

Zdravko Kobe*

Epigenesis der Moralität **Kants Moralphilosophie zwischen dem Kanon und der *Grundlegung***

Die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* wird häufig als ein äußerlicher Zusatz behandelt, der eher aus dem Genrezwang entstand und ihrem Autor als eine Restdeponie für übriggebliebene Themen diene. Den Leser setzt sie so in Verlegenheit. Das gilt auch für den „Kanon der reinen Vernunft“, der dem „richtigen Gebrauch der reinen Vernunft“ (B828/A800) gewidmet ist und worin Kant nebenbei seine Moralthorie vorstellt. Das Unbehagen stammt einerseits daher, dass Kant einleitend ausdrücklich betonte, die obersten Grundsätze der Moralität gehören nicht in die Transzendentalphilosophie und folglich auch nicht zur Kritik der reinen Vernunft, weil sie „die Begriffe der Lust und Unlust“ voraussetzen, die allesamt empirischen Ursprungs sind (B28f./A14f.). Andererseits scheinen aber einige der da formulierten Thesen im Gegensatz zu den Grundbehauptungen der kritischen Philosophie zu sein: So hat Kant im Kanon offensichtlich eine andere Ansicht über die Freiheit verteidigt, da sie „durch Erfahrung“ erkennbar sein soll (B831/A803).¹

Aus diesem Grunde wird dem Kanon nur selten eine nähere Betrachtung gewidmet. Falls man ihn aber dessen ungeachtet ernst nimmt, stößt man auf Umrisse einer ziemlich abgeschlossen Theorie der Moralität, die jedoch eine höchst ungewöhnliche Gestalt annimmt. Zwar weisen moralische Regeln bereits im Kanon die unbedingte Verbindlichkeit auf und sind „objektive *Gesetze der Freiheit*“, welche sagen, „was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht“ (B830/A802). Trotzdem wird aber der Bereich der Moralität – irgendwie unkantisch – *in Anlehnung an unser Verlangen nach Glückseligkeit* eingeführt. Das moralische Grundgebot heißt: „*Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein.*“ (B841/A813) Kant gibt zwar keine nähere Begründung dafür und nimmt das Gelten von moralischer Verbindlichkeit einfach an, es ist aber offensichtlich, dass die Verbindung zwischen Moralität und Glücklichkeit von struktureller Natur ist.

¹ Cf. z. B. D. Schönecker, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, de Gruyter, Berlin – New York 2005. – Trotz erheblicher Deutungsarbeit ist Schönecker zuletzt gezwungen, Kants Auffassung von der Freiheit im Kanon als inkonsistent zu begreifen.

Anschließend wird nämlich bemerkt, dass wir zur *Triebfeder der Moralität* das Dasein Gottes annehmen müssen, der uns die Glückseligkeit – wenn nicht in dieser, dann wohl in jener Welt – in genauem Verhältnis zu unserer Moralität zuteilt. „Ohne also einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“ (B841/A813).² Bekanntlich war Kant auch später der Auffassung, die Moralität sei unzertrennlich mit dem Glauben an das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele verbunden. Doch während diese Einstellung später als Folge des moralischen Verhaltens aufgefasst wurde, wird sie hier zur Bedingung der Möglichkeit der moralischen Handlung selbst erklärt.

Schon diesen zwei Anmerkungen wegen liegt es nahe zu vermuten, dass Kants seltsame Aussagen nicht der Ausdruck gelegentlicher Verzerrungen sind, sondern eher davon sprechen, dass er zu dieser Zeit tatsächlich eine andere Theorie der Moralität verteidigte, als er sie dann in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vorstellte. Deswegen ist es die erste Aufgabe des Aufsatzes, zu untersuchen, was diese Lehre von der *Moralität als Würdigkeit glücklich zu sein* zur Zeit der *Kritik der reinen Vernunft* eigentlich war. Und dann, was Kant dazu brachte, sie zwischen 1781 und 1785 aufzugeben und zur derjenigen Theorie der Moralität zu gelangen, die nun unter seinem Namen bekannt ist.³

I

Da Kant in den Jahren vor der Erscheinung der *Kritik der reinen Vernunft* kaum publizierte, sind wir zur Rekonstruktion seiner Moralphilosophie während des

² Cf. auch *KrV*, B839/A811: „Gott also, und ein künftiges Leben, sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.“

³ Im Aufsatz wird versucht, die Frage zu beantworten, die Kuehn in seiner Einleitung zu Kants Vorlesung zur Moralphilosophie abschließend aufwarf: „Es lohnt sich zu überlegen, warum Kant zwischen 1775 und 1785 diese Position aufgab und eine radikalere Version entwickelte. (Vielleicht müsste man sogar sagen, dass er sie zwischen 1781 und 1785 aufgab, denn in der *Kritik der reinen Vernunft* findet man noch Aussagen, die auf die Position von 1775 hinweisen.)“ (M. Kühn, „Einleitung“, in: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, de Gruyter, Berlin – New York 2004, S. XXXV.) – Etwas Ähnliches bemerkt auch Klemme, cf. H. F. Klemme, „Praktische Gründe und moralische Motivation“, in: H. Klemme/M. Kühn/D. Schönecker (Hrg.), *Moralische Motivation*, Meiner, Hamburg 2006, S. 125, Anm. 60.

schweigenden Jahrzehntes an gelegentliche Quellen angewiesen, hauptsächlich an die Reflexionen aus dem handschriftlichen Nachlass und die Vorlesungsnachschriften. Freilich haben solche Belege nicht die Autorität öffentlicher Texte. Aller Vorbehalte ungeachtet, z. B. was die Datierung oder den bestimmten Zweck von einzelnen Entwicklungen angeht, kann aber davon ausgegangen werden, dass daraus eine zusammenhängende Geschichte nacherzählt werden kann, die zwar nicht alle Einzelheiten erklärt, im Ganzen aber doch überzeugend wirken kann.

Eher man zur Sache kommt, sollen zwei methodische Anmerkungen vorausgeschickt werden. Zuerst ist zu bemerken, dass bei Kant sehr früh jene Ansichten auftauchen, die in seine endgültige Theorie eingegangen sind und deswegen als typisch „kritisch“ oder sogar „kantisch“ gelten. Bereits in der Preisschrift von 1762 verteidigte er die These von der unbedingten Verbindlichkeit, die nicht als Mittel zu einem anderen Zweck begründet wird, sondern eine „gesetzliche Notwendigkeit“ ausdrückt.⁴ Ähnlich kann man in den Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, vermutlich von 1764, Ausführungen lesen, wonach die Moralität einer Handlung ausdrücklich in der Widerspruchslosigkeit ihrer Universalisierung besteht.⁵ Trotz solcher frühen „kritischen“ Ansichten erklärte sich Kant damals aber zum Anhänger des moralischen Sinnes: es waren „Shaftesbury, Hutcheson und Hume“, welche „noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind“.⁶ Solche Fälle unterweisen uns, dass von der Anwesenheit eines sachlichen Motivs nicht unmittelbar darauf zu schließen ist, es sei schon das vollständige begriffliche Gebäude vorhanden, das im Rahmen der endgültigen Lehre damit einbezogen wird.

Es ist ferner hervorzuheben, dass die Entwicklung der kantischen Moralphilosophie vor dem Hintergrund von heftigen Umwälzungen zu lesen ist, die zur selben Zeit auf dem Gebiet der spekulativen Philosophie vorgingen. Damit ist keineswegs gemeint, dass die Moralbegriffe keine eigene Dynamik gekannt ha-

⁴ Cf. *Deutlichkeit*, Ak. A., II, S. 298.

⁵ Cf. z. B. *Bemerkungen* (um 1764), Ak. A., XX, S. 156: „Hic sensus autem originem ducit a mentis humanae natura per quam quid sit bonum categorice (non utile) iudicat non ex privato commodo nec ex alieno sed eandem actionem ponendo in aliis si oritur oppositio et contrarietas displicet si harmonia et consensus placet.“ – Cf. auch *ibid.*, Ak. A., XX, S. 161.

⁶ *Einrichtung*, Ak. A., II, S. 311.

ben. Doch wurde – wie Carl überzeugend dargelegt hat⁷ – die Grundfrage von der Gültigkeit der Verstandesbegriffe mit zahlreichen Hindernissen und Umkip-pungen belastet, die erst unmittelbar vor dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* – und zum Teil sogar danach – zu ihrer endgültigen Lösung kamen. Da solche Schwankungen schon der inneren Konsistenz zufolge einen Einfluss auf die Moralphilosophie ausüben mussten, ist anzunehmen, dass einige Veränderung in Kants System der Moralität einfach auf Grund des Anpassungszwangs entstanden. – Doch nun zur Sache.

Im berühmten Brief an Herz von Februar 1772 führt Kant an, dass er „die Principien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurtheilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten auch schon vorlängst zu seiner ziemlichen Befriedigung entworfen hatte“, und dass er nun „den Plan zu einem Werke“ mache, das „die erste[n] Gründe der Sittlichkeit“ enthalten würde.⁸ Die Reflexionen aus dieser Zeit lassen vermuten, dass er in der angekündigten Schrift die Moralität aus der *verallgemeinerten Glückseligkeit* herleiten würde.⁹ Darüber braucht man kaum verwundert zu sein: durch das ganze aufgeklärte Jahrhundert hindurch waren sich fast alle Denker darüber einig, dass Moralität und Glückseligkeit zwei komplementäre Seiten von demselben endlichen vernünftigen Wesen darstellen, die wenigstens inhaltlich im Grunde *zusammenfallen*. So konnte ein Wolf oder selbst ein Wollaston, der seine Moralvorschriften unmittelbar von den Regeln der Wahrheit hernehmen wollte, von der streng rationellen Moral unbesorgt unmittelbar zur Kalkulierung von Vergnügungen übergehen. Auch von Kant wurden die Grundsätze der Moralität einfach als allgemeine formelle Bedingungen gedeutet, nach denen wir unsere sinnlich ge-

⁷ Cf. W. Carl, *Der schweigende Kant*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. – Wir erlauben uns dafür auch an unser Buch *Automaton transcendentale I* (DTP, Ljubljana 1995) hinzuweisen.

⁸ *An M. Herz*, 24. Februar 1772, Ak. A., X, S. 129. – Was die Gradation Angenehmes–Schönes–Gutes angeht, cf. z. B. *Refl.* 6603 (1769–1770?), Ak. A., XIX, S. 105: „Was ohne Beziehung auf ein besonderes Gefühl oder eine besondere Erkenntnisfähigkeit eine allgemeine und nothwendige Beziehung auf Glückseligkeit überhaupt hat, ist gut.“

⁹ Cf. z. B. *Refl.* 4335 (um 1770/71?), Ak. A., XVII, S. 509: „Es ist wahr: alle moralitaet muß auf etwas nützlich gehen. Aber nicht der Nutze, sondern die allgemeinheit desselben ist das, was sie moralisch Gut macht, nemlich daß sie als Regel allein Gut ist.“

bene Neigungen „ordnen, einschränken und übereinstimmig machen“, damit sie zur notwendig angestrebten Glückseligkeit zusammenstimmen können.¹⁰

Daraus entstand der Begriff von der Moralität als *Würdigkeit glücklich zu sein*. Am 19. Oktober trug Kant in Langers Stammbuch folgendes hinein: „Die erste Sorge des Menschen sey: nicht, wie er glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werde.“¹¹ Was ist der Unterschied? Wie bemerkt, fallen Kant zufolge die Grundsätze der Moralität und Glückseligkeit *im Allgemeinen zusammen*: Wenn *alle und immer* nach ihnen handeln, wird *von selbst* die größtmögliche Glückseligkeit für alle bewirkt. Daraus geht aber hervor, dass meine eigene Glückseligkeit nicht bloß von mir abhängt. Mein Einhalten der Moralvorschriften bringt mir an sich noch keine Glückseligkeit, es gibt mir nur die Versicherung, dass ich zu diesem Behuf *alles getan habe, was an mir lag* – und dass ich in dieser Hinsicht Glückseligkeit *verdienne*.

¹⁰ Cf. *Refl.* 6621 (1769–1770?), Ak. A., XIX, S. 114: „Überhaupt scheint uns die Natur wegen aller unsrer handlungen den sinnlichen Bedürfnissen zuletzt unterworfen zu haben. Allein es war nöthig, daß unser Verstand zugleich allgemeine Regeln entwarf, nach denen wir die Bestrebungen zu unserer Glückseligkeit zu ordnen, einzuschränken und übereinstimmig zu machen hätten.“

¹¹ Ak. A., XII, S. 416. – Der Ausdruck kommt zum ersten Mal in einer Reflexion vor, die von Adickes ins Jahr 1769–1770 gesetzt wird; cf. *Refl.* 6610, Ak. A., XIX, S. 107: „Die Glückseligkeit stimmt aber nur zufälliger Weise mit der Sittlichkeit (*actualiter sive subjective*); allein *objective* stimmt sie damit Nothwendiger Weise, d. i. die Würdigkeit glücklich zu seyn.“ – Sein Herkunft ist nicht bekannt, Kant schreibt ihn den Stoikern zu; cf. *Praktische Philosophie Powalski* (um 1777), Ak. A., XXVII, S. 104: „Ein Stoiker sagte: der ist glücklich der sich würdig machet glücklich zu seyn.“ Eine Anregung könnte von Smith stammen, der in seinem Buch von 1770 nicht bloß ein analoges Verhältnis zwischen Lob und Lobenswürdigkeit, sondern auch einen ähnlichen Zusammenhang von Moralität, Glückseligkeit und Gott herstellt. Cf. z. B. A. Smith, *Theorie der moralischen Empfindungen*, Braunschweig 1770, S. 265: „Das Lob macht uns nicht allein Vergnügen, sondern vielmehr daß wir gethan haben, was lobenswürdig ist.“ Cf. ferner *ibid.*, S. 323: „Wenn wir aber dem Eingeben unserer moralischen Fähigkeiten gemäß handeln, so bedienen wir uns der wirksamsten Mittel, die Glückseligkeit der Menschen zu befördern, und man kann alsdenn gewissermassen von uns selbst sagen, daß wir Mit-Arbeiter Gottes sind, und daß wir, so viel an uns ist, den Entwurf der Vorsehung ausführen helfen.“ – Es wäre zuzusetzen, dass Smith in 1771 von Herz als Kants „Liebling“ bezeichnet wurde, cf. *Von M. Herz*, 9. Juli 1771, Ak. A., X, S. 126.

Die Würdigkeit glücklich zu seyn besteht im Verdienst, welches die Handlungen um die Glückseligkeit haben, die, so viel an der Freyheit liegt, auch wirklich, wenn sie allgemein wären, sich so wohl als andre glücklich machen würden.¹²

Doch vernünftige Wesen handeln *nicht* immer nach solchen Regeln – wenigstens nicht notwendigerweise. Es ist demzufolge denkbar, dass ich trotz streng konsequenter Moralität in meinem Verhalten doch nicht glücklich bin – und zwar darum nicht, *weil die Anderen nicht* moralisch handeln. *Meine Unglückseligkeit* würde dann durch *ihre Unmoralität* verschuldet sein. Die Idee einer Instanz, die es ermöglicht, dass die Glückseligkeit wenigstens nachträglich in genauem Verhältnis zur Moralität zugeteilt wird, erscheint sofern nicht als Belohnung des sittlichen Verhaltens, sondern eher als ein Hilfsmittel, diejenigen Folgen zu verwirklichen, die meine Handlungen von selbst hervorgebracht hätten, wäre es nicht um den Anderen. „Daher Gott das *supplimentum* desjenigen, was Menschen dem Verdienste [nach] nicht leisten können, selbst ergänzt.“¹³ Gott *vollstreckt bloß den natürlichen Gang* der Dinge und entschädigt mich so gleichsam für das Unrecht, das mir durch Unmoralität der Anderen angetan worden ist.

Die Lehre von der Moralität als Würdigkeit glücklich zu sein bringt so von selbst die Idee von einem Gott und einer anderen Welt herbei. Doch reicht diese Idee noch nicht. Kant hat seine Moralprinzipien wohl auch deswegen an das Glückseligkeitsstreben geknüpft, um die natürlich gegebenen Neigungen als *Triebfedern* zur moralischen Handlung ausnützen zu können.¹⁴ Das Problem liegt aber darin, dass ein endliches vernünftiges Wesen keinesfalls nach der allgemeinen Glückseligkeit strebt, in seinem Handeln verlangt es vielmehr *seine besondere*

¹² *Refl.* 6857 (um 1776–78?), Ak. A., XIX, S. 181. – Gleiche Ausführungen sind in zahlreichen Reflexionen aus den siebzigen Jahren zu finden, cf. z. B. *Refl.* 6794, 6892, 6958, 7196; ähnlich in Vorlesungen, cf. z. B. *Anthropologie Friedländer* (1775/76), Ak. A., XXV, S. 650: „Die Triebfeder nach guten Grundsätzen zu handeln, könnte wohl die Idee seyn, daß wenn alle so handeln möchten, so wäre diese Erde ein Paradies. Dieses treibt mich an, dazu beyzutragen, und wenn es nicht geschieht, so liegt es wenigstens nicht an mir.“ – Dasselbe Argument findet sich im Kanon, cf. *KrV*, B837f./A809f.: „Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß *jedermann* tue, was er soll.“

¹³ *Refl.* 7105 (um 1776–1779), Ak. A., XIX, S. 249–250. – Cf. auch *Refl.* 7107.

¹⁴ Cf. z. B. *An M. Herz* (gegen Ende 1773), Ak. A., X, S. 145: „Der oberste Grund der Moralität muß nicht bloß auf das Wohlgefallen schließen lassen er muß selbst im höchsten Grade wohlgefallen ... so muß er doch eine gerade Beziehung auf die erste Triebfedern des Willens haben.“

Glückseligkeit. In einer Welt, in der die Anderen nicht immer sittlich sind, ist jedoch nicht länger damit zu rechnen, dass mich die strenge Einhaltung von Regeln, die nur dann wirksam ist, wenn sich alle daran hielten, glücklich machen würde. Ganz im Gegenteil, in solchen Verhältnissen kann es leicht geschehen, dass gerade ein Verhalten gegen die Vorschriften der allgemeinen Glückseligkeit mich mit größerer Zuversicht zu meiner besonderen Glückseligkeit führt. Damit mich also mein eigenes notwendiges Streben dazu bringt, nach Grundsätzen der allgemeinen Glückseligkeit zu handeln, muss ich also glauben, dass ein Gott, der in jener Welt die Glückseligkeit nach Verdiensten zuteilt, tatsächlich *existiert*.

Es ist wahr: ohne Religion würde die moral keine triebfedern haben, die alle von der Glückseligkeit müssen hergenommen seyn.¹⁵

So wurden schon bald nach 1772 Grundlinien einer Lehre formiert, die uns aus dem Kanon der *Kritik der reinen Vernunft* bekannt sind. Einige Ausführungen deuten darauf hin, dass Kant sich auch mit der Möglichkeit befasste, dem Verstande noch eine „bewegende Kraft“ zuzuschreiben; er kam aber letztendlich dazu, darin den „Stein der Weisen“ – vermutlich also eine schlicht *unlösbar*e Aufgabe – zu sehen.¹⁶ Dementsprechend ließ er das Problem der Triebfeder zur Moralität bei Seite und knüpfte sie schließlich, wie man sehen konnte, an Gott an.

Das ist aber noch nicht alles. Bei Kant kann man nach 1775 eine Reihe von Ausführungen lesen, welche die angedeutete Lehre in eine Richtung weiterentwickeln, in der sie eigentlich keine Unterstützung von der Moraltheologie mehr braucht. In dieser Absicht wendet sich Kant dem *Begriff der Glückseligkeit* näher zu. Bisher wurde kaum über sie gesprochen und sie wurde weitgehend als eine Kategorie der Sinnlichkeit verstanden, etwa als Maximum des sinnlichen Ver-

¹⁵ *Refl.* 6858 (um 1776–1778?), Ak. A., XIX, S. 181. – Cf. auch *Praktische Philosophie Powalski* (um 1777), Ak. A., XXVII, S. 137: „Die Religion setzt immer die moralität zum voraus, keine moralitaet kann aber practisch seyn ohne Religion.“

¹⁶ Cf. *Vorlesung zur Moralphilosophie* (um 1777), op. cit., S. 69–70. – Cf. auch *Refl.* 6754 (um 1772?), Ak. A., XIX, S. 149: „[Der moralische Sinn] ist unmöglich, weil in ansehung des intellectualen kein Sinn statt findet.“ – Cf. ebenso *Metaphysik L₁* (1777–80), Ak. A., XXVIII, S. 258: „Man soll das gute durch den Verstand erkennen, und doch davon ein Gefühl haben. ... Es steckt hierin also immer eine Contradiction.“ Cf. noch *Moralphilosophie Collins* (1784/85), Ak. A., XXVII, S. 278: „Eine intellectuelle Neigung [ist] ein Widerspruch. Denn ein Gefühl für Gegenstände des Verstandes ist an sich selber ein Unding.“

gnügens.¹⁷ In den Reflexionen aus der zweiten Hälfte der Siebziger legte Kant dagegen besonderen Nachdruck darauf, dass sie ein zusammengesetzter Begriff ist, der keineswegs auf den Inbegriff oder das Ganze von sinnlichen Vergnügen zurückgeführt werden kann. Vielmehr soll nun die „eigentliche“ oder „wahre Glückseligkeit“¹⁸ wesentlich eine „intellektuelle“ Dimension einschließen. Es lohnt sich zu bemerken, dass sich diese Denkrichtung fast fugenlos an die gleichzeitliche Entwicklung von Kants Erkenntnistheorie anschließt. Auch da erfolgte der entscheidende Durchbruch mit der Einsicht, dass die Erfahrung kein bloßes Haufen von sinnlichen Eindrücken sei, vielmehr müssen wir selbst mit unseren Begriffen etwas dazu beitragen, um sie möglich zu machen.¹⁹ Doch genauso wie Kant die Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe aus Bedingungen a priori einer so verstandenen Erfahrung herleitete, könnte er auch die Gültigkeit der allgemeinen Moralvorschriften von Bedingungen gewinnen, die erfüllt sein müssen, um eine so verstandene Glückseligkeit möglich zu machen. Das würde gleichsam eine „Glückseligkeit a priori“²⁰ ausmachen.

Der Begriff von Glückseligkeit wurde von Kant in der Tat in diesem Sinne untermauert. Man kann zusammenfassend sagen, dass nach seiner neuen Auffassung die wahre Glückseligkeit eine *intellektuelle*, auf der *Tätigkeit* beruhende Seite hat; dass sie das Moment der *Freiheit* einschließt; und dass sie als gemeinsame formelle Bedingung die *Zufriedenheit mit sich selbst* verlangt.

Kant pflegte zu betonen, dass der Mensch „selbst der Urheber seiner Glückseligkeit“ sein muss.²¹ Es geht dabei nicht bloß um die Bemerkung, dass man etwas so wichtiges wie Glückseligkeit nicht dem bloßen Glücke überlassen darf. Entscheidender wirkt der Hinweis, dass ein selbsthervorgebrachtes Vergnügen sich

¹⁷ Eine solche Erklärung kann man noch im Kanon finden, cf. *KrV*, B 834/A806: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach).“

¹⁸ *Refl.* 7199 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 273.

¹⁹ Cf. *Refl.* 4473 (um 1772), Ak. A., XVII, S. 565: „Erfahrungserkenntnisse sind nicht bloße Eindrücke. Wir müssen selbst etwas bey den Eindrücken denken, damit solche entstehen. Also müssen doch handlungen der Erkenntnis seyn, die vor der Erfahrung vorausgehen und wodurch dieselbe möglich ist.“

²⁰ *Refl.* 6911 (1776–78), Ak. A., XIX, S. 203.

²¹ Cf. *Refl.* 7199 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 272: „Die erste und wichtigste Bemerkung, die der Mensch an sich selbst macht, ist, daß er durch die Natur bestimmt sey selbst der Urheber seiner Glückseligkeit ... zu seyn.“

qualitativ von dem unterscheidet, das uns einfach von außen gegeben wird.²² Wenn wir selbst die Urheber unserer Lust sind, wird sie nämlich Kant zufolge noch von einer anderen, „intellektuellen Lust“²³ begleitet, welche die unmittelbar gefühlte Lust noch zusätzlich steigert und sich als ein notwendiger Bestandteil der „eigentlichen“ oder „wahren Glückseligkeit“ erweist. Für diese genügt es nicht, dass man an den Bequemlichkeiten des Lebens teilhat: Nur „dadurch daß ich mich über diese Vergnügen selbst freue oder über den Schmerz betrübe, halte ich mich vor glücklich oder unglücklich und bin es auch“.²⁴ Da also unser subjektives Urteil darüber von konstitutiver Bedeutung ist, ist das Denken auch in dieser Hinsicht ein notwendiger Bestandteil vom Begriff der Glückseligkeit.

Man kan nicht glücklich seyn, ohne nach seinem Begriffe von Glückseeligkeit; man kan nicht elend seyn, ohne nach dem Begriffe, den man sich vom Elende macht, d. i. Glückseeligkeit und Elend sind nicht empfundene, sondern auf bloßer Reflexion beruhende Zustände.²⁵

Die Glückseligkeit „ist nicht etwas empfundenes sondern Gedachtes“.²⁶ Sie kann so, setzt Kant hinzu, „nur in Verständigen Wesen angetroffen werden“.²⁷ Keine Glückseligkeit ohne Begriff von der Glückseligkeit.

²² Cf. *Refl.* 6907 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 202: „Die Glückseeligkeit ist zwiefach: entweder die, so eine Wirkung der freyen Willkühr vernünftiger Wesen an sich selbst ist, oder die nur eine Zufellige und äußerlich von der Natur abhängende Wirkung davon ist.“ – Cf. auch *Refl.* 612 (1798–1804), Ak. A., XV, S. 263: „In dem, was er thut, nicht in dem, was er Genießt oder leidet, ... kann Zufriedenheit in seine Seele bringen.“

²³ Cf. *Refl.* 6974 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 218: „In Ansehung unsrer Selbst haben wir eine sinnliche Lust in ansehung dessen, was wir leiden, und eine intellectuelle in ansehung dessen, was wir ... thun.“ – Zur intellektuellen Lust cf. auch *Metaphysik L₁* (1777–80), Ak. A., XXVIII, S. 249: „Fühle ich nun, daß etwas mit dem höchstem Grade der Freiheit, also mit dem geistigem Leben übereinstimmt; so gefällt es mir. Diese Lust ist die intellectuelle Lust.“ Ähnlich auch *ibid.*, S. 250 u. 253.

²⁴ *Refl.* 610 (um 1780–89), Ak. A., XV, S. 261. – Cf. auch *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 277: „Seinen Zustand angenehm zu finden, beruht auf dem Glück, aber sich über die Annehmlichkeiten dieses Zustandes als Glückseeligkeit zu erfreuen, ist dem Werth derselben nicht angemessen; sondern Glückseeligkeit muß von einem Grunde *a priori*, den die Vernunft billigt, herkommen.“

²⁵ *Refl.* 610 (1780–89), Ak. A., XV, S. 261.

²⁶ *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, str. 278.

²⁷ *Refl.* 6973 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 217.

Ferner bestand Kant oft mit Nachdruck darauf, die wahre Glückseligkeit sei nur *durch Freiheit* möglich. „Denn die Glückseligkeit besteht eben im Wohlbefinden, sofern es nicht äußerlich zufällig ist, ... sondern auf unsrer eignen Wahl beruht.“²⁸ Die Behauptung knüpft teilweise an die Thesis an, wonach sich der Mensch zum tätigen Urheber seiner Glückseligkeit machen muss. Es ist aber nochmals wichtiger, dass die Glückseligkeit frei gewählt werden muss und dass diese Wahl offenbar *die Bestimmung von seinem Begriff der Glückseligkeit* mit einbezieht: „Die art glücklich zu seyn dependirt von der freyen Wahl.“²⁹ Eher noch die Frage gestellt wird, was man tun soll, um glücklich zu werden, muss ich mir klarmachen, worin ich meine Glückseligkeit setzen soll, was ein glückliches Leben für mich ist, was ich also überhaupt sein will. Das ist die grundlegende Wahl, wodurch ich ursprünglich mich selbst bestimme und mich so erst zum Subjekt, d. h. zur selbständigen Quelle des Handelns mache. Insofern ist sie notwendigerweise eine Tat der Freiheit. Keine Glückseligkeit ohne *freie Bestimmung* des Begriffs von Glückseligkeit.

Endlich, und gleichsam stellvertretend für die Synthesis von Intellektualität und Freiheit, schließt die wahre Glückseligkeit nach Kant eine *Einheitsforderung* ein, die sich subjektiv im Gefühl von *Selbstzufriedenheit* manifestiert. Sofern wir vernünftige Wesen sind, verstehen wir unser Handeln als *zweckmäßige Tätigkeit*, d. h. als das Verwirklichen von Zwecken oder Grundsätzen, die selbst ihre Stelle im Raum der Vernunftgründe einzunehmen haben. Als solche Wesen sind wir angehalten, eine konsistente Ordnung unter unsern Zwecken zu stiften, wenigstens also jenen Einklang mit sich selbst, ohne welchen „gar kein Gebrauch der Vernunft“ stattfinden würde, was wiederum ein „nothwendiger Gegenstand des Abscheues“ ist.³⁰ Umgekehrt kann man sein Handeln nicht billigen, wenigstens nicht völlig, wenn sich unsere Grundsätze nicht miteinander vertragen und keine allgemeine Geltung beanspruchen können. „Diese Übereinstimmung mit allgemeingültigen gesetzen der Willkühr ist nach der Vernunft ein nothwendiger Grund unserer Selbstbilligung und Zufriedenheit mit uns selbst, was auch andre thun mögen.“³¹ Und da wir nicht glücklich sein können, ohne uns darüber zu freuen, ohne also mit uns selbst zufrieden zu

²⁸ *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 276.

²⁹ *Refl.* 6973 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 217.

³⁰ *Refl.* 6853 (um 1776–78?), Ak. A., XIX, S. 179.

³¹ *Refl.* 6892 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 195–196. – Cf. auch *Refl.* 6963 (um 1776–78?), Ak. A., XIX, S. 215: „Dasienige, was die nothwendige Bedingung der Einstimmung unsrer Be-

sein, kann man in der *Selbstzufriedenheit* die höchste notwendige Bedingung aller möglichen Glückseligkeit sehen.³²

Die angegebenen drei Merkmale sind keineswegs gegen Lebensgenüsse gerichtet, als ob es etwa *neben* der sinnlichen noch eine andere Glückseligkeit gäbe. Sie machen nur darauf aufmerksam, dass die Glückseligkeit ein komplexer Begriff ist und so auch gewisse *formelle Bedingungen a priori* hat, ohne welche sie nicht stattfinden kann. Dem Menschen steht es im Prinzip frei zu entscheiden, es geht ja um ihn selbst, und er kann sich in seinem Glückseligkeitsstreben eine beliebige Werthierarchie wählen. Doch falls er diese grundlegende Wahl „falsch macht“³³ und ein System von Glückseligkeit annimmt, das im Gegensatz zu den allgemeinen Gesetzen der wahren Glückseligkeit steht, ist es schon im Voraus gewiss, dass er nie seinen Zweck erreichen wird. Auch wenn sich alles nach seinem Plan entwickeln würde, einige Glückseligkeitselemente würden gewiss fehlen, und als vernünftiges Wesen würde er unmöglich mit sich selbst zufrieden sein können. Um überhaupt auf Glückseligkeit rechnen zu können, muss er also diejenigen Grundsätze wählen, die als „notwendige Gesetze der allgemeinen Glückseligkeit“ von der Vernunft empfohlen werden. Dies sind moralische Gesetze.³⁴

Die Moralität mag so noch immer als Verlängerung des Glückseligkeitsverlangens erscheinen. Da jedoch die Wahl eines Systems der Glückseligkeit eine Tat der *Freiheit* ist, die eine unüberwindbare Kluft gegenüber der Natur ausgräbt, stellt eine solche Verbindung keine Gefahr mehr für die *Selbständigkeit*

gierden (immanenter und transienter) unter einander ist, das gefällt nothwendiger Weise und ist das *principium formale* aller unsrer Handlungen.“

³² Cf. J. J. Rousseau, *Aemil, oder Von der Erziehung*, III, Berlin, Frankfurt und Leipzig 1762, S. 57: „Der höchste Genuß ist in der Zufriedenheit mit sich selbst. Um diese Zufriedenheit zu verdienen, sind wir auf die Erde gesetzt und mit Freiheit begabet.“

³³ Cf. *Refl.* 7199 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 272: Der Mensch folgert „daß er seine Handlungen nicht nach instincten sondern nach Begriffen, die er sich von seiner Glückseligkeit macht, anzuordnen habe, daß die größte Besorgnis dieienige sey, welche er vor sich selbst hat: entweder seinen Begriff falsch zu machen oder sich von demselben durch thierische Sinnlichkeit ableiten zu lassen.“

³⁴ Cf. *Refl.* 6910 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 203: „Die Nothwendigen Gesetze (die *a priori* feststehen) der allgemeinen glückseligkeit sind moralische Gesetze. Sie sind gesetze der freyen Willkühr überhaupt, und die Regeln derselben necessitiren *intellectualiter*.“

der Moralität dar.³⁵ In der Tat wird die Rangordnung damit gerade umgekehrt: Glückseligkeit kann nunmehr *allein* als Nebenwirkung des freien moralischen Handelns zustande kommen, und wenn es sich erweist, dass die Moralitätsausübung Glückseligkeit zur Folge haben *kann*, wird damit ihrer Selbständigkeit kein Abbruch getan.

Das *principium* der Moral ist autocratie der freyheit in Ansehung aller Glückseligkeit oder die Epigenesis der Glückseligkeit nach allgemeinen Gesetzen der freyheit.³⁶

II

Der Kanon ist keinesfalls ein Zufall. Nicht nur wurde die Lehre von der Moralität als Würdigkeit glücklich zu sein tatsächlich von Kant verteidigt, wie man sehen konnte, bildete er sie gegen Ende der Siebziger – also gerade in der Zeit, als er die *Kritik der reinen Vernunft* verfasste – sogar zur „Epigenesis der Glückseligkeit aus der Freiheit“ weiter.

Aber auch das ist immer noch nicht Alles. Die Reflexionen, die nach Adickes aus der Phase ψ stammen (und zum Teil schon verwendet worden sind), lassen nämlich vermuten, dass unmittelbar nach dem Jahr 1780 Kant eine noch engere Verbindung zwischen Erkennen und Handeln herstellen wollte und so auch im Praktischen (gleichsam als Extension der Selbstzufriedenheit) die begründende Funktion der *ursprünglichen Einheit der Apperzeption* zuschrieb – die, dies sei betont, zu dieser Zeit noch eine ganz frische Entdeckung darstellte.³⁷

Wie mag der Übergang zum neuen Modell – nach der Analogie mit dem „System der *Epigenesis* der reinen Vernunft“ (B167) kann man es auch System der

³⁵ Cf. *Refl.* 6867 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 186: „Die Glückseligkeit hat keinen selbständigen werth, so fern sie Natur= oder Glücks Gabe ist. Der Ursprung derselben aus der freyheit ist, was ihre Selbständigkeit und Zusammenstimmung ausmacht.“

³⁶ *Refl.* 6867 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 186. – Cf. auch *Refl.* 6864 (um 1776–78), Ak. A., XIX, S. 185: „Die Epigenesis der Glückseligkeit (Selbstgeschöpf) aus der freyheit, die durch die Bedingungen der allgemeingültigkeit eingeschränkt wird.“

³⁷ Wie Thiel nachgewiesen hat, übernahm Kant den Begriff der ursprünglichen Apperzeption von J. B. Merian, dessen Artikel 1777 von Tetens erwähnt und 1778 ins Deutsche übersetzt wurde. Cf. U. Thiel, *The Early Modern Subject*, Oxford UP, Oxford – New York 2001, S. 365–380.

Epigenesis der reinen Moralität nennen – erfolgt haben? Die Antwort lässt sich vielleicht aus einer Reflexion erschließen, in der anfangs die Standardfrage aufgeworfen wird, wie der Motivationsabstand zwischen der allgemeinen und besonderen Glückseligkeit zu überwinden sei. „Was noch übrig bleibt“, fragt sich Kant, „um gleichwohl den Willen eines jeden (gutdenkenden) zu bestimmen, sich dieser Regel als einer unverletzlichen zu unterwerfen“? Neben der „ewigen Vorsehung“, die uns schon aus dem Kanon bekannt ist, und – interessant – „nach aller Urtheil“³⁸ nennt Kant als dritte Möglichkeit „die bloße Idee der Einheit der Vernunft im Gebrauch der freyheit“. „Dieser letzte Grund ist nicht gering zu schätzen“, sagt er und setzt hinzu:

Gleichwie die identität der apperception ein (*principium* der) *synthesis a priori* vor alle mögliche Erfahrung ist, so ist die identität meines wollens der form nach ein *principium* der glükseeligkeit aus mich selbst, wodurch alle Selbstzufriedenheit *a priori* bestimt wird.³⁹

Der Zweck des Handelns kann in einer solchen Auffassung noch immer Glückseligkeit heißen. Doch ihre strukturelle Funktion ist nun verändert: Kant fragt nicht mehr, *was* wir wollen sollen, um zur Glückseligkeit zu gelangen (oder uns dazu würdig zu machen), sondern, *wie* wir wollen sollen, wie unsere *subjektive Struktur des Wollens* beschaffen sein muss, damit ein solcher Zweck überhaupt möglich sei. Glückseligkeit ist so fürs Handeln das geworden, was Erfahrung fürs Erkennen eines endlichen Vernunftwesens ist, während die ganze Argumentationslast fortan von den subjektiven Bedingungen des Wollens übernommen worden ist. *So wie* die höchste Bedingung im Theoretischen zuletzt auf der *Einheit des Subjekts* beruht, *so* sucht Kant auch im Praktischen aus dieser Einheit einige allgemeine Grundsätze abzuleiten, die als Regeln des rationalen Handelns *a priori* alle vernünftige Subjekte verbinden und für alle mögliche Handlungen gelten. Denn „nur, wenn ich nach principien *a priori* handle“,

³⁸ Hier kündigt sich vielleicht ein weiterer Einfluss von Smiths Moraltheorie an, cf. z. B. A. Smith, *op. cit.*, S. 262: „Das Verlangen nach dem Beyfall und nach der Hochachtung derer, mit welchen wir leben, die für unsere Glückseligkeit so sehr wichtig ist...“ – Andererseits könnte die Formulierung „nach aller Urtheil“ auch auf Cicero und Garve hinweisen, deren zufolge Pflicht in der Ehre (*honestas*) besteht, die sich eben im Urteil der Anderen zeigt.

³⁹ *Refl.* 7204 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 283–284.

kann ich „immer eben derselbe in der Art meiner Zwecke seyn“.⁴⁰ So würde ein System der „Moralitaet aus dem Principio der Einheit“ entstehen, dessen letzter Grund in den Bedingungen der Erhaltung und der Identität des handelnden Subjekts liegt.

Konkretere Züge des neuen Ansatzes zeigen uns einige Ausführungen aus den ersten Jahren der Achtziger, besonders die Reflexion 7202, die wegen ihrer Ausarbeitung und Ausgedehntheit eigentlich eine selbständige Untersuchung verdienen würde. Indessen sei bloß gesagt, dass Kant darin einen vorangeschrittenen Versuch unternimmt, das Handeln in strenger Parallele mit der kritischen Theorie vom Erkennen zu behandeln.⁴¹ Wenn Erkenntnis aus einer sinnlich gegebenen Materie und einer Form a priori besteht, so soll das Gleiche auch im Handeln gelten: die „Materie der Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber ist intellectual“.⁴² Wie das sinnlich Mannigfaltige erst durch die synthetische Einheit a priori Gegenstandsbezug gewinnt und zum Erkenntnis wird, ebenso ist auch die „Function der Einheit a priori aller Elemente der Glückseligkeit die nothwendige Bedingung der Möglichkeit und das Wesen derselben“.⁴³ Diese „formale Bedingung der Einheit, welche [der Glückseligkeit] Wesentlich ist“, macht „die ursprüngliche form der Glückseligkeit“ aus und besteht in der „freyheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkühr“. Das ist aber „Moralitaet“.⁴⁴ Und so wie reine Kategorien nicht sowohl besondere reine Gegenstände vorstellen, sondern vielmehr die Form angeben, durch die das empirisch Gegebene zur Erkenntnis von Gegenständen verbunden werden kann – „stellen“ ebenso auch die moralischen Kategorien, fasst nun Kant zusammen, „an sich selbst nicht

⁴⁰ *Refl.* 7204 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 284. – Kant gibt ebenso an: „Denn die Selbstbestimmung aus principien giebt allein einen Grund der Einheit der praecognition aller Handlungen her.“ – Das Argument ist nicht wirklich neu, man kann es schon im Begriff von Selbstzufriedenheit enthalten finden. Cf. auch *Praktische Philosophie Powalski* (um 1777), Ak. A., XXVII, S. 131: „Die Intellectuale Selbstliebe besteht in dem rechten Gebrauch unserer freyen Handlungen.“

⁴¹ Die argumentative Parallele zur Erkenntnistheorie wird oft von Kant selbst ausdrücklich hervorgehoben, cf. z. B. *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 276–277: „Wenigstens ist dieses die wesentliche formale Bedingung der Glückseligkeit, obgleich noch andere materiell (wie bey der Erfahrung) erforderlich sind.“

⁴² Cf. *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 276. – Das Thema selbst ist aber alt, cf. z. B. *Refl.* 6631, 6633, 6750, 6820.

⁴³ *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 277.

⁴⁴ *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 277, 278.

etwas Gutes vor, sondern blos die Form der Freyheit, die empirische *data* zum wahren und selbständigen Guten zu nützen“.⁴⁵

Wie wir gesehen haben, macht auch in der Theorie der Möglichkeit der Handlung die Einheit der Apperzeption den höchsten Punkt aus. „Dieses ist das princip der Selbstzufriedenheit *a priori* als der formalen Bedingung aller Glückseligkeit (parallel mit der apperception).“⁴⁶ Manchmal lässt Kant sogar vermuten, dass eine solche Einheit auch gewisse materielle Folgen herbeiführt, die in der Glückseligkeit nicht fehlen können.⁴⁷ Doch was sie zum „Hauptstuhl der Glückseligkeit“ macht, ist hauptsächlich der formale Umstand, dass sie die Bedingung der Möglichkeit des zweckmäßigen Tuns ist.

Diesem Gesetze kan ich nicht entsagen, ohne meiner Vernunft zu widerstreiten, welche allein practische Einheit des Willens nach principien festsetzen kan. ... Wieder diese Regel muß keine Handlung streiten.⁴⁸

Ein Ereignis – könnte gesagt werden – kann nur insofern meine Handlung sein, als ich den durch Neigungen bestimmten Gegenstand der Handlung „vermeinen“ und *Ich will* sagen kann. Ohne diese Bedingung haben wir es mit einer bloßen Naturkette von Ursachen und Wirkungen zu tun, nicht mit Handlungen, die wesentlich subjekthaft und zweckhaft sind. Um Handlung möglich zu machen, müssen wir also die sinnlich gegebenen Neigungen durch die Vernunft zu den Zwecken verbinden, die gewisse Bedingungen der „Einheit“⁴⁹ und der zeitlichen Kontinuität erfüllen. Widrigenfalls würde nicht nur die *Einheit des vernünftigen* Subjekts aufgehoben, es würde vielmehr *das Subjekts selbst* – und mit ihm die

⁴⁵ *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 278.

⁴⁶ *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 280.

⁴⁷ Cf. z. B. *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 278: „Es ist ein gewisser Hauptstuhl (Fonds, Grundstück) von Zufriedenheit nothig, daran es niemand fehlen muß, und ohne welchen keine Glückseligkeit möglich ist, das ubrige sind accidentien (*reditus fortuiti*). Dieser Hauptstuhl ist die Selbstzufriedenheit (gleichsam *apperceptio iucunda primitiva*).“ – Cf. auch *Refl.* 7260 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 296: „Das Principium der Einheit der freyheit unter Gesetzen stiftet ein *analogon* mit dem, was wir Natur nennen, und auch einen innern Qvell der Glückseligkeit.“ – „*Apperceptio iucunda primitiva*“ weist freilich an „l’apperception primitive“ von Merian hin.

⁴⁸ *Refl.* 7202 (um 1780–89?), Ak. A., XIX, S. 281.

⁴⁹ Cf. *Refl.* 6854 (um 1776–78?), Ak. A., XIX, S. 180: „Die Freye willkühr ist einzeln. Ich habe nur eine Willkühr in Beziehung auf alle meine Zweke.“

ganze Sphäre des zweckmäßigen Tuns aufgehoben. Die Regeln, die die *Einheit* des handelnden Subjekts erst *möglich machen*, sind deswegen Regeln, die jedes vernünftige Subjekt *unbedingt verbinden*, damit es überhaupt *als* Subjekt der Handlung auftreten kann.

Anders gewendet: die unbedingten Moralgesetze drücken die Regeln aus, die ich a priori annehmen muss – und zwar nicht nur, damit ich etwa durch mein Handeln auf Glücklichkeit hoffen darf, sondern damit ich überhaupt *etwas wollen kann*. Das *unbedingt Gute* ist das, was die Bedingung der Möglichkeit von allem nur möglichen Guten ausmacht.⁵⁰ Um auch nur wollen zu können, stehe ich also schon unter der moralischen Verbindlichkeit.⁵¹ Das Subjekt des Handelns ist in Einem – Subjekt der Moralität.

III

Ende der Siebziger verfügte also Kant über eine vollständige Theorie der Moralität als Würdigkeit glücklich zu sein, die sowohl innerlich als nach außen im Grunde genommen konsistent war und in manchen Hinsichten sogar noch größere Überzeugungskraft besaß als ihre spätere endgültige Gestalt.⁵² Mehr noch, es wurde gezeigt, dass am Anfang der Achtziger Kant diese Theorie stark an die neuesten Wandlungen in der Argumentationsstruktur der kritischen Philosophie anknüpfte: Die unbedingte Verbindlichkeit von Gesetzen der Freiheit begründete er als Prinzipien der Einheit a priori des handelnden Subjekts.

⁵⁰ Cf. z. B. *Refl.* 7209 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 285: „Außer den subiectiven Gesetzen, wodurch Handlungen geschehen, giebt es objective Gesetze der freyheit und Vernunft, welche Bedingungen möglicher guter Handlungen enthalten und also sagen, was geschehen soll.“

⁵¹ Kants praktische Philosophie scheint von Klemme in diesem Sinne gedeutet zu werden, cf. z. B. H. F. Klemme, „Freiheit oder Fatalismus?“, in: H. Puls, *Deduktion oder Faktum?*, de Gruyter, Berlin – Boston 2014, S. 63: „Das Moralgesetz ist in seinem Kern ein Selbsterhaltungsprinzip unserer reinen Vernunft unter den Bedingungen unserer sinnlichen Existenz.“ – Cf. auch H. F. Klemme, „Freiheit, Recht und Selbsterhaltung“, in: M. Rothhaar, M. Hähnel (Hrg.), *Normativität des Lebens – Normativität der Vernunft?*, de Gruyter, Berlin – Boston 2015, S. 109: „Diesen Anspruch auf Urheberschaft können wir nicht aufgeben, ohne uns zugleich als Vernunftwesen zu negieren.“

⁵² So z. B. M. Kühn, cf. „Einleitung“, *op. cit.*, S. XXXV.

Desto schwieriger kann deshalb verstanden werden, warum die neue Theorie dann so abrupt aufgegeben wurde. Da Kant noch in den Vorarbeiten zu *Prolegomena* bemerkte, dass die Auflösung des wichtigen Problems der Moralität eine „auffallende Ähnlichkeit“ mit der Grundfrage der Transzendentalphilosophie hat, kann man mit einer gewissen Zuversicht davon ausgehen, dass Kant damals noch immer das Projekt einer Epigenesis der Moralität aus den Prinzipien der Einheit in Gedanken hatte.⁵³ Wenn diese Vermutung stimmt, dann stellt sich natürlich eine umso unbequemere Frage: Was mag Kant dazu gebracht haben, so schnell – zwischen 1782, als er an *Prolegomena* arbeitete, und 1784, als er die *Grundlegung* verfasste – eine Theorie fahren zu lassen, die eigentlich so gut zu den Rahmenbedingungen der kritischen Philosophie passte. Vom rein philosophischen Gesichtspunkt aus gesehen sprach kaum etwas dafür. Und auch die Tiefe und Schnelle der Umwälzung lassen vermuten, dass sie nicht aufgrund einer immanenten Entwicklung erfolgen konnte.

Bisher sind mehrere Lösungsvorschläge für die oben gestellte Frage gegeben worden, keiner von ihnen ist aber wirklich befriedigend. Noch am weitesten scheint hier Kuehn gekommen zu sein. Er weist darauf hin, dass in der Entstehung der *Grundlegung* eine überaus wichtige Rolle Garve und seine kommentierte Übersetzung von Ciceros *De officiis* aus dem Jahre 1783 hatten.⁵⁴ Die These ist keinesfalls neu, sie wurde schon von Reich vorgetragen.⁵⁵ Doch während Reich der Auffassung war, dass sich Kants Moralphilosophie unter dem bestimmenden Einfluss der griechischen, besonders noch der stoischen Ethik entwickelte, ist Kuehn zufolge das Verhältnis am Ende als *negativ* einzuschätzen.

⁵³ Cf. Ak. A., XXIII, S. 60: „Nun ist die Frage wie ist ein categorischer Imperativ möglich wer diese Aufgabe auflöset der hat das echte princip der Moral gefunden. Der Rec: wird sich vermutlich eben so wenig daran wagen wie an das wichtige Problem der Transscendental philos. welches mit jenem der Moral eine auffallende Aehnlichkeit hat. Ich werde die Auflösung in Kurzem darlegen.“ – Was den Schluss angeht, cf. Brief an M. Herz von 1773, Ak. A., X, S. 145.

⁵⁴ Cf. z. B. M. Kuehn, „Kant's critical philosophy and its reception – the first five years (1781–1786)“, in: P. Guyer (ed.), *Kant and Modern Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 2007, besonders S. 644–648; M. Kühn, *Kant. Eine Biographie*, C. H. Beck, München 2004, besonders S. 320–331. Cf. auch C. M. Gibert, *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros „De officiis“*, Roderer, Regensburg 1994. – Nach Wardas Verzeichnis besaß Kant in seiner Bibliothek sowohl die Übersetzung von Cicero als auch den von Garve verfassten Kommentar.

⁵⁵ K. Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, Mohr, Tübingen 1935.

Um zu verstehen, wie eine solche Urteildiskrepanz möglich ist, soll man bedenken, dass Kants Stellung zur stoischen Lehre im Allgemeinen und zu Garve im Besonderen durch starke Ambivalenz geprägt wurde. Einerseits ist, was den spezifischen Geist, das Hervorheben der Vernunft (*recta ratio*) und das Beschwören der Pflicht (*De officiis!*), der Würde und der Denkgangsart⁵⁶ anbetrifft, die stoische Ethik zweifellos mit der kantischen Moralität verwandt.⁵⁷ Auch ihr Grundprinzip, der Natur gemäß zu leben (*convenienter naturae vivere*),⁵⁸ zusammen mit der Idee, dass die Natur in jedes Wesen das *Streben nach Selbsterhaltung* eingepflanzt hat, so dass der richtige Gebrauch der *Vernunft*, als der charakteristischen Eigenschaft menschlicher Natur, den sichersten Weg zur *Glückseligkeit* bietet – das alles bringt die stoische Ethik *in die Nähe* zu Kants Moralitätsansatz jener Zeit, in dem ein gleiches Zusammenfallen von Selbsterhaltung, Vernunft und Glückseligkeit zu finden ist. Es wundert nicht, dass Kant mit ausgesuchtesten Wörtern über die Stoiker zu reden pflegte. Andererseits wurde aber ein solches Begründungsverfahren von Cicero und besonders von Garve oft dahin verstanden, dass man zur Bestimmung der menschlichen Pflichten von der Untersuchung seiner *besonderen* Natur ausgehen müsse, und was noch schlimmer ist, dass zu verschiedenen Menschen auch verschiedene Pflichten gehören, *je nach Stellung und Rolle*, die sie in der Gesellschaft einnehmen. Das war aber für Kant absolut inakzeptabel: seine Moralität war immer universell.

Was die persönlichen Beziehungen angeht, scheint Kant Garve ziemlich früh gelesen und ihn in hoher Ehre gehalten zu haben. In einem Brief von 1776 zählte er ihn zu „unseren größten Analytisten“ – gleich neben „Baumgarten, Mendelssohn“!⁵⁹ Die Ereignisse um die Göttinger Rezension brachten aber auch sein Ver-

⁵⁶ Cf. z. B. Ch. Garve, *Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten*, I, Breslau 1783, S. 29: „Der moralische Unterschied der Handlungen [kann] nicht in ihnen selbst als äußern Thätigkeiten, nicht in ihren Folgen liegen, sondern [muß] in der Denkgangsart, den Gesinnungen des Geistes liegen, von welchem sie herkommen. Und diese Denkgangsart, diese Gesinnungen dauern fort, auch wo keine Handlungen, aus Mangel des Anlasses, vorhanden sind.“

⁵⁷ Näher zum Verhältnis zwischen der stoischen Ethik und Kants Moralität cf. B. Himmelmann, *Kants Begriff des Glücks*, de Gruyter, Berlin – New York 2003, besonders S. 121–148. – Cf. auch M. Kühn, „Kant und Cicero“, in: *Kant und die Berliner Aufklärung*, Bd. 3, de Gruyter, Berlin – New York 2001, S. 270–278.

⁵⁸ Cf. *Refl.* 6658 (1769–70?), Ak. A., XIX, S. 125: „Der Natur gemäß leben heißt: nicht den trieben der Natur, sondern der idee, welche der Natur zum Grunde liegt, gemäß leben.“

⁵⁹ *An M. Herz*, 24. November 1776, Ak. A., X, S. 198.

hältnis zu Garve ins Schwanken. Nachdem Garve in einem persönlichen Brief im Juni 1783 sich als Verfasser der Rezension bekannte und zugleich die Umstände ihrer Entartung erklärte, schien Kant zuerst beruhigt zu sein. Aus dem langen versöhnenden Antwortbrief geht klar hervor, dass er Garve sogar fürs öffentliche Verbreiten der kritischen Philosophie gewinnen wollte.⁶⁰ Auch als er am 21. August die ursprüngliche, inzwischen in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* veröffentlichte Rezension zu lesen bekam, war er anscheinend immer noch zufrieden. Ohne sie richtig durchgelesen zu haben, schickte er sie sogleich an Schultz, mit der Anmerkung, dass darin „gantz etwas anderes u. weit durchdachteres, als was die Götting’sche Anzeige enthielt“, zu finden sei.⁶¹ Er wurde indessen bald gezwungen, sein Urteil zu ändern. Am 28. August berichtete Schultz, dass Garve seine „so wichtigen Werke“⁶² bei weitem nicht befriedigend finde, und am 8. Dezember schrieb Hamann an Herder, Kant beklagte sich, „wie ein *imbecille* behandelt zu werden“.⁶³ Am 18. Februar 1784 bemerkte er ferner zu Scheffner, dass „unser lieber Pr. Kant ... an einer Antikritik ... gegen Garves Cicero und als eine indirecte Antwort auf desselben Recension in der A. d. Bibl.“⁶⁴ arbeitet; und am 15. März noch bestimmter: „Die Antikritik wird nicht unmittelbar gegen die Garvesche Recension, sondern eigentl. gegen seinen Cicero gerichtet seyn, und vermittelt dessen eine Genugthuung für jene werden.“⁶⁵ Die angebliche Kritik gegen Garve verwandelte sich so schließlich zu dem, was man heute unter dem Titel *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* kennt.

Aus dem gesagten geht unstrittig hervor, dass Garve eine wichtige Rolle in der Entstehungsgeschichte der *Grundlegung* spielte. Aber welche? Der angegeben doppelten Ambivalenz zufolge muss wohl ernst damit gerechnet werden, dass Kant bei Cicero und Garves *Philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen* zuerst eine zusätzliche *Beihilfe* für sein geplantes Werk über Moral suchte – und

⁶⁰ Cf. *An Ch. Garve*, 7. August 1783, Ak. A., X, S. 340–341: „Und nun, mein werthester Herr, bitte ich Sie, ... Ihr Ansehen und Einfluss zu gebrauchen ... Garve, Mendelssohn u. Tetens wären wohl die einzige Männer die ich kenne ...“ – Cf. auch *An M. Mendelssohn*, 16. August 1783, Ak. A., X, S. 346: „Mendelssohn, Garve u. Tetens.“

⁶¹ *An J. Schultz*, 22. August 1783, Ak. A., X, S. 349.

⁶² *Von J. Schultz*, 28. August 1783, Ak. A., X, S. 353.

⁶³ J. G. Hamann, *Briefwechsel*, Bd. 5, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1965, S. 107.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 129f.

⁶⁵ *Ibid.*, S. 134.

zum Teil auch bekam.⁶⁶ Es war nicht gerade Kants Gewohnheit, Bücher zu kaufen. Da aber Garve unterdessen vom erhofften Mitarbeiter zum philosophischen Gegner geworden war, *änderte* sich entsprechend, so kann man wenigstens vermuten, auch Kants Gesamturteil über Garves Werk: mit Nachdruck betonte er nun bei Cicero und Garve gerade diejenigen Merkmale, nach denen sich ihre ethische Lehre von seinem eigenen Moralitätsansatz *eben unterschied*. So wie ein krummer Baum zuerst in die entgegengesetzte Richtung gebeugt werden muss, um einst wieder gerade wachsen zu können, so kam es vielleicht dazu, dass Kant bei der Betonung seines Unterschiedes vom stoizisierenden Garve einfach *zu weit* gebracht wurde. Wenn er gegen die Lehre, die den Grund der Verbindlichkeit „in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist“⁶⁷ sucht – was klar gegen Cicero und Garve gerichtet war⁶⁸ – darauf bestand, dieser Grund müsse „a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft“ gesucht werden, kann diese Aussage mit seiner vorherigen Moralphilosophie mühelos in Einklang gebracht werden. Wenn er aber dann einen Schritt *weiter geht* und behauptet, das moralische Gesetz dürfe sich nicht „dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe“ stützen, macht er einen tiefen *Bruch* in seiner Moraltheorie: Kant hat bisher immer die Ansicht vertreten, die Grundsätze der Moralität müssen eine „gerade Beziehung“ zum empirischen „Gefühl der Lust und Unlust“ haben.⁶⁹ Ohne es vielleicht deutlich bemerkt zu haben, hat er damit einen *anderen Begriff des handelnden Subjekts* eingeführt, der sich nachträglich als folgenschwer erwies.

⁶⁶ Kant war bereits um 1782 darauf gefasst, den noch unbekanntem „Rec. in die Moral“ zu belehren, cf. Ak. A., XXIII, S. 59. Den Einwand wegen der mangelnden Popularität fand er dagegen wenigstens zum Teil berechtigt. Und in Cicero schätzte er besonders seinen populären Stil, cf. *Logik*, Ak. A., IX, S. 47: „Um aber wahre Popularität zu lernen, muß man die Alten lesen, z. B. *Cicero's* philosophische Schriften.“

⁶⁷ Cf. *Grundlegung*, Ak. A., IV, S. 389.

⁶⁸ Cf. z. B. Ch. Garve, *op. cit.*, I, S. 10: „Wer die Natur dessen, was Gut ist, untersucht, untersucht die ersten Triebfedern unseren Begierden; und nur daraus können die Gründe der Moralität geschöpft werden. Die Lehre de finibus ist nicht anders, als eine Abhandlung von der moralischen Natur des Menschen.“

⁶⁹ Cf. auch *KrV*, B695/A568: „Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt. Gleichwohl können sie in Ansehung des Prinzips, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt (also wenn man bloß auf ihre Form Acht hat), gar wohl zum Beispiele reiner Vernunftbegriffe dienen.“

Freilich kann die angeführte Vermutung kaum etwas mehr als eine bloße Hypothese sein. Aber ihr zugute kann gesagt werden, dass sie verhältnismäßig überzeugend wirkt und dazu noch den Vorteil hat, unklare Umstände erklären zu können.⁷⁰

Nach der Einführung der Idee des „guten Willens“, die als einzige „ohne Einschränkung“ gut sein soll, weist Kant gleich in den ersten Seiten der *Grundlegung* darauf hin, diese Idee habe etwas so befremdendes an sich, dass wegen ihr sofort der „Verdacht entspring[t]“, es handle sich dabei bloß um „hochfliegende Phantasterei“. Vielleicht haben wir doch „falsch die Natur in ihrer Absicht“ verstanden, „warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe“?⁷¹ Damit will er offensichtlich eine Auseinandersetzung mit den Stoikern einführen, da eben ihre Ethik durch die Behauptung bestimmt wird, dass bei einem vernünftigen Wesen „seine *Erhaltung*, sein *Wohlergehen*, mit einem Worte seine *Glückseligkeit*, der eigentliche Zweck der Natur“ ist.⁷² Dagegen macht Kant im Grunde zweierlei geltend: zunächst, dass Vernunft zu dieser Absicht *unnötig* ist, da in der Natur alle Handlungen und Regeln „sicherer“ und „weit genauer durch den Instinkt vorgezeichnet“ würden; und dann, dass Vernunft zu diesem Zwecke schlicht *zweckwidrig* ist: je mehr der Mensch seine Vernunft kultiviere, desto mehr komme er „von der wahren Zufriedenheit ab“, so dass nach dieser Seite eher „ein gewisser Grad von *Misologie*, d. i. Haß der Vernunft“ entspringen muss. Da die Vernunft zu diesem Zweck weder nötig noch brauchbar ist, bemerkt Kant abschließend, muss sie für etwas anderes gut sein.

Es ist sowohl der Struktur als dem Wortschatz nach ersichtlich, dass Kant gegen die stoische Auffassung ein von Rousseau stammendes Argument verwendet. Das ist an sich keinesfalls seltsam, seine Vorliebe für Rousseau ist wohlbekannt.

⁷⁰ Cf. A. W. Wood, „The supreme principle of morality“, in: P. Guyer (ed.), *Kant and Modern Philosophy*, op. cit., S. 363: „The interest of this unprovable hypothesis, it seems to me, depends almost entirely on how much light it sheds on the philosophical content of the Groundwork.“

⁷¹ *Grundlegung*, Ak. A., IV, S. 394–395.

⁷² *Grundlegung*, Ak. A., IV, S. 395. – Cf. M. T. Cicero, *Abhandlung über die menschlichen Pflichten*, I, Breslau 1783, S. 9–10: „Der erste Trieb, den die Natur allen lebendigen Geschöpfen eingepflanzt hat, ist der, sich selbst, ihr Leben, und den Wohlstand ihres Körpers zu erhalten. ... Der Mensch aber unterscheidet sich, von den übrigen Thieren hauptsächlich dadurch: ... [dass der Mensch] sich einen Plan von seinem Leben entwerfen ... kann ... – und dies vermöge seiner Vernunft.“

Die Frage ist aber doch, warum er nach diesem Argument gerade jetzt griff. Warum erst jetzt, obwohl er mit ihm schon seit zwanzig Jahren gut vertraut war,⁷³ ohne angeblich bemerkt zu haben, dass es gegen die Verbindung von Vernunft und Glückseligkeit spricht? Darum, so die These, weil es ihm eben sehr gelegen kam, um gegen Garve aufzutreten und seinen Ansatz, Moralität in der vernünftigen Natur des Menschen zu begründen, zu widerlegen.⁷⁴

Die erneute Beschäftigung Kants mit Rousseau hat auch weitere Spuren in Kants Werk hinterlassen. Es geht dabei nicht nur um die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, die gleich nach der *Grundlegung* geschrieben wurde.⁷⁵ Allem Anschein nach ist es Kant gerade aufgrund der Argumente Rousseaus gelungen, auch noch andere wichtige Brüche zu bewerkstelligen, die man in der *Grundlegung* finden kann, nämlich die endgültige *Verwerfung der Glückseligkeit* und die *Einführung der Autonomie*. Rousseau war es nämlich, der nachgewiesen hat, dass wegen den eingebilddeten Begierden und der innerlichen Entzweiung, die ihrerseits von *l'amour-propre* hervorgeht, die Glückseligkeit dem Menschen nicht bloß uner-

⁷³ Cf. *Bemerkungen* (um 1764), Ak. A., XX, S. 58–59: „Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der Menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur desselben u. das versteckte Gesetz nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird. Vordem galt noch der Einwurf des *Alphonsus* u. *Manes*. Nach *Newton* u. *Rousseau* ist Gott gerechtfertigt u. nunmehr ist *Popens* Lehrsatz wahr.“

⁷⁴ Die unmittelbare Anregung, sich Rousseau zuzuwenden, konnte ihm Garve selbst gegeben haben. Als Garve über „die Methode“ sprach, „welche die Alten erwählt haben“, um die Natur des Guten zu untersuchen, bemerkte er (*op. cit.*, S. 11): „Sie [die Alten] fangen mit der Naturgeschichte des Menschen an.“ Dagegen hatte aber Kant schon lange ein klares Bewusstsein, dass man bei Naturgeschichte einen wichtigen Unterschied berücksichtigen muss, nämlich diesen großen Unterschied zwischen der „Natur des Menschen, die immer bleibt“ und dem Menschen, der „durch die veränderliche Gestalt, die ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt“ worden ist. „Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten, und ist ... den Alten gänzlich unbekannt gewesen.“ (*Einrichtung*, Ak. A., II, S. 311–312.)

⁷⁵ Kant gibt zwar an, die äußerliche Veranlassung zur Veröffentlichung der Abhandlung sei „eine Stelle unter der kurzen Anzeigen des zwölften Stücks der *Gothaischen gel. Zeit.*“, wo ein unbenannter Autor, vermutlich ein „durchreisender Gelehrte“ niederschrieb: „Eine Lieblingsidee des Hrn. Prof. *Kant* ist, dass der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei...“ – Es ist aber wahrscheinlicher, dass Kant diesen Umstand einfach als Vorwand nutzte, um etwas sagen zu können, was er selbst mitteilen wollte. Es wäre sicher nicht das einzige Mal. Man denke bloß an die „Erklärung gegen Fichte“, oder vielleicht sogar an die Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises von der Unsterblichkeit der Seele.

reichbar ist, sondern einen ausdrücklich *widersprüchlichen Begriff* darstellt.⁷⁶ Es ist gleichfalls Rousseau, der gezeigt hat, wie man Freiheit und Unterordnung zusammen denken muss. Kants Begriff der Autonomie kann somit eigentlich als Versuch verstanden werden, den Vorschlag Rousseaus vom Gebiet des politischen auf den des moralischen Subjekts zu übertragen.⁷⁷ – Es versteht sich von selbst, dass man dabei noch viele andere wichtige Faktoren in Betracht ziehen müsste, z. B. Kants pietistische Tradition.⁷⁸ Kants Animosität gegenüber Garve muss man insofern bloß als den Anfangsanstoß halten, der ein vielfältiges Geschehen mit einer eigenen Dynamik auslöste. Und obwohl unsere Geschichte, wie bemerkt, kaum mehr als eine Hypothese darstellen kann, möchten wir zum Schluss ein weiteres Bruchstück zu ihrer Untermauerung hinzufügen.

In der *Grundlegung* spricht Kant einleitend von der Notwendigkeit, „einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag

⁷⁶ An das Problematische im Begriff der Glückseligkeit wurde Kant schon durch die Übersetzung von Verri's Abhandlung *Gedanken über die Natur des Vergnügens* aus 1777 hingewiesen: darin wird die These aufgestellt, dass man die sinnliche Vergnügung nur durch Verlassen des vorhergehenden Schmerzes erfahren und das Vergnügen also nie rein haben kann. Kant pries Verri, die „wahre Oeconomie der menschlichen Natur“ entdeckt zu haben. Kants Behauptung ist jedoch stärker, d. h. im echten Sinne rousseauisch; cf. z. B. *Refl.* 7202 (1780–89?), Ak. A., XIX, S. 277: „[Die Sinne] steigen immer in der Forderung und sind unzufrieden ohne sagen zu können, was ihnen denn gnug thue.“ – Es mag zugesetzt werden, dass in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Anwesenheit von „Eigendünkel“ die notwendige Bedingung zur Entstehung des moralischen Gefühls ist: Allein der „Eigendünkelnde“ ist zu einer moralischen Handlung vermögend!

⁷⁷ Dies wäre umso leichter, weil schon Platon eine fast identische Übertragung vollzogen hat, nur in der entgegengesetzten Richtung; cf. Ch. Korsgaard, „Self-Constitution in the Ethics of Plato and Kant“, in: *The Constitution of Agency*, Oxford UP, Oxford 2008, S. 100–126. – Die Idee von einem rousseauischen Einfluss auf Kants Begriff der Autonomie wird stark durch die Tatsache unterstützt, dass Kant im sechsten Satze der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* fast wörtlich Rousseaus berühmtes Paradox vom ersten Gesetzgeber wiedergibt; cf. *Idee*, Ak. A., VIII, S. 23: „Der Mensch ist ein Thier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat, ... der ihm seinen eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, ... zu gehorchen.“ Das scheint unmöglich: „Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein.“

⁷⁸ Cf. z. B. *Moralphilosophie Collins* (1784/85), Ak. A., XXVII, S. 274: „Gott will aber nicht die Handlung, sondern das Herz.“ – Nach Düsing war es „die christliche Ethik“, welche „die prinzipielle Trennung von Sittlichkeit und Glückseligkeit“ vollzog; cf. K. Düsing, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“, *Kant-Studien*, vol. 62 (1971), S. 5–42, hier S. 13.

und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre“.⁷⁹ Mit besonderer Sorgfalt bemerkt er dabei, dass man keineswegs denken darf, eine solche reine Moralphilosophie oder auch eine Metaphysik der Sitten könne man schon bei *Wolff*, und zwar in seiner „*allgemeinen praktischen Weltweisheit*“ finden. Warum nicht?

Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien a priori, bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, eben so wie die allgemeine Logik von der Transzendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens *überhaupt*, diese aber bloß die besondern Handlungen und Regeln des *reinen* Denkens, d.i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen *reinen* Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden.⁸⁰

Kants Vergleich ist verblüffend und, ohne Zuneigung gelesen, grenzt ans Unverständliche.⁸¹ Denn einerseits ist die Metaphysik der Sitten kein Gegensatz zur Transzendentalphilosophie, sondern eher zur Metaphysik der Natur oder jedenfalls zur allgemeinen Metaphysik und Ontologie: So wie die Metaphysik der Natur über die *Möglichkeit eines Dinges überhaupt* spricht, wird in einer solchen Metaphysik der Sitten die *Möglichkeit einer Handlung überhaupt* betrachtet.⁸²

⁷⁹ *Grundlegung*, Ak. A., IV, S. 389. – Nun weiß man, wem Kant in Gedanken hat.

⁸⁰ *Grundlegung*, Ak. A., IV, S. 390–391.

⁸¹ Wie dies wenigstens von Allison anerkannt wird, cf. H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Oxford UP, Oxford 2011, S. 19ff.

⁸² Eigentlich machte Kant selbst solche Vergleichen, und das sogar zur selben Zeit, cf. *Metaphysik Volckmann* (1784/85), Ak. A., XXVIII, S. 364: „Die Metaphysik der Natur enthält alle Principien der Dinge, so fern sie sind; die Metaphysik der Sitten enthält die Möglichkeit der Handlungen so fern sie geschehen sollen.“ Cf. auch *Refl.* 6817 (um 1776–78?), Ak. A., XIX, S. 171: „Alle Vernunftwissenschaft ist entweder von der Möglichkeit der Dinge an sich selbst oder durch die freye Willkühr. Die erste sind theoretische, die zweyete practische Wissenschaften.“ – Cf. weiter G. F. Meier, *Allgemeine praktische Weltweisheit*, Halle 1764, S. 54: „So wie sich die Metaphysik zu der ganzen menschlichen Erkenntniß und zu allen

Andererseits besteht aber der Unterschied zwischen der allgemeinen formellen und Kants transzendentalen Logik (oder Philosophie) eben nicht darin, dass diese die Gesetze des *reinen* Denkens behandeln soll. Sie sind vielmehr beide *rein*. Und nach „amtlicher“ Erklärung aus der *Kritik der reinen Vernunft* (cf. B79f./A50f.) zeichnet sich die transzendente Logik dadurch aus, dass sie zum Unterschied zur allgemeinen Logik *auch den Gegenstandsbezug zu denken versucht*. Genau aus diesem Grunde kann sie aber dann *eben nicht* davon *abstrahieren*, dass unsere Erkenntnis *wesentlich endlich*, d. h. an *das sinnlich gegebene Manigfaltige angewiesen* ist, und dass demzufolge eine Beziehung zum Gegenstand nur durch dessen Synthesis zustande kommen kann. Anders gewendet, die Vergleichung zwischen der allgemeinen und transzendentalen Logik sollte Kant vielmehr zur Behauptung geleitet haben, dass die reine Moralphilosophie *eben nicht* von einem Willen von besonderer Art, jedenfalls nicht von einem solchen, der keine Beziehung zum Empirischen einschlieÙe, ausgehen darf. Ganz im Gegenteil, wenn die Analogie ernst genommen wird, sollte die reine Moralphilosophie *das Wollen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt* behandeln, um dann – aufgrund der Operationen und Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit die sinnlich gegebenen Neigungen (oder vielleicht besser Regungen) eine Gegenstandsbezogenheit bekommen – jene allgemeinen Grundsätze herzuleiten, die a priori für einen jeden vernünftigen Willen verbindlich sind. Kants reine Moralphilosophie sollte also genau diejenige Gestalt annehmen, die von Kant, wie gezeigt wurde, in der Tat in den frühen achtziger Jahren entwickelt wurde.

Es ist interessant zu bemerken, dass, wenn Lehmanns Datierung stimmt, Kant die praktische Philosophie noch Ende 1782 in diesem Sinne verstand.⁸³ Wie konnte es dann geschehen, dass er sich gegen sich selbst gewendet hat? Konnte es sein, dass Kant nicht den Anschein zulassen wollte, im Einklang mit Garve

übrigen Theilen der Gelehrsamkeit verhält; ebenso verhält sich die allgemeine praktische Weltweisheit zu allen moralischen Disciplinen. Sie behandelt also die allgemeinen Prädicate aller moralischen Dinge.“

⁸³ Cf. z. B. *Moral Mrongovius* (1782/83), XXVII, S. 1397: „Gleichwie die Logic vom Gebrauch des Verstandes, ohne auf Gegenstände zu sehen, redet, also handelt die practische Philosophie vom Gebrauch der freyen Willkühr ohne Ansehung der Gegenstände.“ – Nach Allison's Einschätzung (*op. cit.*, str. 22) wurde Kant darum zu einer völligen Isolierung des reinen Willen getrieben, weil er „lacked the tools for including an empirical element, however minimal, in a metaphysics of morals, ... since he had not yet arrived at the distinction between *a priori* and pure *a priori* cognitions“.

zu sein – mit einem Garve, der z. B. am Anfang seiner *Anmerkungen* etwa Folgendes sagt:

Jener erste Theil [von dem höchsten Gute] untersucht nämlich, die allgemeinen Gründe aller Verbindlichkeit, und das Wesen der Tugend: das ist unsre *allgemeine praktische Philosophie*.⁸⁴

Keinesfalls, der letzte Grund aller Verbindlichkeit kann doch nicht in einer stoizisierenden Untersuchung der menschlichen Natur liegen, und *also* bestimmt auch nicht in „unserer“ allgemeinen praktischen Philosophie: während jene von der vernünftigen *Natur* des Menschen und diese vom menschlichen *Wollen überhaupt* ausgeht, werde ich, Kant, das Fundament in den *reinen Willen* setzen, worin kein Verhältnis zu „irgend etwas Empirischem“ zu finden ist, sei es auch „dem mindesten Teile nach“!

IV

In bisherigen Ausführungen wurde versucht nachzuweisen, dass Kant am Anfang der Achtziger eine starke Theorie der Moralität verteidigte, die in formalen Bedingungen der Einheit eines endlichen vernünftigen Handlungssubjekts gründete, dass er sie aber dann *unvorbereitet* und vielleicht aus *äußerlichen Gründen* zu Gunsten eines anderen, sich auf den *besonderen* reinen Willen stützenden Moralansatzes aufgab.

Damit ist freilich nicht gesagt, dass die vormalige Lehre spurlos verschwand oder dass die neuen Elemente unverträglich mit den alten waren. Im Gegenteil, alle drei wesentliche Errungenschaften, die wir in die Zeit zwischen dem Kanon und der *Grundlegung* gestellt haben, d. h. die *Desinstrumentalisierung der Vernunft*, die *Vereitelung der Glückseligkeit* und die *Einführung der Autonomie*, können problemlos in Kants Lehre von der Epigenesis der reinen Moralität eingegliedert werden. Dagegen hat die Isolierung des reinen Willens in der Tat erhebliche Schwierigkeiten mit sich gebracht, die zu strukturellen Schwächen von Kants moralischen Projekt werden sollten. In dem Augenblick, in dem z. B. mit dem reinen Willen die Moralität nicht nur von der Glückseligkeit,⁸⁵ son-

⁸⁴ Ch. Garve, *op. cit.*, I, S. 10.

⁸⁵ Kant scheint nun zur traditionellen Ansicht zurückgekehrt zu sein, die Glückseligkeit habe keine notwendige intellektuelle Bedingung, cf. z. B. *Refl.* 7314 (1792–94), Ak. A., XIX,

dern außerdem auch von allem Empirischen abgeschnitten worden ist, hat auch die Idee vom höchsten Guten alle Bindung an die Moralität verloren. Daher die Frage, inwiefern die Postulatenlehre überhaupt noch mit dem Begründungsverfahren der *Kritik der reinen Vernunft* in Einklang gebracht werden kann.⁸⁶ Vor allem ist aber der reine Wille so radikal von dem Gefühl der Lust und Unlust getrennt worden, dass nunmehr eine Handlung nur dann moralisch ist, wenn sie unabhängig von allen gegebenen Neigungen erfolgt. Um der Moralität eine reale Möglichkeit zu verschaffen, ist so ein besonderes *moralisches Gefühl* nötig geworden, dessen Entstehung aber Kant nie wirklich zu erklären imstande war. Darüber braucht man sich kaum zu wundern: vielmehr kann man darin eine unmittelbare Folge davon sehen, dass Kants Moralität zuerst im abgetrennten reinen Raum formuliert und erst danach „auf den Menschen angewandt“ wird.

Überhaupt hat die Isolierung des reinen Willens dazu geführt, dass in der *Kritik der reinen Vernunft* das Subjekt weitgehend nach dem Muster einer reinen, intelligiblen Substanz verstanden wird, d. h. als ein Täter, der vollständig vor seiner Tat und davon unabhängig konstituiert ist. Seine Handlung geht ihn im gewissen Sinne nicht an. Während das Subjekt der *Kritik der reinen Vernunft* dadurch definiert ist, dass die analytische Einheit der Apperzeption durch eine vorhergehende synthetische Einheit bedingt wird, kann für das Subjekt der *Kritik der praktischen Vernunft* gesagt werden, dass die Einheit der moralischen Apperzeption ursprünglich analytisch ist. Insofern die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption aber der höchste Punkt der kritischen Philosophie ist, kann

S. 310: „*Einwurf*: der Mensch kan nicht glücklich seyn, ohne wenn er sich selbst wegen seines Charakters Beyfall geben kan. Er kan dies aber nur alsdann nicht, wenn er in der Moralität einen absoluten Werth sieht. Wenn er hierauf nicht rücksicht nimmt, wenn ihm das Wohlbefinden aus physischer Empfindung genug ist, so kan er glücklich seyn.“

⁸⁶ Die Lehre vom höchsten Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft* scheint weitgehend an die Bedingungen des vormaligen Modells von Würdigkeit glücklich zu sein angewiesen, in dessen Rahmen sie ursprünglich auch formuliert worden ist. Soll das bedeuten, dass Kants praktische Philosophie nicht völlig konsistent sei? Einiges spricht dafür. Jedenfalls hat Kant auch nach der Verfassung der *Grundlegung* noch weiter die Lehre von der Moralität als Würdigkeit glücklich zu sein gelehrt, den Gott als Triebfeder der Moralität *eingeschlossen*. Cf. *Metaphysik Volckmann* (1784/85), Ak. A., XXVIII, S. 384–385: „Die Moral legt mir zwar Pflichten vor; aber giebt mir nicht die Triebfedern, das zu thun, was mir die Pflicht sagt. ... Giebt also nicht einen Regierer, der einmahl Glückseligkeit nach Wohlverhalten austheilen wird: so hat die Moral keine Triebfedern.“ Wenn es fremd klingen mag, soll man bedenken, Kant habe den Kanon in der zweiten Ausgabe *unverändert* gelassen.

das nur eines bedeuten, mag es noch so erstaunlich klingen, nämlich: dass *das Subjekt von Kants reifer praktischen Philosophie nicht kritisch ist.*

Man kann sagen, dass Beides eng zusammenhängt: Das, was eine Schwachstelle der kantischen Moralphilosophie in der *Kritik der praktischen Vernunft* darstellt, stimmt größtenteils damit überein, worin Kants praktische Philosophie nicht den transzendentalen Standpunkt seiner theoretischen Philosophie erreicht. Um ihre innere Schwäche abzuschaffen, genügt es deshalb auf einer konsequenten Durchführung des transzendentalen Ansatzes auch im Praktischen, auf dem konsequent kritischen Begriff des handelnden Subjekts zu bestehen. Der höchste Punkt einer solchen transzendentalen Philosophie des Handelns, an den man dann alle Verbindlichkeit, einschließlich die moralische, anheften müsse, könnte etwa so heißen: „Das *Ich will* muss alle meine Begierden begleiten können, sofern sie Handlungen werden sollen.“

Die vorliegende Untersuchung der Entwicklung von Kants Moralphilosophie hat uns dabei hoffentlich einen zweifachen Nutzen gebracht. Sie hat gezeigt, dass die Isolierung des reinen Willens keinesfalls unumgänglich war, vielmehr erfolgte sie fast gegen die Systemforderungen von Kants Philosophie, gleichsam als Paralogismus. Sie hat ferner nachgewiesen, dass Kant in den frühen Achtzigern an einer Lehre arbeitete, worin die moralische Verbindlichkeit in einer strikten Parallele zur Rechtfertigung der allgemeinen Gültigkeit von Kategorien begründet wird, d. h. in den Bedingungen der Einheit des Wollens eines endlichen vernünftigen Wesens. Eine solche Sachlage bedeutet, dass man die Rekonstruktion von Kants praktischer Philosophie – als Versuch, die Schwächen in der Armatur der *Kritik der praktischen Vernunft* zu befestigen – weitgehend mit dem *Material, das von Kant selbst genommen wird*, gemacht werden kann.

Erst eine so rekonstruierte Moralphilosophie wird einst im vollen Sinne kantisch sein – wenn es erlaubt ist, eine Behauptung zu wagen, die an diesem Orte weder erklärt noch erwiesen werden kann.

Simon Hajdini

What's the Difference? Kant and Lacan

Key words: difference, Hegel, object, reflection, speculation, space, subject, time

In line with the aim of this issue of *Filozofski vestnik*, which proposes to rethink the importance of Kantian philosophy for contemporary debates on the concepts of the subject and the object, I attempt to develop the consequences of one of Kant's "conceptual monsters", namely that of *transcendental reflection*. Initially, I will follow Kant's line of thought, which – however – will immanently lead to a certain theoretical deadlock, or "contradiction", which in turn will open up the possibility of a passage from (Kantian) reflection to (Hegelian-Lacanian) speculation, and thus also to a notion of *the subject* that is at odds with Kant's argument but comes to light the moment we push the argument to the extreme of its consequences.

Simon Hajdini

V čem je razlika? Kant in Lacan

Ključne besede: razlika, Hegel, objekt, refleksija, spekulacija, prostor, subjekt, čas

Skladno z zastavkom pričujoče številke *Filozofskega vestnika*, ki si prizadeva preiskati vrednost kantovske filozofije za sodobne diskusije o subjektu in objektu, bomo skušali izpeljati konsekvence enega v vrsti kantovskih »konceptualnih monstrov« – *transcendentalne refleksije*. Pri tem bomo v izhodišču sledili Kantovi izpeljavi, ki pa nas bo docela imanentno, se pravi pod pogoji, ki jih definira Kant sam, privedla do določene teoretske zagate, do »protislovja«, ki bo odprlo možnost prehoda od (kantovske) refleksije k (heglovski-lacanovski) spekulaciji in s tem k pojmu *subjekta*, ki se sicer upira Kantovi zastavitvi, a vznikne, brž ko jo priženemo dovolj daleč.

Zdravko Kobe

The Epigenesis of Morality.

Kant's Moral Philosophy between Canon and Groundwork for the Metaphysics of Morals

Key words: Immanuel Kant, Christian Garve, morality, happiness, worthiness, moral philosophy, theory of action, obligation, willing

The paper examines the development of Kant's moral philosophy at the time of *Critique of Pure Reason*. By relying mostly on the so-called reflections, it argues that in the middle of the 1770s Kant was in possession of a rather comprehensive theory of morality as worthiness to be happy, built upon the universalisation of happiness and leading immanently to a moral theology. Even before the publication of *Critique* this conception was,

mainly due to a closer definition of the concept of happiness that now included intellectuality, freedom, and self-satisfaction, reformulated into a system of the epigenesis of happiness out of the laws of freedom. The reflections from the early 1780s suggest the existence of yet another phase, as this conception was further developed into a system of the epigenesis of pure morality which, by drawing a pronounced parallel between cognition and action, now tried to establish the unconditional obligation by examining the *a priori* conditions of the unity of the willing of a finite rational being. Although the project appears highly promising, inherently consistent, and outwardly in complete agreement with the framework of a critical theory of cognition, it was unexpectedly given up – presumably under the influence of Rousseau and possibly as an overreaction to Garve. But since according to the author the final version of Kant's moral theory basically implies a pre-critical subject of action, the paper concludes by suggesting that a truly consequent reconstruction of critical moral philosophy requires a reintroduction of the elements once given up by Kant.

Zdravko Kobe

Epigeneza moralnosti.

Kantova moralna filozofija med Kanonom in Utemeljitevijo metafizike nravi

Ključne besede: Immanuel Kant, Christian Garve, moralnost, srečnost, vrednost biti srečen, moralna filozofija, teorija delovanja, zavezujočnost, hotenje

V članku je prikazan razvoj Kantove moralne filozofije v času okoli *Kritike čistega uma*. Iz rokopisne zapuščine je mogoče sklepati, da je sredi sedemdesetih Kant razpolagal s podrobno teorijo moralnosti kot vrednosti biti srečen, ki je temeljila na poobčenju srečnosti in je samodejno vodila k moralni teologiji. Še pred izdajo *Kritike* se je ta teorija – na podlagi podrobnejše opredelitve pojma srečnosti, ki je zdaj vključevala razumskost, svobodo in samozadovoljstvo – razvila v nauk o epigenezi srečnosti iz zakonov svobode. Toda to še ni vse. Refleksije z začetka osemdesetih navajajo k obstoju še ena razvojne stopnje, ko se je ta nauk preoblikovala v sistem epigeneze čiste moralnosti, ki je na podlagi vzporednosti med spoznavanjem in delovanjem skušala utemeljiti brezpogojno zavezujočnost izhajajoč iz apriornih pogojev enotnosti hotenja končnega umnega bitja. Čeprav je bil program videti notranje konsistenten in navzven v skladu z okvirnimi zahtevami kritične spoznavne teorije, je bil nato – pod očitnim vplivom Rousseauja in verjetno kot pretiran odziv proti Garveju – nepričakovano opuščen. Toda ker po avtorjevem prepričanju Kantova končna moralna teorija v osnovi izhaja iz nekritičnega pojmovanja delujočega subjekta, se članek zaključi s tezo, da je treba za dosledno rekonstrukcijo kritične moralne filozofije poseči nazaj po gradivu, ki ga je nekoč razvil in opustil Kant sam.