

Immanuel Kant
Vorlesung zur Moralphilosophie

Immanuel Kant

**Vorlesung zur
Moralphilosophie**

Herausgegeben von
Werner Stark

mit einer Einleitung von
Manfred Kühn



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017906-7

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

©Copyright 2004 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Ver-
vielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung:

+ malsy, kommunikation und gestaltung, Bremen

Titelbild: Silhouette aus dem

Album des Pfarrers Stein in Juditten.

Anonym, 1788. Foto: akg-images

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck und buchbinderische Verarbeitung:

Hubert & Co. GmbH & Co.KG, Göttingen

Inhalt

Einleitung (Manfred Kühn)	VII
Immanuel Kant: Vorlesung über allgemeine praktische Philosophie und Ethik (Nachschrift Kaehler)	1
Einleitung (Prooemium)	3
[I: Philosophia practica universalis]	35
Cap. 1: Obligatio	35
Cap. 2: Obligantia	53
[II:] Ethica	105
Prolegomena	105
Tractatio.	
Pars I: Generalis	115
Cap. 1: Religio	115
Cap. 2: Officia erga te ipsum	169
Cap. 3: Officia erga alia	279
Pars II: Specialis	349
Cap. 1: Respectu animae	349
Cap. 2: Respectu corporis	358
(Von der letzten Bestimmung des menschlichen Geschlechts)	364
Nachwort (Werner Stark)	371
Anhang	409
1. Querverweise des Textes	411
2. Gliederbau der Vorlesung (Strukturplan)	415
3. Literatur und Abkürzungsverzeichnis	429
4. Spezialindex (Bibel / Kant)	443
5. Glossar und Sachregister	447
6. Personen-Index	453

Einleitung

von Manfred Kühn

I.

Immanuel Kants Werke über ethische oder moralische Themen sind insgesamt relativ spät entstanden und erschienen. Die *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* von 1764 ist das erste Werk, das sich überhaupt mit spezifisch moralischen Problemen auseinandersetzt und in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 beschäftigt sich Kant zum ersten Mal ausschließlich mit einem Thema der Ethik. Zum Teil erklärt sich dies vielleicht daraus, daß Kant die Professur für Logik und Metaphysik anstrebte und diese auch im Jahre 1770 erhielt. Hätte er die Professur für praktische Philosophie angestrebt und diese schließlich sogar erhalten, so hätte er sich mit Sicherheit nicht nur früher, sondern auch intensiver mit allen Problemen der Ethik befaßt. Aber dieser Umstand erklärt das beschriebene Phänomen nicht vollständig, denn es scheint, daß Kant stets auch an praktischen Fragestellungen und insbesondere auch solchen der Ethik interessiert gewesen ist. Wichtiger war vielleicht, daß die Ethik für Kant letztlich nur als ein Teil der Metaphysik relevant wurde. Es ist kein Zufall, daß das erste moralphilosophische Werk „*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*“ und nicht etwa „Lehrbuch der praktischen Philosophie“ heißt. Sowohl in der *Untersuchung* von 1764 als auch in der *Grundlegung* geht es letztlich darum die „sichere Methode“, die „Grundwahrheiten“ oder das „fundamentale Prinzip“ der Moral festzustellen, wobei er in 1764 noch bemerkte, daß die ersten Grundwahrheiten der Moral im Gegensatz zu denen der Theo-

logie „nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig“ seien.¹ Der Grund liege darin, daß man nicht wisse, „ob lediglich das Erkenntnißvermögen oder das Gefühl (der erste, innere Grund des Begehungsvermögens) die erste Grundsätze dazu entscheide“.²

Auch in der *Grundlegung* ist Kant sich sicher, daß eine Diskussion der Belange der Moral ohne eine vorherige Klärung der Aufgaben und Grenzen der Metaphysik im allgemeinen und der Metaphysik der Sitten insbesondere problematisch wäre, auch wenn es ihm hier nun fraglos erscheint, daß es die reine Vernunft ist, die entscheidet. Die kritische Ethik, so wie sie in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* entwickelt wird, ist primär Teil der Klärung der Aufgaben und Grenzen der Metaphysik und damit nur sekundär ein Beitrag zur Ethik *per se*. Ähnliches gilt auch von der späteren *Metaphysik der Sitten* und der früheren Inauguraldissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt*) von 1770. Auch Kants Briefe weisen darauf hin, daß er ein Werk über theoretische, ethische und ästhetische Gegenstände schreiben wollte.³ Doch selbst wenn Kant relativ regelmäßig auch Vorlesungen über ethische Themen hielt und an diesen großes Interesse gehabt zu haben scheint, sollte man den metaphysikkritischen Impetus seines Denkens nicht unterschätzen. Dies gilt mit gewissen Einschrän-

¹ II, 298 (Akademie Ausgabe von *Kant's gesammelten Schriften*, Berlin 1900ff.) Zitate aus der Nachschrift Kaehler werden durch Angabe der Originalseite nachgewiesen.

² II, 300.

³ Siehe Manfred Kühn, „The Moral Dimension of Kant's Inaugural Dissertation: A New Perspective on the ‚Great Light of 1769‘“, in *Proceedings of the Eighth International Kant Congress Memphis 1995*, vol. I, part 2, ed. Hoke Robinson (Milwaukee: Marquette University Press, 1995), pp. 373–92, und Clemens Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1999) [Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abtlg. II: Monographien, 14].

kungen wahrscheinlich auch für die Vorlesungen der siebziger Jahre. Es gilt aber mit Sicherheit für die Vorlesung Kaehler, die hier vorgestellt wird. Viele der Theorien, die später Eingang in die *Grundlegung* und die *Kritik der praktischen Vernunft* fanden, wurden zuerst in diesen Vorlesungen konzipiert und sie prägen die Vorlesung Kaehler deutlich.

Auch wenn Kant selbst derartigen Vorlesungsnachschriften skeptisch gegenüberstand, sind sie für ein besseres Verständnis von Kants Entwicklungsgeschichte und die Interpretation seiner späteren Werke unverzichtbar.⁴ Die hier vorgelegte Nachschrift geht auf Vorlesungen aus dem Winter-Semester 1773/74 oder allenfalls des Winters 1774/75 zurück.⁵ Dies gibt ihr ein noch größeres Gewicht. Sie zeigt, wie nahe Kant der kritischen Ethik in vieler Hinsicht schon war. Sie zeigt aber auch, daß einige der später von ihm als grundlegend angesehenen Ansichten, noch nicht entwickelt waren und deswegen relativ spät konzipiert worden sein müssen. Die Vorlesung gewährt darüber hinaus einen Einblick in Möglichkeiten, die bedauerlicherweise unrealisiert geblieben sind.

⁴ So schreibt Kant am 20. Oktober 1778 an Marcus Herz: „Dieienige von meinen Zuhörern die am meisten Fahigkeit besitzen alles wohl zu fassen sind gerade die so am wenigsten ausführlich u. dictatenmäßig nachschreiben sondern sich nur Hauptpunkte notiren welchen sie hernach nachdenken. Die so im Nachschreiben weitläufig sind haben selten Urtheilskraft das wichtige vom unwichtigen zu unterscheiden und häufen eine Menge misverstandenes Zeug unter das was sie etwa richtig auffassen möchten. Ueberdem habe ich mit meinen Auditoren fast gar keine Privatbekantschaft und es ist mir schwer auch nur die aufzufinden die hierinn etwas taugliches geleistet haben möchten. Empirische Psychologie fasse ich ietzo kürzer nachdem ich *Anthropologie* lese. Allein da von Jahr zu Jahr mein Vortrag einige Verbesserung oder auch Erweiterung erhält vornemlich in der systematischen und wenn ich sagen soll Architektonischen Form und Anordnung dessen was in den Umfang einer Wissenschaft gehöret so können die Zuhörer sich nicht so leicht damit einer dem andern nachschreibt helfen“ (AA X, 242). Dies betraf allerdings in der Hauptsache die Vorlesungsnachschriften der weitaus schwierigeren Metaphysikvorlesungen.

⁵ Siehe unten das Nachwort von Werner Stark, S. 402ff.

Eine erschöpfende Diskussion dieser Möglichkeiten bedürfte einer gründlichen Untersuchung des Verhältnisses aller Vorlesungsnachschriften zur reifen Philosophie Kants, die leider noch aussteht und auch hier nicht geliefert werden kann. Selbst der Ansatz zu einer derartigen Untersuchung oder auch eine detaillierte Diskussion des Verhältnisses dieser hier neu vorgestellten Vorlesungsnachschrift zu Kants kritischer Ethik würde weit über das hinausgehen, was in der Einleitung zu einer dieser Vorlesungen gesagt werden kann. Man darf jedoch hoffen, daß die Veröffentlichung dieser Vorlesung einer derartigen Diskussion Impulse geben wird, die zu einem besseren Verständnis der kantischen Ethik führen kann.

Ich möchte mich deshalb hier auf zwei relativ klar begrenzte Themen beschränken und zeigen, wie sich Kants Theorie in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* von den Vorstellungen, wie sie in dieser Vorlesung dargestellt wurden, unterscheiden. Diese Themen betreffen das Verhältnis von Sinnlichkeit oder Gefühl und Vernunft auf der einen Seite und dem kategorischen Imperativ auf der anderen. Obwohl diese beiden Themen zunächst als ziemlich disparat erscheinen könnten, wird sich in der Diskussion zeigen, daß sie auf das engste miteinander verbunden sind und so letztlich unter einem Titel diskutiert werden sollten. Man könnte sagen, daß dieses Thema, nämlich das Verhältnis des Gefühls oder der Sinnlichkeit und der Vernunft, oder die Frage, „ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl (der erste, innere Grund des Begehungsvermögens) die erste Grundsätze dazu entscheide“, wie es noch 1764 hieß, das Hauptthema dieser Vorlesung ist, das alle anderen Themenbereiche beeinflusst.⁶

⁶ Die Formulierung der *Untersuchung* ist sicher anachronistisch, wenn man sie von der Vorlesung her zu verstehen sucht, denn hier geht es nicht mehr um „Erkenntnisvermögen“, sondern um ein Prinzip „*intellectuale internum*“ (80). Außerdem geht es nicht um „erste Grundsätze“, sondern um das „oberste Princip“. Aber auch der Ausdruck „Vernunft“, der in der *Grundlegung* dominiert, ist strikt genommen anachronistisch, wenn man ihn auf die Position anwendet, die in der Vorlesung entwickelt wird.

II.

Fußnoten in philosophischen Werken sind nicht selten Symptome ungelöster oder nicht völlig bewältigter Probleme. Sie können auf Spannungen, Brüche und Dissonanzen verweisen, die ein Denker nicht aus dem Weg räumen oder zumindest nicht zu seiner vollkommenen Zufriedenheit auflösen konnte. Manchmal markieren sie sogar die Konfrontation inkompatibler Denkansätze, die in der Entwicklung des Autors wirksam waren und im Text gleichsam wie tektonische Platten aufeinanderprallen oder aneinander vorbei gleiten. Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Kritik der praktischen Vernunft* liefern dafür ein gutes Beispiel. Besonders in der *Grundlegung* betreffen eine große Anzahl der Fußnoten ein fundamentales Problem von Kants Praktischer Philosophie, nämlich das Verhältnis von Vernunft und Gefühl in der Moral, das Kant von den ersten Anfängen seiner ethischen Überlegungen bis zu den letzten veröffentlichten Schriften beschäftigte. So räumt Kant, kurz nachdem er Pflicht als die Notwendigkeit einer Handlung „aus Achtung fürs Gesetz“ definiert hat, in der zweiten Fußnote dieses Werks ein, man könne ihn kritisieren und ihm

vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunkelen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferle-

gen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel giebt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden), und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.⁷

Ganz abgesehen davon, daß niemand vor Kant auch nur auf die Idee gekommen wäre, „Achtung“ als Bewußtsein der „unmittelbare[n] Bestimmung des Willens durchs Gesetz“ zu definieren und auch heute die übliche Bedeutung von „Achtung“ nahezu nichts mit Kants Definition zu tun hat, kaschiert die Fußnote ein weiteres Problem, wie nämlich ein oder auch „das“ Gesetz unmittelbar auf meinen Willen wirken kann. „Achtung“ ist zunächst einmal etwas, das man Personen schuldet.⁸ Und Kant weiß dies auch, denn er sagt: „Thue das, was dich zum Object der Achtung und Schätzung macht. Alle unsere Pflichten gegen uns selbst haben solche Beziehung, Achtung in unsern Augen und Beyfall in den Augen anderer“ (93) und: „Der Hauptpunkt ist dieser: die Menschheit in unser Person ist ein Gegenstand der höchsten Achtung und in uns unverletzlich“

⁷ IV, 401

⁸ „Achtung, die; –; eine Achtung gebietende, auch achtunggebietende Persönlichkeit“, *Der Duden*, 22. Auflage. „Richtig heißt es Achtung vor jmdm. / vor etwas haben, also z.B. Sie hatte keine Achtung vor ihren Großeltern. Neben der Präposition vor war früher auch der Anschluss mit ‚für‘ durchaus üblich: Dazu habe ich viel zu viel Achtung für einen Offizier (Lessing).“ Aus: *Richtiges und gutes Deutsch* (c) Dudenverlag 1998. Dieter Henrich, „Ethik der Autonomie“, in *Selbstverhältnisse* (Stuttgart: Reclam, 1982), behauptet, daß Kant der erste war, der „Achtung“ in der heutigen Bedeutung gebraucht hat. Dies ist in zweifacher Bedeutung falsch: (i) Kants Gebrauch ist aus heutiger Sicht in mancher Hinsicht unüblich und (ii) Herder (1769) sowie Mendelssohn und Lessing benutzten dieses Wort schon in den siebziger Jahren in der heutigen Bedeutung.

(283).⁹ Weiterhin kann man fragen, was im Zusammenhang der *Grundlegung* „Analogie mit Furcht“ und „Neigung“ bedeuten sollen. Kant liefert dort keine Sacherklärung, sondern eine sehr technische Definition, in der zwei Sachverhalte miteinander verbunden werden, die normalerweise nicht als so verbunden angesehen werden.

Man könnte Kant also durchaus vorwerfen, hier eine „willkürliche Verbindung der Begriffe“ vorzunehmen (wie sie in der Mathematik üblich und angebracht ist), aber keineswegs von dem Begriff eines „gegebenen“ Dings auszugehen, wie es nach seiner eigenen früheren *Untersuchung über die Deutlichkeit* eigentlich notwendig wäre. Auf jeden Fall analysiert Kant an dieser Stelle nicht den tatsächlichen Begriff der Achtung, der vielleicht „verworren und nicht genugsam bestimmt“ sein mag, sondern verändert dessen Bedeutung für seine eigenen Absichten. Man vermisst die Analyse des Begriffs genauso wie die Vergleichung der „abgesonderte[n] Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen“, die nach seiner eigenen Auffassung erforderlich wäre, um einen „abstracten Gedanken ausführlich und bestimmt“ zu machen. Die Idee wird gerade nicht „in allerlei Beziehungen betrachte[t], um Merkmale derselben durch Zergliederung zu entdecken, verschiedene abstrahirte Merkmale verknüpfen, ob sie einen zureichenden Begriff geben, und unter einander zusammenhalten, ob nicht zum Theil eins die andre in sich schließe“ (II, 276f.). Kant sagt uns, was der Begriff „eigentlich“ bedeutet, was hier nicht viel mehr heißt als, wie er ihn in seinem System verwendet wissen möchte. In der vorliegenden Vorlesung ist dies noch nicht der Fall.

Ähnliches kann in der fünften Fußnote der *Grundlegung* bemerkt werden, in der Kant einfach behauptet:

⁹ Siehe auch 324, 339, 340–345, 350, 420, 429, 431. Es findet sich auch der Begriff der Achtung von Gesetzen, etc. Er ist aber hier deutlich der sekundäre oder abgeleitete Begriff. Siehe u. a. 135, 141, 354, 356, und *Kritik der praktischen Vernunft*: „Achtung geht jederzeit nur auf Personen [...]“ (V 76).

Die Abhängigkeit des Begehungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfnis. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar Willens aber von Principien der Vernunft heißt ein Interesse. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäß ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Principien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angiebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessirt mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (so fern er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen: daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern bloß an der Handlung selbst und ihrem Princip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.¹⁰

Auch hier werden „Neigung“ und „Interesse“ nicht analysiert, sondern durch eine mehr oder weniger willkürliche Verbindung von Begriffen definiert.¹¹ Selbst wenn Kants philosophische Position sich seit der *Untersuchung über die Deutlichkeit* verändert hat und die Analyse der Begriffe für ihn nicht mehr die einzige oder die vorrangige Aufgabe der praktischen Philosophie ist,

¹⁰ IV, 414 f.; siehe auch IV, 411 und IV, 426.

¹¹ Siehe auch IV, 463: „Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelt eines anderen Objects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und da Vernunft für sich allein weder Objecte des Willens, noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.“

hätte man doch mehr analytische Anstrengung von ihm erwarten dürfen. Und auch wenn er den kategorischen Imperativ als einen synthetischen Satz versteht und sein Werk als eine Untersuchung der Bedingungen a priori der Moral ansieht, darf man fragen, ob und inwieweit Kant berechtigt ist, „mit dem Willen ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung die That *a priori*, mithin nothwendig (obgleich nur objectiv, d.i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjective Bewegursachen völlige Gewalt hätte)“ zu verknüpfen, wie er es in einer weiteren Fußnote auf Seite 420 tut. Es mag sein, daß dies „ein praktischer Satz“ ist, „der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen, schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar als etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft“¹², aber dies beantwortet nicht die Frage, inwieweit diese Verknüpfung legitim ist, d.h. durch die Analyse der Moralität gerechtfertigt ist.

Was in diesen Passagen klar wird, ist, daß Kant der Sinnlichkeit *als solcher* oder dem Gefühl *als solchem* in der *Grundlegung* keinerlei Rolle oder Platz in der Moral einräumen möchte und daß die Begriffe „Achtung“, „Neigung“ und „Interesse“ von allem empirischen (und nur gefühlsmäßigen) Inhalt befreit werden sollen. Dies mag im Zusammenhang des Projekts einer rein formalen Ethik, die mit bloßer Psychologie oder Anthropologie nichts gemein haben soll, nur als sinnvoll erscheinen. Und dieses Projekt scheint ihm zumindest seit 1770 vorzuschweben, denn in einem Brief an Johann Heinrich Lambert vom 2. September 1770 schreibt er, er hoffe: „diesen Winter [s]eine Untersuchungen über die reine *moralische* Weltweisheit, in der keine *empirische principien* anzutreffen sind u. gleichsam die *Metaphysic* der Sitten, in Ordnung zu bringen u. auszufertigen, Sie wird in vielen Stücken den wichtigsten Absichten bey der veränderten Form der *Metaphysick* den Weg bähnen, und scheineth mir überdem bey denen zur Zeit noch so schlecht entschiedenen

¹² IV, 420.

principien der *practischen* Wissenschaften eben so nöthig zu seyn.“¹³ Dieses Projekt mußte allerdings auf die Fertigstellung der *Kritik der reinen Vernunft* warten und die Prinzipien dürften sehr viel weniger substantiell ausgefallen sein, als Kant sie sich noch 1770 vorstellte.¹⁴

III.

Die zentrale Frage des Projekts einer von allem empirischen (und nur gefühlsmäßigen) Inhalt befreiten *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* lautet 1785:

ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Theil jederzeit sorgfältig abzusondern und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein müßten, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung a priori schöpfe?¹⁵

Oder genauer, Kant fragt:

ob man nicht meine, daß es von der äußersten Nothwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; [...] daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft.

Seine Bearbeitung dieser vom Empirischen völlig gesäuberten Moralphilosophie hängt wesentlich von seiner scharfen Unter-

¹³ X, 97.

¹⁴ Siehe Kühn, „The Moral Dimension of Kant’s Inaugural Dissertation“.

¹⁵ IV, 388–89.

scheidung zwischen pflichtmäßigen Handlungen und Handlungen aus Pflicht ab. Nur Handlungen aus Pflicht haben einen moralischen Wert. Handlungen, die bloß pflichtgemäß sind, haben keinen eigentlichen moralischen Wert, auch wenn sie in anderer Hinsicht durchaus verdienstlich sein können. Kant führt schließlich den kategorischen Imperativ ein, um zu zeigen, welche Handlungen moralischen Wert besitzen und welche nicht. Das Kriterium für Handlungen aus Pflicht ist der kategorische Imperativ oder das Prinzip, daß wir so handeln sollen, daß die Regel unseres Handelns von allen vernünftigen Wesen als Gesetz angenommen werden kann. Nur wenn wir uns sicher sein können, daß jedes rationale Wesen auch so handeln könnte wie wir, dürfen wir sicher sein, daß wir den Einfluß von Neigungen und das Streben nach Glückseligkeit vollkommen ausgeschaltet haben: „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“.¹⁶ Nur rein rationale Handlungen können darum moralischen Wert besitzen. Doch wie kommt Kant zu dieser radikalen Position?

Zunächst einige Selbstverständlichkeiten zur Erinnerung. In diesem Imperativ sind drei für Kants nicht empirische Ethik wichtige Begriffe enthalten, nämlich der einer Maxime, der des Gesetzes und der des Wollens oder des Willens, die hier in eine interessante Verbindung gebracht werden. Als Maxime bezeichnet er bekanntlich „das subjective Princip des Wollens“, wohingegen er „das objective Princip (d.i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte)“ als „das praktische Gesetz“ bezeichnet.¹⁷ Und der Wille schließlich ist von Interesse, weil die Moral davon ausgehen muß, daß „nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung

¹⁶ IV, 421.

¹⁷ IV, 400.

für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“.¹⁸ Handlungen also, die auf einer Maxime der Pflicht beruhen, haben einen moralischen Wert und verdienen darum unser Lob. Wenn jemand z.B. „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.“ Wenn er hingegen jemandem hilft, weil es ihm Spaß macht, dann fehlt der Maxime „der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun.“ Da nun Kant Handlungen aus Pflicht auch als rationale Handlungen ansieht, glaubt er außerdem, daß es der kategorische Imperativ ist, „welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectivnothwendig vorstellte“.¹⁹

In der reinen Moral ist darum nicht nur der reine Wille von größter Wichtigkeit, sondern auch die Begriffe der Achtung und des Interesses. Die reine Moralphilosophie besteht dementsprechend in der Analyse und Entwicklung dieser Begriffe. Wenn nun die Definitionen von Begriffen wie „Achtung“, „Neigung“ und „Interesse“ wirklich rein willkürlich wären, dann könnte man durchaus argumentieren, daß es Kant letztlich nicht gelungen ist, eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem völlig gesäubert wäre, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört.

Kant war sich dieses Problems durchaus bewußt. So heißt es in einer Fußnote zur *Kritik der praktischen Vernunft*:

Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig sein würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freilich die Definition daselbst so eingerichtet sein, daß das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde

¹⁸ IV, 393.

¹⁹ IV, 414.

(wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Princip der praktischen Philosophie nothwendig empirisch ausfallen müßte [...].²⁰

Und das wäre fatal. Der empirische Charakter, dessen Prinzip wäre „allererst auszumachen.“ Und Kant glaubt, diese Ansicht „in dieser Kritik gänzlich widerlegt“ zu haben. Er will daher

die Erklärung hier so geben, wie sie sein muß, um diesen streitigen Punkt wie billig im Anfange unentschieden zu lassen. – Leben ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehungsvermögens zu handeln. Das Begehungsvermögen ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Lust ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d.i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen).

Mehr brauche er nicht „zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden,“ denn „das übrige leistet die Kritik selbst“:

Man wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Lust dem Begehungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d.i. Kategorien, zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlenswürdig und wird dennoch oft verabsäumt, nämlich seinen Urtheilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Kritik (der theoretischen sowohl als praktischen Vernunft) bemerken, daß sich in demselben mannigfaltige Veranlassung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatischen Gange der Philosophie zu ergänzen und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der aufs Ganze derselben geht.²¹

²⁰ In der *Grundlegung* hieß dies: „Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunkeln Gefühle [...]“. Hier heißt es: „Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des Begehungsvermögens, oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe [...]“.

²¹ V, 9.

Ist dies aber wirklich eine zufriedenstellende Analyse der Begriffe und ihrer Verhältnisse zueinander? Wohl kaum. Selbst wenn es falsch sein sollte, daß die Lust, „dem Begehungsvermögen immer zum Grunde gelegt werden müsse“ und sie manchmal (oder auch immer) eine Folge unserer willentlichen Entscheidungen ist, so heißt dies doch nicht, daß man den Begriff des einen unabhängig von dem Begriff des anderen definieren kann oder daß man a priori ausschließen kann, daß eine jede Definition der beiden empirisch ausfallen müsse. Aus der Möglichkeit, die beiden Begriffe nur auf der Basis von Kategorien definieren zu können, folgt keineswegs die Angemessenheit einer solchen Definition. In der Tat, der Mangel an Behutsamkeit und Gewagtheit, den Kant seinen empirischen Kritikern vorwirft, scheint eher ein Resultat seiner Definitionen als ein Fehler seiner Kontrahenten zu sein. Und dies wirft zumindest die Frage auf, inwieweit ihm die Durchführung des eigenen Projekts einer Moral, die von allem, was bloß empirisch ist, gesäubert wäre, wirklich gelungen ist. Wie vielfach geschehen, könnte man durchaus argumentieren, daß ihm dies nicht gelungen sei.

Einer der frühesten und besten Kritiker von Kants rein formaler Ethik war Christian Garve, der 1792 in einem Buch über „verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben“ genau auf dieses Problem einging. Ein zentraler Punkt seiner Kritik besteht nämlich in der Beobachtung, daß Kants „feine Unterscheidungen der Ideen“ in Hinsicht auf die Moral und insbesondere auf die Frage nach dem Verhältnis von Glückseligkeit und Pflicht „sich schon im Nachdenken auf partikuläre Gegenstände“ verdunkeln, sich aber voll und ganz verlieren, „wenn es aufs Handeln ankommt.“²² Zwei seiner Punkte verdienen in diesem Zusammen-

²² Christian Garve, *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Lebens* I. Teil (Breslau, 1792), S. 111–116. Ich zitiere nach dem Nachdruck in *Kant – Gentz – Reiberg. Über Theorie und Praxis*. Mit einer Einleitung von Dieter Henrich (Frankfurt/M. 1967), S. 134–138, 135.

hang besonders hervorgehoben zu werden. Nach Garve wollte Kant (i), „daß die Beobachtung des moralischen Gesetzes, ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, der einzige Endzweck für den Menschen sei, daß sie als der einzige Endzweck des Schöpfers angesehen werde.“²³ Dies ist aber nach ihm unmöglich. Niemand kann oder darf seine Glückseligkeit aus den Augen verlieren. Kants Theorie beruhe (ii) auf einer Unterscheidung zwischen dem Motiv, glücklich zu werden, und dem Motiv, der Glückseligkeit würdig zu werden, sowie auf der Behauptung, daß nur das zweite Motiv wahrhaft tugendhaft ist. Garve findet: „Ich für mein Theil gestehe, daß ich diese Theilung der Ideen in meinem Kopfe sehr wohl begreife, daß ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; daß es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewußt werden kann, sein Verlangen nach Glückseligkeit selbst rein abgesondert und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben.“²⁴ Da die Begriffe von „Glückseligkeit“ und „Lust“ auch für Kant eng miteinander verbunden sind, betreffen Garves Ausführungen auch das Verhältnis von Begehrungsvermögen und Lust. Und da Kant versucht hat, diese Kritik zu entkräften, ist seine Antwort auf Garve auch hier relevant.

²³ Garve, *Kant-Gentz-Rehberg*, S. 134. Siehe auch August Wilhelm Rehberg: „Es muß also jener Uebergang durch etwas mit dem Sinnlichen gleichartiges geschehen, wodurch die reine Vernunft der Zeitbestimmung unterworfen wird, ohne sinnlich zu werden. Dieses ist das moralische Gefühl, die Achtung gegen das Gesetz. Aber ist diese Achtung keine Empfindung? Kant windet und drehet sich im 3ten Hauptstücke der Analytik auf die mannichfaltigste Art, um zu beweisen, daß sie kein sinnliches Gefühl sey. Aber hier ist er ganz unbefriedigend. [...] Der Gedanke, das Gesetz selbst, nicht aber das Vergnügen am Gesetze, die Triebfeder der Sittlichkeit seyn müsse, ist selbst Schwärmerey. Denn was ist es anders als Schwärmerey? (die in der Erdichtung übersinnlicher Gegenstände besteht,) wenn Achtung fürs Gesetz ein Gefühl und doch keine sinnliche Empfindung seyn soll?“ (Rezension der *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Allgemeine Literatur-Zeitung* Nr. 188 a und b vom 6. August. 1788, Sp. 345–360; hier 353ff. Zitiert nach Eberhard Günter Schulz: *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik*. Köln 1975.)

²⁴ Garve, *Kant-Gentz-Rehberg*, S. 134f. Siehe auch VIII, 284.

Kants Antwort auf die erste Frage ist einfach und überzeugend. Er zeigt, daß Garve ihn mißverstanden hat, und daß er nie gesagt hat, man solle oder könne die Glückseligkeit aus den Augen verlieren, oder das Streben nach Glückseligkeit als unwichtig abtun. Schon in der *Grundlegung* sagte er eindeutig: „seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt)“ (IV, 399). Ihm war nicht ein asketischer Lebensstil wichtig, sondern eine Begründung der Metaphysik der Sitten in einem vollkommen rationalen Prinzip der Moral.²⁵ Er abstrahiert also vom Zweck der Glückseligkeit, das heißt aber nicht, daß dieser Zweck unwichtig ist.

Zu Garves zweiter Kritik äußert Kant das folgende:

[...] ich räume gern ein, daß kein Mensch sich mit Gewißheit bewußt werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben: denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu diesem Bewußtsein seines Seelenzustandes eine durchgängig klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung beigesellenden Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann; auch überhaupt kann das Nichtsein von Etwas (mithin auch nicht von einem ingeheim gedachten Vortheil) kein Gegenstand der Erfahrung sein. Daß aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben: dessen ist er sich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubte er nicht es zu sein, so kann von ihm gefordert werden, daß er es sei, so weit es in seinem Vermögen ist: weil eben in dieser Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen ist, und er muß es also auch können. Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Bestrebung so weit gelangen. Aber so viel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverläugnung in Ansehung vieler der

²⁵ Wenn Kant von Pflicht spricht, denkt er an nichts anderes als die „Einschränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Gesetzgebung, der Gegenstand desselben oder der Zweck mag sein, welcher er wolle (mithin auch die Glückseligkeit); von welchem aber und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hiebei ganz abstrahirt wird“ (IV, 280).

Idee der Pflicht entgegenstehenden, mithin der Maxime zu jener Reinigkeit hinzustreben sich bewußt zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug. (VIII, 284f.)

Auch diese Antwort stimmt vollkommen mit Kants Aussagen in der *Grundlegung* und der zweiten *Kritik* überein. So sagt er z. B. in der *Grundlegung*, daß eine Maxime oder Handlung nur dann einen „moralischen Gehalt“ hat, wenn sie aus reiner Pflicht und nicht aus Furcht und Neigung entsteht (IV, 397f.). Gleichzeitig behauptet er dort, daß es „in der That [...] schlechterdings unmöglich [ist], durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe.“²⁶ Die Klage, „daß man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sichere Beispiele anführen könne, daß, wenn gleich manches dem, was *Pflicht* gebietet, *gemäß* geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sei, ob es eigentlich *aus Pflicht* geschehe,“ ist eine gerechte Klage.²⁷ Das heißt aber, daß wir im Prinzip nie wissen können, ob wir wirklich tugendhaft, d. h. vollkommen uneigennützig, gehandelt haben. Und dies ist genau der Punkt der Kritik Garves. Sollen impliziert Können; und wie kann ich versuchen, etwas zu tun, von

²⁶ Er fährt fort: „Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemäßen edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Principien derselben, die man nicht sieht.“ (IV, 407).

²⁷ IV, 406.

dem ich von vornherein sagen kann, daß ich nie wissen werde, ob ich es getan habe?

Man könnte natürlich versuchen, dieser Kritik durch einen Hinweis auf empirische oder soziologische Befunde zu entkräften, die zeigen, daß derart irrationale Handlungen durchaus im Bereich des menschlich Möglichen liegen. Aber gerade dieser Weg steht Kant nicht offen, denn es geht bei ihm um rationale Praxis. In Analogie zum Problem des praktischen Syllogismus, nach der ein rational Handelnder, der einen bestimmten Zweck will, auch die Mittel zu diesem Zweck wollen muß, kann man hier argumentieren, daß ein rational Handelnder einen bestimmten Zweck nicht wollen kann, wenn es prinzipiell unmöglich ist, die Mittel, die dazu notwendig wären, anzuwenden oder auch nur zu bekommen.²⁸ Es ist eben genauso wenig rational, durch bloßes „Denken“, einen Löffel verbiegen zu wollen, wie durch „Wollen“ einen Zustand anzustreben, von dem man prinzipiell nie sagen kann, ob man ihn erreicht hat (oder ob man ihm überhaupt näher gekommen ist). Romantiker mögen „die blaue Blume“ suchen, aber diese Suche ist gerade nicht mit unserer „Alltagsrationalität“ zu vereinbaren, was meines Erachtens zeigt, daß auch der romantisierte Idealismus für Kant keine Alternative darstellen kann.²⁹ Ein anderer Ausweg wäre vielleicht zu sagen, daß, auch wenn wir selbst nie genau wissen können, ob wir moralisch gehandelt haben, es ein anderes Wesen geben könne, das dies erkennt, weil es allwissend oder Gott ist, und daß wir unsere Hoffnung auf dieses Wesen setzen könnten, weil es gütig und gerecht ist, und uns so in unserer Unwis-

²⁸ Zum Problem des praktischen Syllogismus (und relevante Sekundärliteratur) siehe Konstantin Pollok's hilfreiche Abhandlung „Normative Rationalität als Bestimmung des Menschen. Über die gemeinsame Wurzel der Kantischen Imperative“, in *Kant-Studien* (im Druck).

²⁹ Was natürlich nicht heißt, daß historisch gesehen Kants Idealismus dem Romantizismus nicht zumindest Pate gestanden hat. Es geht hier jedoch nicht um bloße historische Zusammenhänge, sondern darum, ob Kants Lösungsversuch einer „vom Empirischen völlig gesäuberten“ Ethik philosophisch überzeugen kann.

senheit beisteht. Dies wäre die (mehr oder weniger) christliche Lösung des Kantischen Problems. Dies ist natürlich in gewisser Weise auch der kantische Ausweg in der *Kritik der praktischen Vernunft* – aber eben nur „in gewisser Weise“, nämlich in einer solchen, die man als eher halbherzig bezeichnen könnte.³⁰

IV.

Was die hier publizierte Vorlesung in diesem Zusammenhang besonders interessant macht, ist die Umgehung genau dieses Problems. Vergleicht man Kants reife Position mit derjenigen der Vorlesungsnachschrift, so bemerkt man, daß sich die Probleme, die wir gerade identifiziert haben, hier entweder überhaupt nicht oder doch in einer wesentlich anderen Form stellen. Die Gründe dafür liegen darin, daß in der Vorlesung weder der Begriff der Achtung noch die damit verbundenen Probleme der moralischen Motivation eine Rolle spielen, und daß es auch das damit verbundene Lehrstück vom kategorischen Imperativ noch nicht gibt, auch wenn man schon dessen Vorläufer identifizieren kann.³¹ Kants Position hinsichtlich des Verhältnisses von Gefühl und Intellekt ist in der Vorlesung gemäßigter und (vielleicht gerade darum auch) vernünftiger.

³⁰ Einen besseren Lösungsversuch oder vielleicht eine bessere Formulierung des Lösungsversuchs, den Kant in diesem Zusammenhang versuchte, findet man in der *Metaphysik der Sitten*. Kant spricht dort davon, daß ein „Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern bloß für die Maximen der Handlungen“ gegeben sein kann (VI, 410). Aber auch diese Formulierung scheint mir letztlich zu scheitern. Vgl. zu einer weiteren Auswegstrategie mit Blick auf Kants 1794 erschienenen und wenig beachteten Aufsatz *Das Ende aller Dinge* Konstantin Pollok, „Kant und Habermas über das *principium executionis* moralischer Handlungen“. In: *Moralische Motivation. Kants Ethik in der Diskussion*. Hg. v. Heiner F. Klemme, Manfred Kühn und Dieter Schönecker, Hamburg: Felix Meiner-Verlag (in Vorbereitung).

³¹ Über Kants Begriff der Achtung siehe auch S. 339ff., wo er von der „Neigung der Achtung“ spricht und sagt, daß die Achtung „auf den inneren Wert des Menschen“ zielt.

Dies hat vor allem mit seiner Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Prinzipien der Moral zu tun, von denen das eine dem anderen als dem obersten Prinzip untergeordnet wird. Denn Kant meint hier nicht *den* kategorischen Imperativ, sondern er unterscheidet zwischen dem „Principium der Diiudikation der Verbindlichkeit“ und dem „Principium der Execution oder Leistung der Verbindlichkeit“. Er spricht von „Richtschnur und Triebfeder“, wobei die Richtschnur das Principium der Diiudikation und die Triebfeder das Prinzip der Ausübung ist; und er argumentiert, daß in der Moral alles falsch sei, weil man diese beiden immer wieder miteinander verwechselt habe:

Wenn die Frage ist, was ist sittlich gut oder nicht, so ist das das Principium der Diiudication, nach welchem ich die Bonitæet oder Pravitæet der Handlung beurtheile. Wenn aber die Frage ist, was bewegt mich, diesen Gesetzen gemäß zu leben, so ist das das principium der Triebfeder. Die Billigung der Handlung ist der objektive Grund, aber noch nicht der subjektive Grund. Dasjenige was mich antreibt, das zu thun, wovon der Verstand sagt, ich soll es thun, das sind die motiva subjective moventia (70).³²

Nun liegt nach dem Kant der Vorlesung das *principium diiudicationis* im Verstand, wohingegen das *principium executionis* oder das, was er die *motiva subjectiva moventia* nennt, im Herzen, im Gefühl oder im moralischen Sinn liegt.

Kant insistiert genau wie in 1785 darauf, daß nur das *principium diiudicationis* eine Norm des Handelns liefert. Es ist objektiv und nicht subjektiv oder pathologisch (71), da es weder auf einer physischen Neigung noch auf einem moralischen Gefühl beruht (72). Es ist ein moralisches Gesetz, das kategorisch befehlt und schon aus diesem Grund ein intellektuelles Prinzip sein muß. Doch mehr noch: es muß ein rein intellektuelles Prinzip sein, ein Prinzip der reinen Vernunft, da es von keinen Neigungen abhängen darf. Dies könnte vielleicht an Wolff und Cumberland erinnern, ist aber – zumindest nach Kant – nicht dasselbe, da deren Prinzipien für ihn genauso tautologisch sind wie das Prinzip des Aristoteles (74–75), wohingegen er das von

³² Siehe auch S. 55f., Fußnote 35.

ihm identifizierte moralische Gesetz als nicht tautologisch verstanden sehen will. Weiterhin sagt er, es wäre falsch, es als ein theologisches Prinzip zu verstehen, da ein solches Verständnis es zu einem externen und nicht zu einem internen Prinzip machen würde (75–76). Er behauptet, das moralische Gesetz sei nicht gut, weil Gott es gewollt habe, sondern Gott habe es gewollt, weil es gut ist. Und weil es unabhängig vom göttlichen Willen ist, kann es letztlich keinen theologischen Sachverhalt darstellen.

Das moralische Gesetz besteht in einer Regel. In der Tat: „Alle Moralitaet ist das Verhältniß der Handlung zur allgemeinen Regel. In allen unsern Handlungen ist das, was man moralisch nennt, regelmässig“. Das ist das wesentliche „Stük der Moralitaet, daß unsre Handlungen aus dem BewegungsGrunde der allgemeinen Regel geschehen. Wenn ich das zum Grunde lege, daß meine Handlungen müssen zusammenstimmen mit der allgemeinen Regel, die zu jederzeit und für jedermann gilt, so ist sie entsprungen aus dem moralischen principio“ (80–81). Wenn wir eine bestimmte Intention mit einer Handlung verfolgen, müssen wir uns fragen, ob diese Intention zu einer allgemeinen Regel gemacht werden kann. Ist dies möglich, dann ist die Handlung moralisch, ist dies unmöglich, dann ist sie unmoralisch.

Es ist sicher kein Zufall, daß diese Beschreibung des moralischen Gesetzes und seiner Bestimmung sich kaum von der Beschreibung des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung* unterscheidet. Sogar der Begriff der Maxime als der einer „subjektiven“ Regel oder eines subjektiven Gesetzes findet sich schon hier, wenngleich Kant die Maxime hier noch weiter als ein Gesetz bestimmt, „nach dem man wirklich handelt“, und das „verborgen“ werden muss, weil es (meistens?) unmoralisch ist (82). Aber – und dies ist von nicht zu überschätzender Wichtigkeit – es besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen dem kategorischen Imperativ, so wie er in der *Grundlegung* bestimmt wird, und dem obersten Prinzip der Moralität, von dem er hier spricht. Denn in der Vorlesung geht es nur um das objective Prinzip der Handlung. Dem *principium diiudica-*

tionis geht es nicht um das, was uns zu dieser Handlung motiviert. Es geht nicht um die Triebfeder der Handlung.³³ Denn,

von dem objectiven principio der Handlung ist eben jetzt geredet; das subjective principium, die Triebfeder der Handlung ist das moralische Gefühl. Nun kommen wir wieder auf das Gefühl, welches wir vorher in einem andern Verstande verworfen haben. Das moralische Gefühl ist eine Fähigkeit durch ein moralisches Urtheil afficirt zu werden. Wenn ich durch den Verstand urtheile, daß die Handlung sittlich gut ist, so fehlt noch sehr viel, daß ich diese Handlung thue, von der ich so geurtheilt habe. Bewegt mich aber dieses Urtheil, die Handlung zu thun, so ist das das moralische Gefühl. Das kann und wird auch keiner einsehen, daß der Verstand sollte eine bewegende Krafft zu urtheilen haben. Urtheilen kann der Verstand freylich, aber diesem VerstandesUrtheil eine Krafft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen (85).³⁴

Kant behauptet, wir benötigen beides: ein *objektives* Prinzip zur Beurteilung der Handlung und ein *subjektives* Prinzip zur Ausführung der Handlung (86–87). Das heißt aber auch, daß das Studium der Moral auch die Anthropologie benötigt, denn „diese beyden Wissenschaften hangen sehr zusammen und die Moral kann ohne die Antropologie nicht bestehen; denn man muß das Subject erst kennen, ob es auch im Stande ist das zu leisten, was man von ihm fordert das es thun soll. Man kann zwar die practische Philosophie wohl erwägen auch ohne die Antropologie oder ohne die Kenntniß des Subjects; allein dann ist sie nur speculativ und eine Idee, so muß doch wenigstens der Mensch hernach studirt werden“ (6).³⁵

Kant bestreitet hier also genau das, was in der *Grundlegung* zur leitenden Idee wird. Denn dort wird die Anthropologie ir-

³³ Siehe auch S. 64f., Fußnote 44.

³⁴ Vgl. S. 69, Fußnote 47.

³⁵ Man kann also das Projekt einer von allen empirischen Prinzipien gesäuberten Metaphysik der Sitten betreiben, aber dieses Projekt liefert noch nicht die Anwendung der Prinzipien. Kant wird auch später von der Anwendung der Prinzipien der reinen praktischen Vernunft reden und dabei die Anthropologie nennen, aber in seinen kritischen Werken leistet die reine Theorie mehr und ist unabhängig von der Anthropologie.

relevant, da es gerade das moralische Gesetz selbst sein soll, das den Willen zur Handlung bestimmen soll, denn das „Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme.“³⁶ Was er in diesen Vorlesungen vorträgt, wird von ihm später „eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist“ genannt und als unter der Würde der Moral zurückgewiesen.³⁷

Man könnte sagen, daß der Vorlesungs-Kant einen ähnlichen Unterschied einführt wie John Stuart Mill, der in seinem Werk über den *Utilitarismus* zwischen der Beurteilung der Regel einer Handlung und der Beurteilung der Motive des Handelnden unterscheidet. Ähnlich wie Mill sagt auch er, daß die Regel, die die Handlung charakterisiert, maßgeblich für die moralische Beurteilung ist, wohingegen die Motive von zweitrangiger Bedeutung sind und nur dann ins Spiel kommen, wenn ich den Charakter des Handelnden beurteilen will.

Der kategorische Imperativ hat im Vergleich mit der Position der Vorlesung zugleich den Status des *principium diiudicationis* und den Status des *principium executionis*. Man könnte also sagen, daß der kategorische Imperativ, so wie er in der *Grundlegung* eingeführt wird, die Funktion dieser beiden zunächst getrennten Prinzipien übernehmen soll. Vielleicht wäre es aber besser zu sagen, daß Kant sein objektives *principium diiudicationis* so umfunktioniert, daß es nicht nur die Rolle des subjektiven *principium executionis* mit übernimmt, sondern dieses auch noch läutert und zu einem Aspekt des objektiven rein rationalen Prinzips erhebt. Während er in den Vorlesungen behauptet, daß „keiner“ einsehen wird oder auch nur einsehen kann, „daß der Verstand sollte eine bewegende Krafft zu urtheilen haben“, versucht er in der *Grundlegung* gerade zu zeigen, „daß der Wille

³⁶ V, 71.

³⁷ IV, 411.

hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde“.³⁸

Aber schon in dieser Vorlesung hat das *principium diiudicationis* als das objektive Prinzip den höheren Rang. Es ist das Prinzip der Moralität und es beruht auf intellectualen Gründen (24), ist intern (27) und gilt absolut. Es vertritt daher den kategorischen Imperativ in gewisser Hinsicht. Es wäre meines Erachtens allerdings ein Fehler zu behaupten, daß Kant hier (oder vielleicht auch schon früher) den kategorischen Imperativ entdeckt hätte oder daß er in seinen wesentlichen Zügen schon entwickelt worden sei.³⁹ Die Unterschiede sind wichtiger als die Ähnlichkeiten – zumindest entwicklungsgeschichtlich. Auch wenn das *principium diiudicationis* das höchste Prinzip der Moral ist, kommt man in der Realität nicht ohne ein empirisches Prinzip, dem *principium executionis* aus.⁴⁰

Das *principium executionis* benötigt allerdings „ein drittes Wesen, das da nötigt dasjenige zu thun, was moralisch gut ist“ (76f.). Ohne Gott hätten wir keine Motivation das Richtige zu tun, obwohl wir durch das *principium diiudicationis* genau wüßten, was zu tun richtig wäre. „Wenn aber ein sittlicher Mensch

³⁸ IV, 419. Siehe auch XXVII, 97f. (Praktische Philosophie Powalski): „Der erste Teil der Moral enthält die criteria die diiudicatione deßen was practisch gut und böse ist. Die practische Philosophie hat also auch einen theoretischen theil, was blos der speculativen Vernunft opponirt wird. Der zweyte enthält die Regeln und Mittel der Execution. Mittel wodurch ein Wille der der nach Regeln abgehandelt wird möglich ist. dieser zweyte theil ist der schwerste, weil man den Menschen studiren muß.“

³⁹ Siehe z. B. Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen* (Meisenheim 1961) und Dieter Henrich, „Über Kants Entwicklungsgeschichte“, *Philosophische Rundschau* 13 (1966), S. 252–263. Siehe auch Henrich „Ethik der Autonomie“, S. 16f. Das Argument dieser Einleitung zeigt deutlich, daß es gravierende Unterschiede in der Konzeption der Ethik vor und nach 1785 gibt.

⁴⁰ Henrich, „Ethik der Autonomie“ benutzt den Unterschied zwischen *principium diiudicationis* und *principium executionis* um die Struktur der kritischen Ethik darzustellen. Ich bin mir nicht sicher, ob dies der Sachlage angemessen ist.

aus innerm Trieb, wegen der innern Bonitaet der Handlung, sich bestrebt das moralische Gesetz auszuüben und die göttlichen Gebothe gerne thut, der ehret Gott“ (79). Und so führt Sittlichkeit nicht nur zur Frömmigkeit, sondern auch zur Theologie. Ohne Gott gäbe es keine Motivation das Gute zu tun.

V.

Damit wären wir bei einem weiteren Problem, dem Problem der Existenz Gottes und deren Relevanz für die Moral. Es geht hierbei um die so genannte Postulatenlehre, wie sie sich in dem zweiten Teil der zweiten *Kritik*, im Abschnitt ‚Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut‘ findet, wonach die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes als Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Guts oder der Vereinigung von Glückseligkeit und Tugendhaftigkeit postuliert werden müssen. Kant argumentiert dort, daß das moralische Gesetz von uns verlangt, das höchste Gut zu fördern. Das höchste Gut verlange aber, daß Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit einander proportional sein sollen. Eine solche Proportionalität wiederum sei nur unter der Voraussetzung der Existenz einer höchsten moralischen Intelligenz möglich, die allwissend und gütig sein müsse, welche schließlich dem Begriff eines persönlichen Gottes gleichkommt, wie er im Christentum gelehrt wird. Nach Kant dürfen (und müssen) wir einen solchen Gott annehmen, weil es ein Bedürfnis der Vernunft dazu gibt. Ohne Gott könnten wir nicht einmal verstehen, wie es möglich sein sollte, Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit, zwei Begriffe, die eigentlich nach Kant nichts miteinander zu tun haben, miteinander zu verbinden. Wir sind aber auch berechtigt, einen Gott anzunehmen, weil wir schon in der theoretischen Philosophie notwendigerweise auf einen (dort noch) problematischen Begriff von Gott geführt werden. Läge „nicht ein problematischer, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen, nämlich der eines schlechterdings nothwendigen Wesens“,

dann „würden wir nicht ein Bedürfnis der Vernunft vorschützen können“. Kant äußert dazu folgende Ansicht:

Dieser Begriff will nun bestimmt sein, und das ist, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu kommt, der objective Grund eines Bedürfnisses der speculativen Vernunft, nämlich den Begriff eines nothwendigen Wesens, welches andern zum Urgrunde dienen soll, näher zu bestimmen und dieses letzte also wodurch kenntlich zu machen. Ohne solche vorausgehende nothwendige Probleme giebt es keine Bedürfnisse, wenigstens nicht der reinen Vernunft; die übrigen sind Bedürfnisse der Neigung. (V, 142)

Nun kann man natürlich fragen, warum eine Fiktion eines unendlichen Wesens, selbst wenn sie unvermeidlich ist, es uns erlaubt die Realität dieses Wesens anzunehmen. Ist es hier nicht plausibler, einfach den Wunsch als Vater des Gedankens anzusehen? Diese Frage wurde schon sehr früh gestellt und Kant geht in einer Fußnote zur *Kritik der praktischen Vernunft* auf sie ein: „Im deutschen Museum, Febr. 1787, findet sich eine Abhandlung von einem sehr feinen und hellen Kopfe, dem sel. Wizenmann, dessen früher Tod zu bedauern ist, darin er die Befugnis, aus einem Bedürfnisse auf die objective Realität des Gegenstandes desselben zu schließen, bestreitet und seinen Gegenstand durch das Beispiel eines Verliebten erläutert, der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche bloß sein Hirngespinnst ist, vernarrt hätte, schließen wollte, daß ein solches Object wirklich wo existire.“ Und er antwortet

Ich gebe ihm hierin vollkommen recht in allen Fällen, wo das Bedürfnis auf Neigung gegründet ist, die nicht einmal nothwendig für den, der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objects postuliren kann, viel weniger eine für jedermann gültige Forderung enthält und daher ein bloß subjectiver Grund der Wünsche ist. Hier aber ist es ein Vernunftbedürfnis, aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze, entspringend, welches jedes vernünftige Wesen nothwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur a priori berechtigt und die letztern von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch

unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objectiver Möglichkeit nothwendig ist. Die Voraussetzung ist so nothwendig als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist.⁴¹

Es gibt nur wenige Philosophen, die sich von dieser Antwort überzeugen konnten.⁴² Selbst wenn man zugäbe, daß diese Voraussetzung genauso nothwendig ist wie Kants Formel des moralischen Gesetzes, hieße dies nicht viel, denn insofern diese abhängig ist von der Definition von „Achtung“ und „Interesse“ sowie der „Erklärung“ von „Bekehrungsvermögen“ und „Lust“, ist auch die Begründung dieser Formel eher fragwürdig. Es gibt meines Erachtens letztlich keinen guten Grund dieser Voraussetzung der Existenz zuzustimmen, selbst wenn man Kants Ausführungen über das moralische Gesetz als solche akzeptiert. Ein objektives „Vernunftbedürfnis“ ist so fragwürdig wie ein „selbstgewirktes Gefühl“ der Achtung, das von allen anderen Gefühlen, „die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden“ ist. Ja, man kann auf der Basis der Definition von „Vernunftinteresse“ genau wie auf der Basis der Definition von „Achtung“ die Frage stellen, ob seine Ethik „*a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft“ gründet oder nicht zumindest in Teilen auf einer fragwürdigen Vereinnahmung von nicht-kognitiven Inhalten als rationalen Voraussetzungen beruht.⁴³

⁴¹ V, 143 f.

⁴² Es sind natürlich nicht nur solche Fragen gestellt worden, sondern es ist auch der Einwand formuliert worden, daß die Annahme eines Gottes, der garantiert, daß (auch die eigene) Glückseligkeit sich in der richtigen Proportion zur Tugendhaftigkeit verhalten wird, eine eudaimonistische Dimension in die kantische Ethik einführt, die Kant im ersten Teil seine *Kritik* und in der *Grundlegung* so vehement kritisiert. Kant selbst versichert, daß dies nicht Fall ist. Viele Leser Kants werden aber durch solche Versicherungen nicht nur nicht überzeugt, sondern in der Frage bestärkt, ob die Ausführungen zur Postulatenlehre nicht das Projekt einer *Kritik der praktischen Vernunft* in Frage stellen.

⁴³ Achtung spielt auch in der Postulatenlehre eine Rolle von nicht zu überschätzender Wichtigkeit.

Außerdem wäre die folgende Fußnote aus den *Prolegomena* hier durchaus angebracht, in der Kant Platner zustimmt, „wenn die Vernunft ein Kriterium

In der Vorlesung ist die Verbindung der moralischen Gesetze mit göttlichen Geboten sehr viel direkter und „natürlicher“: „Der Geist der moralischen Gesetze liegt in der Gesinnung und die moralischen Gesetze können zugleich als Göttliche Gebote angesehen werden, weil sie seinem Willen gemäß sind“ (98). Die Moralität ist dem Willen Gottes gemäß, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Sie scheint eher untauglich, die Existenz Gottes zu begründen oder als Grundlage für dessen Postulierung zu dienen. Und das scheint mir sinnvoll zu sein.

VI.

Die hier veröffentlichte Vorlesungsnachschrift kann nicht nur zeigen, wie die Probleme der moralischen Motivation durch Achtung, des kategorischen Imperativs und der Postulatenlehre historisch erklärt werden können; sie kann vielmehr auch dem Aufweis dienen, daß Kant diese Probleme erst später einführte und daß man sich eine kantische Ethik vorstellen kann, die diesen Problemen nicht entkommen muß – weil es sie gar nicht gibt. Dies wäre eine kantische Ethik, die an der Unterscheidung zwischen einem *principium diiudicationis* und somit an einer schwächeren Version des kategorischen Imperativs festhielte, die aber auch ein *principium executionis* anerkennt, das unserer menschlichen Natur Rechnung trägt. Wie Kant in der *Kritik der*

ist, so kann kein Begriff möglich sein, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. – In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen.‘ – Es klingt also nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich, zu sagen, in der Natur sei uns vieles unbegreiflich (z.B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinaus gehen, so werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlassen alsdann ganz die Gegenstände, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns bloß mit Ideen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande zu seinem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Product ist.“ (IV, 349)

reinen Vernunft sagt, brauchen wir für die Erkenntnis sowohl Sinnlichkeit als auch Verstand, da Begriffe ohne Anschauungen leer und Anschauungen ohne Begriffe blind sind. Man könnte auch sagen, daß ein kategorischer Imperativ, der von allem Empirischen sorgfältig gesäubert ist, aber dennoch ein *principium executionis* sein soll, so leer ist, wie ein *principium executionis* ohne ein objektives Beurteilungskriterium blind ist. Ich bin versucht, den Kant dieser Vorlesung dem reifen Kant vorzuziehen. Doch auch wenn man dieser Versuchung widersteht, lohnt es sich zu überlegen, warum Kant zwischen 1775 und 1785 diese Position aufgab und eine radikalere Version entwickelte.⁴⁴

⁴⁴ 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.

Collegium
Philosophiae practicum universalis
una cum Ethica

Viro Excellentissimo Professore Ordinario
Domino Kant

privatim pertractatum
studio vero persequutum

ab

J. Werdau.

Regiomonti
per Semestrem
Aestivum 1777.

Joanne Friderico
Kachler
Jur. vrbz. et Phil. Cultore.

[1]

Collegium
Philosophiae ¹*practicae* universalis
una cum Ethica

5

a

Viro Excellentissimo Professore Ordinario

Domino Kant

privatim pertractatum

studio vero persecutum

10

ab ²

Regiomonti

Joanne Friderico

per Semestre

Kaehler

Aestivum 1777.

Iur. utrq. et Phil. Cultore.

[2] ³

¹ *practicae* Hg.] practicum Kae]

² | Von zweiter Hand: „J Berdau“.

³ | Die Seite ist leer.

Prooemium.

Alle Philosophie ist entweder theoretisch oder practisch; die theoretische ist die Regel der Erkenntniß, die practische ist die
 5 Regel des Verhaltens in Ansehung der freyen Willkür. Der Unterschied der theoretischen von der practischen Philosophie ist das Object; die theoretische hat zum Object die Theorie und die practische die Praxin. 1Sonst theilt man die Philosophie ein
 in die speculative und practische. Man nennt überhaupt Er-
 10 kenntnisse theoretisch und practisch, die Objecte mögen seyn wie sie wollen; theoretisch sind sie, wenn sie der Grund sind von den Begriffen der Objecte, practisch aber, wenn sie der Grund von der Ausführung der Erkenntniß der Objecte seyn;
 so ist zE. eine theoretische und practische Geometrie, eine
 15 theoretische und practische Mechanic, theoretische und practische Medicin, theoretische und practische Jurisprudenz, das Object ist immer dasselbe. Also wenn ohnangesehn des Objects doch die Erkenntnisse theoretisch und practisch seyn, so be-
 trifft es nur die Form der Erkenntniß, und [4] zwar die theo-
 20 retische zur Beurtheilung des Objects, die practische zur Hervorbringung des Objects. Hier ist aber der Unterschied des

1 [XXVII: 243,07] Diese Einteilung der Philosophie gehört zum akademischen Alltag an einer deutschen protestantischen Universität nach den Melanchthon'schen Reformen im ersten Drittel des 16ten Jahrhunderts; vgl. Arnoldt 1746 und Goldbeck 1782. – Kant ist ab dem Sommer 1770 Inhaber der theoretischen Professur (Logik und Metaphysik). Zur Zeit der Vorlesung ist Carl Andreas Christiani (1707–1780) sein Spezialkollege, d.h. Professor für praktische Philosophie (Ethik und Naturrecht), bei dem er vielleicht selbst als Student Vorlesungen gehört hat. Auf Christiani folgt ein Schüler von Kant: Christian Jacob Kraus (1753–1807). – In der Sache selbst vgl. R: 6612 (XIX: 110) bzw. die späte R: 7203 (XIX: 282f.).

theoretischen und practischen in Ansehung des Objects; die practische Philosophie ist nicht der Form nach, sondern dem Object nach practisch und dieses Object sind die freye Handlungen und das freye Verhalten. Das theoretische ist das Erkennen und das practische ist das Verhalten. Wenn ich vom Gegenstande abstrahire, so ist die Philosophie des Verhaltens diejenige, die uns Regel giebt vom guten Gebrauch der Freyheit, und dieses ist das Object der practischen Philosophie ohne Ansehen der Gegenstände. So wie die Logic vom Gebrauch des Verstandes redet ohne Ansehn der Gegenstände, also handelt die practische Philosophie vom Gebrauch der freyen Willkür, nicht in Ansehung der Gegenstände, sondern unabhängig von allen Gegenständen. Die Logic giebt uns Regeln in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes und die practische Philosophie in Ansehung des Gebrauchs des Willens, welches die zwo Kräfte sind, woraus alles in unserm Gemüth entsteht. Wenn wir nun die Obere Kräfte vom Erkenntniß [5] und Begehrungsvermögen nehmen, so ist das erste das OberErkenntnißVermögen oder der Verstand und das zweyte das Oberbegehrungsvermögen oder die freye Willkür; Nun haben wir zwo Instructiones für beyde Kräfte, nemlich die Logic für den Verstand und die practische Philosophie für den Willen. Die Untere Kräfte können nicht instruiert werden, weil sie blind seyn. Wir erwägen also hier ein Wesen, was freye Willkür hat, welches nicht allein ein Mensch, sondern auch ein jedes vernünftiges Wesen seyn kann. Und hier erkennen wir die Regel des Gebrauchs der Freyheit und das ist die practische Philosophie generaliter. Sie hat also objective Regel des freyen Verhaltens. Eine jede objective Regel sagt was geschehen soll, wenn es auch niemals geschicht, die subjective Regel aber sagt, was da würrklich geschicht. Denn auch bey den Lasterhafften sind Regel, nach denen sie handeln. Die Antropologie beschäfftigt sich mit den subjectiven practi-

2 [XXVII: 244,11] Das Wort ‚Anthropologie‘ wird im Text des Ethik-Kollegs insgesamt sieben Mal benutzt (p. 5–8, p. 444f.). In den chronologisch benachbarten Nachschriften der Anthropologie-Vorlesung finden sich ent-

schen Regeln, sie betrachtet das würlkliche Verhalten des Menschen, allein die moralische Philosophie sucht sein gutes Verhalten unter Regel zu [6] bringen, nemlich was geschehen soll; etwas soll seyn heißt eine mögliche Handlung kann gut seyn; sie enthält Regel des guten Gebrauchs des Willens, so wie die Logic Regel enthält des richtigen Gebrauchs des Verstandes. Die Wissenschaft der Regel, wie der Mensch sich verhalten soll, ist die practische Philosophie; und die Wissenschaft der Regel des würlklichen Verhaltens ist die Anthropologie. Diese beyden Wissenschaften hangen sehr zusammen und die Moral kann ohne die Anthropologie nicht bestehen; denn man muß das Subject erst kennen, ob es auch im Stande ist das zu leisten, was man von ihm fordert das es thun soll. Man kann zwar die practische Philosophie wohl erwägen auch ohne die Anthropologie oder ohne die Kenntniß des Subjects; allein dann ist sie nur speculativ und eine Idee, so muß doch wenigstens der Mensch hernach studirt werden. Es wird immer gepredigt, was geschehen soll, und Keiner denkt daran, ob es geschehen kann; deswegen werden auch die Ermahnungen, welches tautologische Wiederhohlungen der Regel die schon Ieder weiß sind, einem sehr langweilig vorkommen, in denen nichts mehr gesagt wird, als was man schon weiß, und die CanzelReden von solchen Ermahnungen sind leer, wenn der [7] Redner nicht zugleich auf

sprechende Äusserungen zum Verhältnis beider Disziplinen resp. Vorlesungen. Friedländer (Ms germ quart. 400, p. 12 / XXV: 472): „Die Moral muß mit der Kenntnis der Menschheit verbunden werden. Die Enthaltung von vielen Lastern ist nicht die Folge von der Moral und Religion, sondern von der Verfeinerung. Man unterläßt Laster nicht deswegen, weil sie wieder die Moral sind, sondern weil sie grob sind. Damit aber die Moral und die Religion ihren Entzweck erhalten, so muß die Kenntnis der Menschen damit verbunden werden.“ Auch in den Notaten zu den *Initia* finden sich zwei entsprechende Vermerke (R: 6706 / XIX: 137,05f.): „Die subiectiv practische philosophie ist anthropologie und mit der moral verschwistert.“ / (R: 7203 / XIX: 283,02f.): „Die objective Bedingungen des Verhaltens lehrt die moral, die subiectiven Anthropologie.“ Nur der erste Vermerk stammt aus den 1770er Jahren.

die Menschheit sieht; 3hierin ist der Spalding allen vorzuziehen. Dahero muß man den Menschen kennen, ob er auch das thun kann, was man von ihm fordert. Die Betrachtung der Regel ist unnütz, wenn man nicht die Menschen bereitwillig machen kann, solcher Regel zu befolgen; deswegen hangen diese beyde Wissenschaftten zusammen. Es ist eben so, als wenn die theoretische Physic mit den Experimenten verbunden wird, denn man macht auch mit dem Menschen Experimente zE man probiert einen Bedienten ob er treu ist. Es sollte also bey einem Examen des Predigers eben so auf seinen Character und Hertz gesehen werden, als auf seine dogmatische Kenntniß.

Die practische Philosophie ist demnach nicht der Form, sondern dem Object nach practisch. Es ist eine Ausübungslehre. So wie die Logic eine VernunftWissenschaft ist, nicht der Form nach, sondern weil das Object die Vernunft ist, so soll auch das Object der practischen Philosophie die Praxis seyn. Sie ist also eine Wissenschaft über die objective Gesetze der freyen Willkür, eine Philosophie der objectiven Nothwendigkeit der freyen Handlungen oder des Sollens das heißt aller möglich guten [8] Handlungen; so wie die Antropologie eine Wissenschaft ist über die subjective Gesetze der freyen Willkür. Die practische Philosophie hat nicht eine besondere Art von Gegenständen der Praxis, ⁴*sondern handelt* ohnangesehen aller Gegenstände der

⁴ *sondern handelt* Hg.] sondern Kae]

3 [XXVII: 244,32] Vgl. den ganz ähnlichen Hinweis auf Spalding im Anthropologie-Kolleg des ersten Winters, Nachschrift Philippi, p. 2 (XXV: Col-Nr. 006). Die Aussage der Vorlesung ist zu wenig konkret, um sie auf eine bestimmte Aussage beziehen zu können. Menzer (1924, S. 332) verweist auf die Schrift *Über die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung* (1772 u. ö.); Lehmann (XXVII: 1108) nennt daneben die *Gedanken über den Wert der Gefühle im Christenthum* (1761 u. ö.) und die 1765–1784 erscheinenden *Predigten*. – Zum intellektuellen Werdegang von Spalding und der Rezeption seiner Schriften vgl. Schwaiger 1999a. Zur Funktion von Spalding als Vermittler der Schriften und Konzeptionen von Shaftesbury und Hutcheson vgl. Schollmeier 1967.

Praxis überhaupt von freyen Handlungen, so wie die Logic. Die practische Regeln die da sagen, was geschehen soll, sind dreyerley: Regel der Geschiklichkeit, Regel der Klugheit und Regel der Sittlichkeit. Eine jede objective practische Regel wird durch
 5 den Imperativum ausgedruckt, die subjective practische Regel aber nicht zE die Alten pflegen zu ⁵*geizen*, das ist zwar, aber es sollte doch nicht seyn. Als zE. Man sollte im Alter nicht mehr so sparen als in der Iugend, weil man im Alter nicht mehr so viel braucht, indem man nicht so lange zu leben hat als in der
 10 Iugend. Es giebt also dreyerley imperativos, einen Imperativum der Geschiklichkeit, der Klugheit, der Sittlichkeit. Denn ein jeder Imperativus drückt ein Sollen, also eine objective Nothwendigkeit aus, und zwar eine Nothwendigkeit der freyen und guten Willkür, denn das gehört zum Imperativum und necessitirt
 15 objectiv. Alle Imperativi enthalten eine objective [9] Nöthigung und zwar unter der Bedingung einer guten freyen Willkür. Die Imperativi der Geschiklichkeit sind problematisch; die Imperativi der Klugheit sind pragmatisch, die Imperativi der Sittlichkeit sind moralisch. Die problematische Imperativi sagen
 20 daß bey einer Regel eine Nothwendigkeit des Willens zu einem beliebigen Zwek angezeigt wird. Die Mittel werden assertorisch enuncirt, die Zwekke sind aber problematisch zE die practische Geometrie ertheilt solche Imperativos zE Wenn ein Triangel soll gemacht werden, oder ein Quadrat oder ein Sechsek, so
 25 muß man nach folgenden Regeln verfahren; es ist also ein beliebiger Zwek durch angezeigte Mittel. Also alle practische Wissenschaften generaliter als Geometrie, Mechanic p enthalten Imperativos der Geschiklichkeit. Sie sind von grossem Nutzen und müssen allen übrigen Imperativis vorgehen; denn man
 30 muß im Stande seyn beliebige Zwekke auszuführen, und Mittel haben, solche Zwekke zu erlangen, ehe man aufgegebene Zwekke ausführen kann. Die Imperativi der Geschiklichkeit imperiren nur hypothetisch, denn die Nothwendigkeit des Ge-

⁵ *geizen*, Hg.] zeigen, Kae] | Am Rand ein Zeichen, das anscheinend auf das fehlerhafte „zeigen“ Bezug nimmt. Mit Mrongovius XXVII: 1399,03.

brauchs der Mittel ist allemal [10] bedingt, nemlich unter der Bedingung des Zwecks.

Die practische Philosophie enthält nicht Regel der Geschicklichkeit, sondern Regel der Klugheit und Sittlichkeit. Sie ⁶*ist also* eine pragmatische und moralische Philosophie, pragmatisch in Ansehung der Regel der Klugheit und moralisch in Ansehung der Regel der Sittlichkeit. 5

Die Klugheit ist die Fertigkeit im Gebrauch der Mittel zum allgemeinen Zweck der Menschen, das ist zur Glückseligkeit, also ist hier schon der Zweck bestimmt, welches bey der Geschicklichkeit nicht ist. Zur Regel der Klugheit wird zweyerley erfordert, den Zweck selber zu bestimmen und dann den Gebrauch der Mittel zu diesem Zweck. Es gehört also dazu eine Regel der Beurtheilung dessen was zur Glückseligkeit gehört und die Regel des Gebrauchs der Mittel zu dieser Glückseligkeit. Die Klugheit ist also eine Fertigkeit den Zweck und auch die Mittel zu dem Zweck zu bestimmen. Die Bestimmung der Glückseligkeit ist das erste bey der Klugheit, ⁴denn viele streiten noch, ob die Glückseligkeit im Enthalten oder Erwerben besteht, der scheint glücklicher zu seyn, der keine Mittel hat, aber auch nichts braucht von dem, was durch diese Mittel kann erlangt werden, als derjenige, der viel Mittel hat aber auch viel braucht. Also ist die Bestimmung des Zwecks der Glückseligkeit [11] und worin sie besteht das erste und die Mittel das zweyte der Klugheit. Die Imperativi der Klugheit gebieten nicht unter einer problematischen Bedingung, sondern unter einer assertorischen allgemeinen nothwendigen Bedingung, die bey allen Menschen ist. Ich sage nicht, wofern du willst glücklich seyn, so mußt du das und jenes thun, sondern weil jeder glücklich seyn will, welches doch von jedem praesupponiret wird, so muß er das beobachten, es ist also eine subjective nothwendige Bedingung, ich sage nicht 20 25 30

⁶ *ist also* Hg.] also Kae]

⁴ [XXVII: 246,20] Vgl. weiter unten p. 14 ff. die Gegenüberstellung des Cynikers Diogenes einerseits und Epikur andererseits.

du sollst glücklich seyn, denn wäre es eine objective nothwendige Bedingung, sondern ich sage, weil du glücklich seyn willst, must du dieses und jenes thun.

Wir können uns aber noch einen imperativum denken, wo
 5 der Zweck ausgemacht ist mit einer Bedingung, die nicht subjectiv, sondern objectiv imperirt, und das sind die sittlichen Imperativi zE du sollst nicht lügen, ist kein problematischer Imperativus; denn sonst müste es heissen: Wenn ⁷es dir einen Schaden bringt, dann sollst du nicht lügen, sondern es imperirt categorisch und schlechthin, du sollst nicht lügen. Es ist also dieser
 10 Imperativus entweder ohne alle Bedingung oder unter einer objectiven nothwendigen Bedingung. Der Zweck ist bey dem [12] moralischen Imperativo eigentlich unbestimmt, die Handlung ist auch nicht nach dem Zweck bestimmt, sondern geht auf die
 15 freye Willkür, der Zweck mag seyn welcher er wolle. Der moralische Imperativus imperiret also absolut ohne auf die Zwecke zu sehen. Unser freyes Thun und Lassen hat eine innere Bonitaet, der Zweck mag seyn welcher er will. Die moralische Bonitaet giebt also dem Menschen einen unmittelbaren innern absoluten
 20 Werth der Sittlichkeit zE. derjenige der Wort hält, hat immer einen unmittelbaren innern Werth der freyen Willkür, der Zweck mag seyn, welcher er will. Die pragmatische Bonitaet giebt aber dem Menschen keinen innern Werth.

Die moralische Systemata der Alten.

25 Zum Grunde saller moralischen Systemen der Alten lag die Frage vom Summo Bono, worin dasselbige bestehe; in der Be-

⁷ es Kae] | Nämlich das Lügen. Vgl. Anm. zu p. 27.

⁵ [XXVII: 247,15] So weit anhand der studentischen Kolleghefte nachvollziehbar, hat Kant auch seine anderen im engern Wortsinn ‚philosophischen‘ Vorlesungen (Logik, Metaphysik) stets mit einem kurzen Abschnitt über die Historie der Disziplin eingeleitet; vgl. XXIV: 385 ff.; 509, 613, 700 f., 796 ff.,

antwortung dieser Frage unterschieden sich die Systemate der Alten. Dieses Summum Bonum nenne ich ein Ideal, das ist ein

bzw. XXVIII: 156 f. (Herder); 175–177 (Pölitz: L 1). – Zur neuzeitlichen Suche nach dem höchsten Gut als Movens der praktischen Philosophie vgl. den instruktiven Artikel ‚Gut, höchstes‘ [summum bonum] von Robert Spaemann, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3 (1974); für den Kantischen Kontext siehe die Darlegungen von Klaus Düsing 1971 und Maximilian Forschner 1989. – In der 1770 erschienenen deutschen Fassung von Adam Smith’s *Theorie der moralischen Empfindungen* handelt der 6te und letzte Teil ‚Von den Systemen der Moralphilosophie‘. Er besteht aus vier Abschnitten: „[1] Von den Fragen, die in einer Theorie der Moralischen Empfindungen müssen untersucht werden (S. 439 ff.), [2] Von den verschiedenen Erklärungen, die über die Natur der Tugenden gegeben sind (S. 442 ff.), [3] Von den verschiedenen Systemen, durch welche man das Principium der Billigung erklären wollen (S. 516 ff.), [4] Von der Art, wie verschiedene Schriftsteller von den practischen Regeln der Sittlichkeit gehandelt haben (S. 546–576).“ – Die Anlage der beiden mittleren Abschnitte ähnelt sehr dem Vorgehen in der Vorlesung. Vgl. auch die spätere Ethik-Nachschrift von Powalski (1777/78?), die ebenfalls einen ausführlichen Abschnitt über die „Historie der Moral“ (XXVII: 100–110) enthält. Der Anfang der Ethik-Nachschrift von Herder (1764?) ist für einen Vergleich leider zu lückenhaft überliefert; jedoch scheint Kant schon zu der Zeit ähnlich verfahren zu sein; vgl. XXVII: 003–005 und seine Notate in den Baumgarten’schen *Initia* zu Beginn; vgl. z. B. die R: 6584, 6601, 6607.

- 6 [XXVII: 247,18] Ein definierendes Autor-Ich tritt im Text der Vorlesung nur hier in Erscheinung; auch sonst ist ein redendes Ich die Ausnahme (p. 11 und p. 137); häufiger ist der rhetorische ‚Plural der Bescheidenheit‘ „wir merken“ oder „bemerken“; vgl. etwa p. 52, 105, 114, 125, 269, 281, 295, 334, 335, 349, 363, 368, 400, 426. Es liegt nahe, in der besonderen Emphase des ‚nenne ich‘ einen verschliffenen Hinweis auf die Kantische *Dissertatio pro loco* vom Sommer 1770 zu sehen. Im § 9 heißt es: „Maximum perfectionis vocatur nunc temporis ideale, Platoni idea (quemadmodum ipsius idea reipublicae), et omnium, sub generali perfectionis notione contentorum, est principium, quatenus minores gradus nonnisi limitando maximum determinari posse censetur“. (II: 396,11–15) [„Das Größte an Vollkommenheit heißt heutzutage Ideal, bei Plato Idee (wie etwa die Idee des Staates), und ist der Grund von allem, was unter dem allgemeinen Begriff irgendeiner Vollkommenheit enthalten ist, sofern die minderen Grade nach allgemeinem Dafürhalten nur durch Einschränkung des Größten bestimmt werden können.“ Übersetzung der Weischedel-Ausgabe, Bd. 6] – Zum Autor-Ich vgl. auch die entsprechende Beobachtung für die Nachschriften des Anthropol-

Maximum der Sache was man sich denken kann, wornach man alles bestimmt und abmißt. Man muß sich in allen Stücken zuerst ein Muster concipiren, wornach alles kann beurtheilt werden. Das summum bonum ist kaum möglich, [13] sondern ist
 5 nur ein Ideal, das ist eine MusterIdee, ein Urbild aller unsrer Begriffen vom Guten.

Worin besteht das höchste Guth? 7Die vollkommenste Welt ist das höchste erschaffene Guth. Zu der vollkommensten Welt gehört aber die 8Glükseligkeit der vernünftigen Geschöpfe und
 10 die Würdigkeit dieser Geschöpfe solcher Glükseligkeit.

logie-Kollegs in der Einleitung zu Bd. XXV (S. lxxxiv f.) der Akademie-Ausgabe bzw. den Text der Vorlesung selber: „Der Auctor räumt den Leser auch eine Stimme zum Urteil ein, wenn er im Plurali redet, daher das Wort wir bescheiden ist.“ (Philippi p. 3R). – Von einem ‚praktischen Ideal‘ wird auch im ersten Anthropologie-Kolleg gehandelt, vgl. Collins p. 81, 87f.; Parow p. 40f. – Es würde die Grenzen einer Edition bei weitem übersteigen, wenn en passant den literarischen Quellen oder Anlässen nachgespürt werden wollte, die den zweifellos um 1770 bei Kant anzunehmenden Platonismus motiviert haben; vgl. dazu Schwaiger 1999, S. 81ff. und Santozki 2002, S. 35ff.

7 [XXVII: 247,24] Die „vollkommenste Welt“ ist das Stichwort der sogenannten Optimismusdebatte in der Mitte des 18ten Jahrhunderts, in die Kant sich auch direkt eingeschaltet hat; vgl. II: 027ff; insbesondere (II: 033,10ff.): „Mich deucht, man könne anjetzt mit einer Gewißheit, welcher die Gegner wenigstens nichts Größeres entgegen zu setzen haben, einsehen: es sei unter allem Endlichen, was möglich war, eine Welt von der größten Vortrefflichkeit das höchste endliche Gut, allein würdig von dem obersten unter allen Wesen gewählt zu werden, um mit dem Unendlichen zusammengenommen die größte Summe, die sein kann, auszumachen.“ Vgl. auch die Lose Blatt Reflexionen, Nr. 3703, 3704 (XVII: 229ff.)

8 [XXVII: 247,25] Der Dualismus von Würdigkeit und Glükseligkeit bleibt für die praktische Seite der Philosophie bei Kant bestimmend. Dieser Dualismus strukturiert den überwiegenden, nämlich den praktischen Teil der in der *Critik der reinen Vernunft* formulierten drei Fragen, in denen sich das Interesse der Vernunft vereinigt: „Was soll ich thun? Was darf ich hoffen?“ (III: 522; = A 805 / B 833). – Vgl. auch die R: 4461 (XVII: 560f.) und die Petersburger Handschrift der Anthropologie-Vorlesung p. 321 (siehe ‚Menschenkunde‘ XXV: 1198ff.)

Die Alten sahen wohl ein, daß bloß die Glückseligkeit nicht das einzige höchste Guth seyn könnte; 9 denn wenn allen Menschen diese Glückseligkeit treffen möchte ohne Unterschied des Gerechten und Ungerechten, so wäre zwar die Glückseligkeit da, aber keine Würdigkeit derselben, also kein höchstes Guth. Wir 5 müssen also bey den Menschen anzutreffen suchen, die Glückseligkeit und die Würdigkeit derselben, und wenn dieses zusammen genommen wird, so ist es das höchste Guth. 10 Der Mensch kann nur in so fern hoffen glücklich zu seyn, in so fern er sich derselben würdig macht, denn das ist die Bedingung der 10 Glückseligkeit, die die Vernunft selbst vorlegt.

Ferner sahen sie ein, daß die Glückseligkeit beruhe auf der Bonitæet des freyen Willens, auf den Gesinnungen alles dessen sich zu bedienen, was ihm die [14] Natur reichlich schenkt. Wer reich ist und alle Schätze hat, von dem fragt es sich, was hat er 15 vor Gesinnung, von ⁸*diesen* für einen Gebrauch zu machen?

⁸ *diesen* Hg.] diesem Kae]

9 [XXVII: 247,28] Nicht ermittelt ist ein philosophiehistorischer Bezug der Anspielung. – Eine ähnliche Konzeption ist auch der Biblisch-Christlichen Tradition eigen. Ezechiel 21,8: „und will in dir ausrotten Gerechte und Ungerechte“; Matthäus 5,45: „Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“.

10 [XXVII: 247,32] Die von Kant in seinen späteren Schriften häufiger benutzte, fast formelhafte Redeweise von der ‚Würdigkeit glücklich zu sein‘ ist – anscheinend – seine eigene Prägung: „Die erste Sorge des Menschen sey: nicht wie er glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werde.“ (XII: 416,04f.; Stammbuchvers für den späteren Wolfenbütteler Bibliothekar Langer vom 19. Oktober 1772; ohne Angabe einer literarischen Quelle in Bd. XIII). Für die Kantischen Schriften vgl. etwa III: 523,30 *Critik der reinen Vernunft* (A 806 / B 834); bzw. IV: 450; V: 110; 130; VII: 326,13; VIII: 278. Für die Ethik-Vorlesung vgl. weiter unten p. 100, 142, 145, 153; oder in der Powalski Nachschrift von 1777/78 (XXVII: 101,30; 104,11). Auch in der Anthropologie-Vorlesung wird die Formel von Beginn an verwendet; vgl. Parow (1772/73, p. 40); bzw. ‚Menschenkunde‘ (1781/82, S. 349); ähnlich in der Metaphysik-Vorlesung (XXVIII: 337; 350) der späten 1770er Jahre. Für den möglichen britischen (Shaftesbury, Hutcheson) Hintergrund vgl. Schollmeier 1967, S. 162.

Also ist die Beschaffenheit und Vollkommenheit der freyen Willkür, welche den Grund enthält von der Würdigkeit der Glückseligkeit, die moralische Vollkommenheit. Das physische Guth oder das Wohlbefinden, wozu Gesundheit, Wohlhaben p gehört, macht nicht das höchste Guth aus, sondern das mora-
 5 lische Guth, das Wohlverhalten, die Würdigkeit der Glückseligkeit muß dazu kommen und dieses macht das höchste Guth aus. Man stelle sich vor: Wenn die Welt von solchen vernünftigen Geschöpfen ⁹voll wäre, die sich alle wohl verhielten, also der
 10 Glückseligkeit würdig wären, und sie wären in den dürftigsten Umständen von Kummer und Noth umgeben, dann hätten sie keine Glückseligkeit, folglich wäre da kein höchstes Guth, und umgekehrt, wenn alle Geschöpfen von Glückseligkeit umgeben wären und wäre kein Wohlverhalten, keine Würdigkeit, so wäre
 15 alsdenn auch kein höchstes Guth.

11 Das Ideal des höchsten Guths war bey den Alten 3fach:

1. Das Cynische Ideal, das ist der Sekte des Diogenes,
- 2, Das Epicurische Ideal,
- 3, Das stoische Ideal, das ist der Sekte ¹⁰des Zeno. [15]

20 Diese Sekten sind nach Begriffen abgetheilt.

Das Cynische Ideal ist das Ideal der Unschuld oder vielmehr der Einfalt. Diogenes sagte, das höchste Guth bestehe in der

⁹ voll wäre, Hg.] wäre, Kae] | Mit Mrongovius XXVII: 1401,13.

¹⁰ des Hg.] der Kae]

11 [XXVII: 248,13] Das tatsächlich viergliedrige Schema der antiken ‚Ideale‘ geht in der Vorlesung aus von dem grundlegenden Gegensatz von ‚Natur (Diogenes) und Kunst‘; differenziert die ‚Kunst‘ in zwei wiederum gegensätzliche Typen (Epikur – Zeno) und kulminiert in einem denkbaren vierten ‚übernatürlichen‘, dem mystischen (Plato). Ob Kant sich in diesem Vorgehen auf ihm vorliegende Muster bezogen hat, ist nicht geklärt. Einige Reflexionen im Handexemplar der Baumgarten’schen *Initia* von 1760 zeigen, daß Kant zu unterschiedlichen Zeiten verschiedene Schematisierungen gleichsam ausprobiert hat; vgl. R: 6583, 6584, 6601, 6607, 6611, 6624, 6827, 6829, 6879, 6882, 6894.

Einfalt, in der Genügsamkeit des Genusses der Glückseligkeit. Das Epicurische Ideal war das Ideal der Klugheit. Epicur sagte, das höchste Guth bestehe allein in der Glückseligkeit, und das Wohlverhalten wäre nur ein Mittel zur Glückseligkeit.

Das stoische Ideal war das Ideal der Weisheit, es ist umge- 5
kehrt von dem Vorigen. Zeno sagte, das höchste Guth bestehe
nur allein in der Sittlichkeit, in der Würdigkeit, also im Wohl-
verhalten, und diese Glückseligkeit wäre eine Folge der Sittlich-
keit. Derjenige wäre schon glücklich, der sich wohl verhielte. Die
Cynische Sekte sagte, das höchste Guth wäre eine Sache der 10
Natur und nicht der Kunst. Beym Diogenes waren die Mittel
der Glückseligkeit negativ. Er sagte, der Mensch ist von Natur
mit Wenigem zufrieden, weil der Mensch von Natur keine Be-
dürfnisse hat, so empfindet er auch nicht den Mangel der Mit-
tel und genüßt unter diesem Mangel seine Glückseligkeit. Dio- 15
genes hat vieles vor sich, denn der Vorrath von Mittel und
Gaben der Natur vermehrt unsre Bedürfnisse; denn je mehr
Mittel wir haben, je mehr Bedürfnisse ereignen sich und die
[16] Neigung des Menschen wächst immer nach grösserer Be-
friedigung, das Gemüth ist also immer unruhig. 12Rousseau, der 20
feine Diogenes, behauptet es auch, daß unser Wille von Natur
gut wäre, nur wir werden immer corumpirt, die Natur hätte uns
mit allem versehen, nur wir machen uns mehr Bedürfnisse; er

12 [XXVII: 248,38] Rousseau, *Emile*, 1ter Satz: „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen“ (Schmidts 1975, S. 9). – *Diskurs über die Ungleichheit* Erster Teil: „Ebenso steht es mit dem Menschen selbst: Indem er soziabel und Sklave wird, wird er schwach, ängstlich und kriecherisch; [...]. Fügen wir hinzu, daß der Unterschied zwischen dem wilden und dem domestizierten Zustand beim Menschen noch größer sein muß als beim Tier; denn da das Tier und der Mensch von Natur gleich behandelt worden sind, sind alle Annehmlichkeiten, die der Mensch sich mehr verschafft als den Tieren, die er zähmt, ebenso viele besondere Ursachen, die ihn spürbarer degenerieren lassen.“ (Meier 1990, S. 93). – Die Vorlesung kommt unten p. 170 darauf zurück. – Zu Rousseau als ‚Diogenes redivivus‘ siehe die Hinweise bei Müller (1997, S. 229f., 239).