Grundtrieb der Menschen, her. Sittlich gut ist, was diesen Trieb befriedigt. Eine Tat, die das Wohl der Mitmenschen fördert, hat sittlichen Wert nur, soweit sie auch dadurch das eigene Wohl mehrt. Ihre Sittlichkeit ist nichts als die Klugheit des Lebenskundigen, der eingesehen hat, dass er, um glücklich zu sein, wohl oder übel die sittlichen Gesetze befolgen oder wenigstens sich den Anschein davon geben muss.

7) Nach dem Prinzip des moralischen Gefühls besitzen alle Menschen ein ursprüngliches, wesentlich gleiches Beurteilungs-

1) Me
schaften (hi
losen Welta
zufällig dad
Ausgabe de
der Physik
ihre Stelle

2) Epil
stoische Pl
Altertums t
keit gesehe
allen Gefüh

3) Max
den Ausdr
jektive Gru
Mensch har
satz, der fü

4) Au
Heteronomi
Schiller „Id
Willen.

5) Em
nal (latein
und Ration
kenntnis? i
menschliche
sinnliche E
kenntnisse,
nur durch l
die Wissens
aus gewisse
Hilfe logisc
er, unabhär
die Welt z
z. B. baute
darum bin

6) Das
französische
leiten sie d
Menschen,
Eine Tat, c
Wert nur, s
Sittlichkeit
eingesehen
die sittliche
davon gebe

7) Nach
Menschen

© The Tiffen Company, 2007

TIFFEN® Gray Scale

M

Y

C

K

G

W

B

G

R

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

Einzelwissen-
widerspruchs-
er Name ist
der ersten
schaft „hinter
h. Wort M.)

esonders die
reifsten des
Persönlich-
auf und von

K. gebraucht
ist der sub-
einzelne
aktive Grund-

(Gegensatz:
Vgl. dazu
auf in euren

nnen; ratio-
Empirismus
ummt die Er-
as sieht den
an, bevor
höchsten Er-
atz, kommen
dagegen hat
o wie diese
en und mit
o sucht auch
dem Denken
l Philosoph)
ch denke —

ten z. B. die
entsprechend
undtrieb der
o befriedigt.
at sittlichen
mehr. Ihre
ndigen, der
l oder übel
en Anschein

besitzen alle
Beurteilungs-

vermögen für das sittlich zu Billigende. Dem widerspricht die Tatsache, dass die sittlichen Grundsätze zu den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern durchaus nicht gleich sind, oft genug sich schnurstracks widersprechen. Die Sklaverei ist bei den kultivierten Völkern erst vor kurzem völlig abgeschafft worden. Heute noch gilt es bei den Südseeinsulanern als eine Pflicht der Pietät, den greisen Vater aufzufressen. Auch im einzelnen Menschen macht das Gewissen verschiedene Entwicklungsstadien durch.

8) Ontologie (griech. = Lehre vom Sein) ist die Wissenschaft, die aus der Tatsache, dass etwas ist, auf gewisse Eigenschaften dieses Seienden schliesst. Man kann sich nun das Seiende vollkommen denken. Sittlich gut ist auf diesem Standpunkte die Handlung, in der sich ein Streben zeigt, das Ideal, die Vollkommenheit zu verwirklichen. Der Fehler des Prinzips liegt darin, dass es zu verschieden gefasst werden kann. Ein Dieb kann auch im Stehlen eine gewisse Vollkommenheit anstreben.

9) Die theologische Begründung der Sittlichkeit lautet: Sittlich gut ist, was Gott befiehlt. Sie beruht auf einem Zirkelschluss: ich führe das Gute auf Gott zurück, kann Gott aber nur Eigenschaften zulegen, die ich aus meinem sittlichen Bewusstsein gewonnen habe. — Heteronom ist dieser Grundsatz, wenn Gott als ein dem Menschen innerlich fremdes Wesen aufgefasst wird, das mit Gewaltmitteln (Androhung von Strafen) von den Menschen die Befolgung der Gebote erzwingt. Auf die neutestamentliche Religion und auch schon die der Propheten des alten Testaments trifft das nicht zu, da hier der grundlegende Gedanke die Liebe Gottes, die innerliche Verwandtschaft der Menschen mit Gott (Kinder Gottes!) ist, die Menschen also das Gute tun, weil es auf ihrer persönlichen Überzeugung beruht.

10) Spekulation (lat.) = erkenntnismässige Betrachtung. K. unterscheidet die spekulative und die praktische Vernunft. Aufgabe der spekulativen Vernunft ist es, die sinnlichen Wahrnehmungen zu einem geschlossenen Weltbild zu verarbeiten. Sie setzt die unverbrüchliche Geltung des Naturgesetzes voraus. Die praktische Vernunft beschäftigt sich mit dem sittlichen Handeln des Menschen.

11) affizieren (lat.) = auf uns wirken. Der naive Mensch sieht in den Dingen, die er wahrnimmt, Gegenstände, die unabhängig von unserm Geiste mit allen Eigenschaften, die er wahrnimmt, existieren. Wissenschaftliche Überlegung führt zu einem andern Ergebnis. Ich sehe z. B. einen roten Apfel. Da belehrt uns die Naturwissenschaft, dass der Farbenempfindung ein physikalischer Prozess vorausgeht. Wellenbewegungen des Äthers stossen auf Nervenenden und bringen sie in Erregung. Weder die Wellenbewegungen des Äthers noch die Erregungen der Nervenfasern sind farbig; an sie knüpft erst die Farbenempfindung an. Auch die Tatsache der Farbenblindheit zeigt, dass Farbe keine Eigenschaft des Gegenstandes ist. Aber, kann eingewandt werden, es ist doch nicht wegzuleugnen, dass ich den Apfel vor mir sehe! Wieder belehrt uns die Naturwissenschaft, dass das Bild eines Gegenstandes auf der Netzhaut entsteht und von da durch einen

seelischen Akt in den Raum projiziert wird. Man kann sich auch nicht darauf berufen, dass sich der Apfel z. B. kalt anfühlt. Kälte und Wärme sind nicht Eigenschaften des Gegenstandes; denn, wenn ich den Finger, mit dem ich den Apfel fühle, zuerst an ein Stück Eis lege und dann an den Apfel, so wird derselbe Apfel, der eben noch den Eindruck der Kälte hervorrief, jetzt sich warm anfühlen. Auch Kälte und Wärme sind also vom fühlenden Menschen abhängig. — Wichtiger aber ist noch die durch einfache Selbstbesinnung gewonnene, ganz selbstverständliche Erkenntnis, dass alle Wahrnehmungen meine (oder eines andern denkenden Wesens) Wahrnehmungen sind, als solche innerhalb meines Bewusstseins. Und soviel ich mich auch bemühe, die Entstehung der Wahrnehmungen durch Annahmen wie die des Äthers, der Atome usw. zu erklären — selbst Äther und Atom sind immer von mir gedacht. Insofern sagt K. mit Recht: Inhalt des Denkens sind nicht die Dinge an sich, sondern die Dinge, wie sie von einem denkenden Wesen aufgenommen werden. Wenn ein geistiges Bedürfnis uns nötigt, Dinge an sich anzunehmen, so können wir doch von ihnen keine Eigenschaften aussagen: ihr wahres Wesen ist und bleibt uns verborgen.

12) Verstandeswelt = intellektuelle oder intelligible Welt ist die Welt der Dinge an sich, die dem Naturgeschehen zugrunde liegt, ohne dass wir uns von ihr ein Regriff machen und auf sie das Kausalitätsgesetz anwenden können.

13) K. unterscheidet drei Vermögen des menschlichen Geistes: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft. Sinnlichkeit ist die Fähigkeit, Empfindungen zu haben. Verstand ist das Vermögen, die Empfindungen begrifflich zu verarbeiten, zwischen den Naturvorgängen, die wir wahrnehmen, Zusammenhänge herzustellen und die Bedingungen aufzusuchen, die zwischen ihnen bestehen. Nun hat der Mensch das Bedürfnis, zu dem Bedingten — und alles, was wir erfahren können, ist bedingt — ein Letztes, Unbedingtes hinzuzudenken, in dem alles Bedingte seinen letzten Grund hat. Dies Unbedingte — die drei Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit — ist Gegenstand der Vernunft. Sie können zwar nicht bewiesen werden, aber ebensowenig kann man beweisen, dass sie unmöglich sind. Vgl. dazu Schillers Gedichte „Die Worte des Glaubens“ und „Die Worte des Wahns“.

14) Philosophische Erklärung ist Nachweis des naturgesetzlichen Zusammenhangs.

15) transzendent (lat.) sind Begriffe, die das Gebiet einer möglichen Erfahrung überschreiten, z. B. Ding an sich, die drei Ideen. Vgl. Schillers Distichon „Der Genius“: Über Natur hinaus baut die Vernunft, doch nur in das Leere.

