

# Gemeine sittliche und philosophische Vernunftkenntnis Zum ersten Übergang in Kants *Grundlegung*

von Dieter Schönecker, Bonn

Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ist das erste Werk Kants, in dem von „Übergängen“ die Rede ist. Kant hat nicht gesagt, was man darunter zu verstehen hat und welche systematische Funktion diese Übergänge im Aufbau der GMS spielen. Unumstritten ist, daß Kant auf systematische und methodische Überlegungen stets großen Wert gelegt hat. Auch in der Vorrede zur GMS macht er Anmerkungen zur „Methode in dieser Schrift“ (392,17)<sup>1</sup>, also der GMS, und zum „Weg“ (392,22), den er insgesamt in seiner Metaphysik der Sitten eingeschlagen habe. Während die GMS als *Ganzes* analytisch verfährt, wird die für „dereinst“ (391,16) angekündigte Metaphysik der Sitten synthetisch aufgebaut. Zwar heißt es, die Einteilung der GMS sei „daher so ausgefallen“ (392,22, k. v. Vf.), wie sie es tatsächlich ist, nämlich in die bekannten drei Abschnitte; warum aber in diesen Abschnitten dann jeweils ein *Übergang* stattfindet, wird dabei nicht unmittelbar klar und, wie gesagt, von Kant auch nicht weiter expliziert.

In der Literatur zur GMS findet man zu diesem Problem wenig<sup>2</sup>. Ganz abgesehen davon, daß fast alle Interpreten dem Mißverständnis unterliegen, auch den dritten Abschnitt der GMS für synthetisch zu halten, geht kaum jemand auf die Übergangsproblematik ausführlich ein, und wenn doch, dann nur im Hinblick auf den Unterschied von analytischer vs. synthetischer Methode. Dieser Unterschied ist bei Kant notorisch unklar und umstritten; die Tatsache, daß einige Autoren ihr Verständnis von synthetischer Methode mit dem Inhalt des dritten Abschnitts kompatibel machen können, obwohl Kant selbst sagt, dieser sei analytisch, ist bezeichnend. Nun ist der Nachweis, daß auch GMS III analytisch verfährt, möglich, ohne daß dabei

<sup>1</sup> Kants Werke werden bezüglich der Seiten- und ggf. Zeilenzahl nach der Akademieausgabe zitiert. Zahlen in Klammern ohne Titelabkürzung beziehen sich stets auf die GMS; die Zeilenzahl bezieht sich auf das erste Wort des jeweiligen Zitats. Für die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS; die römischen Ziffern beziehen sich auf die drei Abschnitte der GMS), die *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), die *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) und die *Metaphysik der Sitten* (MS) sowie für die *Prolegomena* (Prol.) sind die Ausgaben des Meiner-Verlages (Hamburg) herangezogen worden, für die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die *Jäsche-Logik* und *Moral Mrongovius II* (MM II) die Akademieausgabe. Von mir hervorgehobene Textstellen werden mit „k. v. Vf.“ versehen.

<sup>2</sup> Vgl. dazu Fn. 18. – Bei Prof. Dr. H. M. Baumgartner und Dr. H. Oberer möchte ich mich für wertvolle Verbesserungsvorschläge bedanken. H. Dimpker und B. Kraft danke ich für anregende Diskussionen nicht nur zu diesem Thema der Kantischen Philosophie.

der inhaltliche Unterschied von analytischer vs. synthetischer Methode Berücksichtigung finden muß. Gleiches gilt für den Begriff des Übergangs: Was er bedeutet, wo der Übergang stattfindet und warum Kant dieses methodische Verfahren wählt, kann zumindest für den ersten Abschnitt der GMS hinreichend klar beantwortet werden, ohne Kants methodische Bemerkung aus der Vorrede berücksichtigen zu müssen<sup>3</sup>. Auf diesen ersten Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen werde ich mich im folgenden beschränken. Der zweite Übergang ist weitaus schwieriger zu behandeln, weil dazu ein genaues Verständnis vom Wesen der Metaphysik der Sitten erforderlich ist, wie wir es hier nicht entwickeln können; überdies ist die Struktur von GMS II in der Literatur stark umstritten. Die berühmt-berüchtigten Schwierigkeiten des dritten Abschnitts bedürfen wohl kaum der Erwähnung.

Ich werde zunächst kurz in Erinnerung rufen, um was es in der GMS recht eigentlich geht und wie sie aufgebaut ist (I). Danach werde ich den Übergang des ersten Abschnitts behandeln (II), seinen Zusammenhang mit Kants Kritik der populären Moralphilosophie darlegen (III) und abschließend die Ergebnisse kurz zusammenfassen (IV).

<sup>3</sup> Nur so viel sei angemerkt: Es ist ein Unterschied, ob man einen Sachverhalt analytisch bzw. synthetisch *darstellt*, oder ob man analytisch bzw. synthetisch *argumentiert*. Demnach wäre z. B. die Frage, ob Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* analytisch argumentiert, insofern er logisch-argumentativ vom „Faktum“ (Prol., 274) synthetischer Sätze a priori (der Mathematik und reinen Naturwissenschaften) ausgeht und nur noch untersucht, wie sie möglich sind – ein Verfahren, das ihn aus naheliegenden Gründen dem Zirkelverdacht ausliefert (vgl. z. B. Höhle, 1990, S. 161) –, zu unterscheiden von der Frage, welche Darstellungsweise er benutzt. In der *Jäsche-Logik* behandelt Kant die analytische und synthetische Methode in der *Methodenlehre*, die es hauptsächlich mit der „Deutlichkeit, der Gründlichkeit und systematischen Anordnung“ (§ 97) der Erkenntnisse zu tun habe. Die „Analytische oder synthetische Methode“ (§ 117) taucht dann bei der Aufzählung verschiedener Methoden (§§ 115–120) in einer Reihe etwa mit der wissenschaftlichen vs. populären Methode oder auch der systematischen vs. fragmentarischen Methode auf; bei diesen Methoden geht es nicht um den logischen Status der Entwicklung und Begründung von Begriffen und Erkenntnissen, sondern um die Darstellungsform des erworbenen Wissens. Daher merkt Kant für die analytische Methode an, daß sie sich für den „Zweck der Popularität“, die synthetische dagegen besser für den „Zweck der wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung des Erkenntnisses“ (§ 117) eigne. Daher sollte man erwarten, daß die *ganze GMS synthetisch* verfährt, da Kant ausdrücklich festhält, es sei „äußerst ungereimt“ (409,25), in der Grundlegungsschrift der Popularität „schon willfahren zu wollen“ (409,26). Andererseits paßt die Erklärung von analytischer vs. synthetischer Methode, die Kant in der Logik benutzt, genau zu der Annahme, die ganze GMS verfare *analytisch*, da sie mit der entsprechenden Bemerkung aus der Vorrede bestens übereinstimmt: Die analytische Methode „fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort“, die synthetische „hingegen geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten“ (§ 117). Hieraus würde deutlich, daß das „wiederum zurück von der Prüfung des Prinzips ...“ aus der Vorrede der GMS (392,19) nicht (wie es fast alle Interpreten tun) so zu lesen ist, als ob die ‚Prüfung des Prinzips‘ bereits zum synthetischen Teil gehörte. Die Prüfung gehört zum analytischen Teil (GMS III), und nach dieser Prüfung kann man dann ‚von den Prinzipien zu den Folgen‘ gehen. – Man sieht, die Sachlage ist kompliziert.

## I

Kant entfaltet in der Vorrede der GMS das große Unternehmen einer Metaphysik der Sitten als reiner Philosophie a priori. Dabei wird allerdings der Begriff ‚Metaphysik der Sitten‘ von ihm in seiner Grundlegungsschrift zu dieser reinen Ethik in verschiedener, nicht unmittelbar einleuchtender Weise gebraucht<sup>4</sup>. *Erstens* ist Metaphysik der Sitten ein Oberbegriff. Er bezeichnet den reinen Teil der Ethik. Kant nennt Metaphysik der Sitten in diesem Sinne auch „reine Moralphilosophie“ (389,8) oder „reine Philosophie der Sitten (Metaphysik)“ (410,31)<sup>5</sup>. Es gilt, diese Metaphysik der Sitten der populären Moralphilosophie (vgl. 409,23; 410,18) und der praktischen Anthropologie „voranzuschicken“ (388,36), denn „alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil“ (389,26). In diesem Sinne unterscheidet Kant die reine Philosophie der Sitten also von der „angewandten“ (410,30). Ohne Zweifel sind Kants ethische Hauptwerke zumindest ihrem Selbstverständnis nach Teile dieser Metaphysik der Sitten. *Zweitens* spricht Kant von einer Metaphysik der Sitten, die er „dereinst zu liefern“ (391,16) verspricht<sup>6</sup> und zu der er die „Grundlegung vorangehen“ (391,17) läßt. Ungeachtet aller Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, kann man festhalten, daß dies die später ausgeführte Metaphysik der Sitten als Rechts- und Tugendlehre ist. Diese Metaphysik der Sitten ist also von der *Grundlegung* zur Metaphysik der Sitten zu unterscheiden. Da die Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten als reiner Moralphilosophie nicht selbst empirisch sein kann – und der empirische Teil zudem als praktische Anthropologie bezeichnet wird, was die GMS sicher nicht ist –, ist sie selbst schon reine Moralphilosophie. Reine Moralphilosophie ist nun nichts anderes als Metaphysik der Sitten. Also ist auch die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten selbst Metaphysik der Sitten. Wir finden also: Metaphysik der Sitten als Oberbegriff, unter den sowohl die ‚eigentliche‘ Metaphysik der Sitten fällt, als auch die Grundlegung zu dieser. *Drittens* kennt Kant aber außerdem eine Metaphysik der Sitten, die Teil der GMS ist; sie ist, schwierig genug, irgendwo im zweiten Abschnitt zu lokalisieren<sup>7</sup>. Dort wird zu dieser Metaphysik übergegangen.

Die Metaphysik der Sitten (MS<sub>1</sub>) ist, ganz allgemein gesprochen, eine reine Moralphilosophie. Wie jede Ethik hat auch sie die Aufgabe, zu untersuchen, welche Handlungen moralisch geboten, verboten oder erlaubt sind; zudem soll sie begrün-

<sup>4</sup> Vgl. dazu Bittner (1989, S. 14 f.).

<sup>5</sup> Vgl. auch 390,10 und 412,6.

<sup>6</sup> Vgl. 421,32 („künftige“ Metaphysik der Sitten).

<sup>7</sup> Kant sagt zwar deutlich, er wolle „jetzt“ (427,17, k. v. Vf.) einen „Schritt hinaus tun, nämlich zur [...] Metaphysik der Sitten“ (426,28). Da dieser Schritt aber ganz wesentlich in einer (erneuten) Analyse des praktischen Vernunftvermögens besteht (427,19 ff.), ist unklar, in welchem Verhältnis diese Analyse zur ersten Analyse des praktischen Vernunftvermögens steht (412,26 ff.). – Um Mißverständnisse zu vermeiden, werde ich da, wo es nötig ist, die Metaphysik der Sitten als Oberbegriff durch MS<sub>1</sub> kennzeichnen, die ‚künftige‘ Metaphysik der Sitten als MS<sub>2</sub> und die Metaphysik der Sitten als Teil von GMS II als MS<sub>3</sub>.

den, warum moralische Regeln überhaupt gelten. Kant sagt nun aber, daß er eine *reine* Moralphilosophie betreiben will, also eine Ethik, die *a priori* verfährt. „Rein“ und „*a priori*“, das heißt zunächst nichts anderes, als daß in einer solchen Ethik die Begriffe, die benutzt, der moralische Imperativ, der aufgestellt und die Geltung, die behauptet werden, nicht empirischer Natur sind. Wer eine Metaphysik der Sitten betreiben will, darf dabei also nicht auf die Natur des Menschen rekurren. Denn wenn es stimmt, daß moralische Gesetze sowohl ihrem Umfang als auch ihrer Verbindlichkeit nach Allgemeinheit und Notwendigkeit besitzen müssen, und wenn es ferner stimmt, daß empirische Sachverhalte oder auf Erfahrung fußende Begründungen diese Allgemeinheit weder besitzen noch garantieren können, dann folgt daraus, daß allein eine *a priori* verfahrenende Ethik die Möglichkeit bietet, mit dem Prinzip Vernunft die Allgemeinheit und Notwendigkeit moralischer Gesetze zu beweisen. Und da Vernunft eine allgemeine, gleichartig auftretende Eigenschaft vernünftiger Wesen ist, muß dem Menschen als vernünftigem Wesen, obwohl er zugleich sinnlich ist, das Sittengesetz auferlegt werden. Die Ethik, die das zu leisten hat, ist die Metaphysik der Sitten (MS<sub>1</sub>). In den Abschnitten 6–10 der Vorrede (388,15–391,15) beschreibt Kant Aufgabe, Methode und Funktion dieser Metaphysik: Sie soll die „Sittengesetze“ (389,16) und ihren „Grund der Verbindlichkeit“ (ebd.) „*a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft“ (389,18) suchen; sie soll dem Menschen „als vernünftigem Wesen Gesetze *a priori*“ (389,29) geben; sie soll „das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Echtheit [...] suchen“ (390,8); sie „soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen *reinen* Willens untersuchen“ (390,34) – und all dies „nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Spekulation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben, solange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt“ (389,36). Nach dieser Aufgabenbeschreibung stellt Kant dann fest, er wolle eine Metaphysik ‚dereinst‘ liefern. Wäre diese künftige Metaphysik mit der vorher beschriebenen Metaphysik der Sitten völlig identisch, könnte man sich kaum vorstellen, was denn diese Grundlegung noch leisten soll. Und was soll sie leisten? „Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr als die Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*, welche allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung absonderndes Geschäft ausmacht“ (392,3). Die Grundlegung leistet also einen Teil dessen, was vorher als Aufgabe der Metaphysik der Sitten (MS<sub>1</sub>) festgelegt worden war. Erstens („Aufsuchung“) analysiert sie den Begriff des Sittengesetzes und die mit ihm zusammenhängenden Begriffe (guter Wille, Pflicht). Zweitens („Festsetzung“) beantwortet sie die Frage, „*Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich und warum er notwendig sei*“ (444,35), sie beantwortet also die Frage nach der Geltung des kategorischen Imperativs. Analyse und Beweis des Sittengesetzes gehen der ‚anderen sittlichen Untersuchung‘ voran; und diese ist eben die für ‚dereinst‘ angekündigte Metaphysik der Sitten (MS<sub>2</sub>). Auch worin diese Metaphysik besteht, macht die Vorrede bereits klar: Sie betreibt die „Anwendung desselben Prinzips [also des kategorischen Imperativs, D. S.] auf das ganze System“

(392,8). Nimmt man den späteren Hinweis auf die „künftige *Metaphysik der Sitten*“ (421,32) hinzu, deren Aufgabe (u. a.) die „Einteilung der Pflichten“ (421,31) ist, dann wird deutlich, was mit dieser Anwendung gemeint ist: Es geht um die *systematische* Ableitung rechtlicher und moralischer Pflichten für den Menschen aus dem kategorischen Imperativ sowie um eine systematische Ordnung dieser Pflichten. Bekanntlich haben dies später die Rechts- und Tugendlehre innerhalb der *Metaphysik der Sitten* geleistet. Was also leistet diese Grundlegung? Wer sie für eine bloße Vorarbeit, eine Fingerübung gewissermaßen, hält, den belehrt schon die Vorrede eines Besseren. Die Analyse und der Beweis des kategorischen Imperativs ist die „*Hauptfrage*“ (392,8, k. v. Vf.) der ganzen *Metaphysik der Sitten*, an die sich die systematische Ableitung und Gliederung der Pflichten anschließt. Die GMS ist eine *Metaphysik der Sitten*, insofern sie a priori verfährt und das oberste Prinzip der Moralität begrifflich entfaltet. Sie ist eine Kritik, insofern durch eine Kritik der reinen praktischen Vernunft die Gültigkeit des kategorischen Imperativs deduziert wird. Und insofern sie *Metaphysik der Sitten* und Kritik ist, ist sie auch eine Ethik, obwohl sie noch keine systematische Ethik enthält<sup>8</sup>. Der Versuch, hier zwischen *Metaphysik der Sitten*, Ethik und Kritik scharfe Trennlinien zu ziehen, geht in die Irre; allein schon deshalb, weil *Metaphysik der Sitten* (MS<sub>1</sub>) ja „*Ethik*“ (387,16) ist, deren grundlegender Teil die *Grundlegung* ist, die wiederum das *kritische* Element enthält.

## II

Was auch immer Kant mit der Rede von den ‚Übergängen‘ im Sinn hatte – schon ein allererster Blick zeigt, daß diese Übergänge tatsächlich stattfinden. Übergang bedeutet nicht, daß von einer Sache A zu einer Sache B nur in dem Sinne übergegangen würde, daß man auf B zugeht, ohne B schon zu erreichen; gewissermaßen so, als würde man von einem Ufer zum anderen übersetzen und der Übergang bestünde allein darin, auf der Fähre zu sein. Übergang bedeutet, zum anderen Ufer zu gelangen, wobei das Über-Setzen selbst nicht wesentlich sein muß. So ist Kant im ersten Übergang zum „Prinzip“ (403,35) der „moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft“ (403,34) gelangt und damit zu einer philosophischen Vernunftkenntnis; daß diese philosophische Vernunftkenntnis tatsächlich erreicht und nicht nur angestrebt worden ist, wird, wie wir sehen werden, in GMS II noch einmal ausdrücklich bestätigt (412,15–22). Auch für die *Metaphysik der Sitten* (MS<sub>3</sub>) gilt, daß sie tatsächlich erreicht wird. Denn wenn die „Auflösung“ (444,36) der Frage, wie der kategorische Imperativ als synthetischer Satz möglich und notwendig sei, „nicht mehr binnen der Grenzen der *Metaphysik der Sitten* liegt“ (ebd.), dann muß das Vorangegangene eben innerhalb dieser Grenzen liegen<sup>9</sup>; und da, wie die

<sup>8</sup> Immerhin behauptet Kant schon in GMS II (424,12–14), „alle Pflichten“ der „Art der Verbindlichkeit“ nach bereits „vollständig aufgestellt“ zu haben.

<sup>9</sup> So auch Bittner (1989, S. 15).

Überschrift von GMS II beweist, der Übergang erst in GMS II stattfindet, ist in diesem Abschnitt die Metaphysik der Sitten zu finden. Außerdem heißt es in der Überschrift von GMS III, daß der Übergang *von* der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft stattfindet; sie muß also erreicht worden sein. Auch die Kritik der reinen praktischen Vernunft wird geleistet und nicht nur vorbereitend angestrebt. Denn Kant sagt, er wolle diese Kritik voranschicken (vgl. 445,13) und ihre „Hauptzüge“ (445,15) darstellen; dies ist das „Geschäft“ (440,27) von GMS III. Zudem lautet die Überschrift von GMS III in der Formulierung der Vorrede „Letzter Schritt ...“ (392,27)<sup>10</sup> und nicht bloß „Übergang“ (446,2).

Eine formale Betrachtung der Beziehung zwischen den Übergängen bestätigt dieses Ergebnis. Es ist unbestritten, daß der dritte Abschnitt auch inhaltlich tatsächlich da anknüpft, wo der zweite aufhört. In GMS II erfolgt der Übergang hin zur Metaphysik der Sitten, in GMS III der Übergang, der ‚letzte Schritt‘ von dieser Metaphysik der Sitten hin zur Kritik der reinen praktischen Vernunft. Das Verhältnis zwischen GMS I und II ist dagegen schwieriger zu bestimmen. In Analogie zu der Beziehung zwischen GMS II und III würde man vermuten wollen, daß GMS II da anknüpft, wo GMS I aufhört. Danach fände der erste Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen statt, und der zweite Übergang von dieser philosophischen sittlichen Vernunftkenntnis zur Metaphysik der Sitten. Konsequenterweise müßte man nach dieser Annahme die philosophische sittliche Vernunftkenntnis mit der populären sittlichen Weltweisheit respektive der populären Moralphilosophie identifizieren. Denn die Überschrift von GMS II lautet ja nicht „Übergang von der *philosophischen sittlichen Vernunftkenntnis* zur Metaphysik der Sitten“, sondern „Übergang von der *populären sittlichen Weltweisheit* (bzw. in der Formulierung der Überschrift aus der Vorrede: von der *populären Moralphilosophie*) zur Metaphysik der Sitten“. Die Folge wäre, daß wir es in der GMS nur mit *vier* Formen sittlicher Vernunftkenntnis zu tun hätten: gemeine sittliche Vernunftkenntnis, philosophische sittliche Vernunftkenntnis (= populäre sittliche Weltweisheit bzw. populäre Moralphilosophie), Metaphysik der Sitten, Kritik der reinen praktischen Vernunft. So interpretiert Bittner (1989, S. 29) die Übergänge folgendermaßen: „Der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis formuliert die Moralphilosophie des ersten Abschnitts ihr Prinzip; diese populäre Philosophie wird in der Metaphysik der Sitten des zweiten Abschnitts neu gefaßt und entfaltet; das in dieser Metaphysik der Sitten aufgestellte Prinzip wird in der Kritik der praktischen Vernunft begründet, die der dritte Abschnitt skizziert.“<sup>11</sup> Die Beschreibung des ersten und dritten Abschnitts ist völlig korrekt. Problematisch ist allein, die Moralphilosophie von GMS I (also die philosophische sittliche Vernunftkenntnis) mit der

<sup>10</sup> Ähnlich auch 412,22: Es kommt darauf an, zur Metaphysik der Sitten „durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten“ und 405,23: „Schritt ins Feld einer *praktischen Philosophie* ...“.

<sup>11</sup> Vgl. auch Vorländer (1965, S. XVIII) in seiner Einleitung zur GMS, worin er schreibt, der erste Abschnitt führe „von der gewöhnlichen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen, der zweite *von da* zur Metaphysik der Sitten“ (k. v. Vf.).

populären Philosophie – und hier meint Bittner doch wohl die von Kant so bezeichnete populäre Moralphilosophie/sittliche Weltweisheit<sup>12</sup> – von GMS II gleichzusetzen („diese“). Es ist zwar (in einem gewissen Sinne) richtig, daß die Ergebnisse der philosophischen sittlichen Vernunftkenntnis aus GMS I in der Metaphysik der Sitten, also in GMS II, neu gefaßt werden; es werden ja tatsächlich der Pflichtbegriff und der Begriff des kategorischen Imperativs in Anknüpfung an die erste Analyse des praktischen Vernunftvermögens zur Klarheit gebracht<sup>13</sup>. Das heißt aber keineswegs, daß die Philosophie, von der Kant in GMS II in negativer Abgrenzung ausgeht, um zur Metaphysik zu gelangen, identisch ist mit der Philosophie, zu der er in GMS I übergegangen ist. Die These ist falsch, daß die populäre Philosophie „neu gefaßt und entfaltet“ wird, im Gegenteil, sie wird aufs schärfste kritisiert – eine Entfaltung erfährt alleine die philosophische sittliche Vernunftkenntnis. Man kann zeigen, daß es in der GMS nicht vier, sondern fünf Formen (Aspekte) sittlicher Vernunftkenntnis gibt: Gemeine sittliche Vernunftkenntnis (A), philosophische sittliche Vernunftkenntnis (B), populäre sittliche Weltweisheit (C), Metaphysik der Sitten als MS<sub>3</sub> (D) und Kritik der reinen praktischen Vernunft (E). Die Übergänge, so unsere These, finden statt zwischen A und B, C und D und zwischen D und E; insbesondere für den ersten Übergang kann und muß gezeigt werden, daß er überhaupt, wo er und warum er im ersten Abschnitt der GMS seinen Platz hat. Zudem wird sich zeigen, daß zwischen A und C und zwischen B und D enge Beziehungen bestehen.

Daß Bittners Darstellung also in der Tat falsch ist, läßt sich eindeutig nachweisen. Dafür reicht es schon aus, Kant selbst zu Wort kommen zu lassen. Das folgende Zitat allein macht m. E. schon mit hinreichender Beweiskraft deutlich, daß die philosophische sittliche Vernunftkenntnis von der populären Moralphilosophie strikt zu unterscheiden ist und daß sowohl die Interpretation Bittners als auch die Brandts, auf die wir im Anschluß zu sprechen kommen werden, unhaltbar ist.

Um aber in dieser Bearbeitung [der Metaphysik der Sitten, D. S.]<sup>14</sup> *nicht bloß* von der gemeinen sittlichen Beurteilung [...] zur philosophischen, *wie sonst geschehen* ist, *sondern* von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelt der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik [...] fortzuschreiten ... (412,15, k. v. Vf.).

Wenn ich es richtig sehe, ist diese Stelle mit den von mir hervorgehobenen Formulierungen in ihrer Bedeutung für die Frage des ersten Übergangs in der Literatur bislang völlig unbeachtet geblieben. Dabei ist es m. E. unbezweifelbar, daß Kant hier mit aller nur wünschenswerten Klarheit zwischen der „philosophischen Beurtei-

<sup>12</sup> Vgl. 412,17, wo Kant sie sogar selbst „populäre Philosophie“ nennt.

<sup>13</sup> Die Metaphysik der Sitten (MS<sub>3</sub>) zeigte „nur durch Entwicklung des einmal *allgemein im Schwange gehenden* Begriffs der Sittlichkeit, daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicherweise anhängt oder vielmehr zum Grunde liegt“ (445,2, k. v. Vf.).

<sup>14</sup> Da ‚diese Bearbeitung‘ eindeutig die kurz vorher erwähnte Metaphysik der Sitten (MS<sub>1</sub>) meint, ist also auch schon die philosophische Vernunftkenntnis des ersten Abschnitts Teil dieser Metaphysik.

lung“ – gemeint ist eindeutig die *philosophische* sittliche Vernunftkenntnis<sup>15</sup> im Unterschied zur *gemeinen* – und der populären Moralphilosophie unterscheidet. Während in GMS I („bloß“, „wie sonst geschehen“) von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen Vernunftkenntnis fortgeschritten wurde, verläuft das Fortschreiten in GMS II („sondern“) von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik. Das heißt aber nun eindeutig: Erstens hat ein Übergang im ersten Abschnitt stattgefunden, sc. der Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen. Zweitens ist es falsch, die philosophische sittliche Vernunftkenntnis mit der populären zu identifizieren. Abgesehen von dieser Stelle, die wahrlich für sich spricht, wäre es aber darüber hinaus noch deswegen ungereimt, philosophische und populäre Vernunftkenntnis gleichzusetzen, weil diese „nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelt der Beispiele kommen kann“ (412,17), ein Verfahren, das Kant mehrmals verwirft: „Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte“ (408,28). Dagegen betont Kant vom „bisherigen Begriff der Pflicht“ (406,5), also dem Pflichtbegriff, den er mit Hilfe einer philosophisch-begrifflichen *Aufklärung* (vgl. 397,3) und *Entwicklung* (vgl. 397,6) im ersten Abschnitt aus der gemeinen Vernunftkenntnis gezogen hat, daß er ihn im Gegenteil nicht „als einen Erfahrungsbegriff behandelt“ (406,7) hat. Die philosophische Vernunftkenntnis führt im ersten Abschnitt zu einer ersten Analyse des Begriffs der Pflicht<sup>16</sup> und sogar schon zu einer ersten Formulierung des kategorischen Imperativs; es kann daher nur als ungereimt bezeichnet werden, sie auf eine Ebene mit der populären Moralphilosophie zu setzen. Schon ein erster Blick zeigt also recht gut, daß Kant nicht von A zu B, von B zu C und von C zu D übergeht, sondern von A zu B, von C zu D und von D zu E. Und das bedeutet eben: Er unterscheidet in der Grundlegung nicht vier, sondern fünf verschiedene Weisen (Aspekte) der sittlichen Vernunftkenntnis.

Schon die Überschrift des ersten Abschnitts sollte keinen Zweifel daran lassen, daß hier ein (erster) Übergang zu einer philosophischen Form sittlicher Vernunftkenntnis stattfindet, ganz unabhängig davon, worin das Philosophische der Vernunftkenntnis besteht. Denn die Überschrift, in der von diesem Übergang die Rede ist, *ist* ja die Überschrift des ersten Abschnitts, und man fragt sich zu Recht, welchen Sinn diese Überschrift als Überschrift und damit als *Inhaltsangabe* des ersten Abschnittes haben soll, wenn das in ihr Angegebene, eben der Übergang, schließlich

<sup>15</sup> Das geht daraus hervor, daß Kant sich auf das bezieht, was ‚sonst geschehen ist‘, und damit kann nur der erste Abschnitt gemeint sein, der ja laut Überschrift in der Tat von der ‚gemeinen sittlichen Beurteilung‘ (= gemeine sittliche Vernunftkenntnis) zur philosophischen sittlichen Vernunftkenntnis übergeht; folglich ist mit der philosophischen ‚Beurteilung‘ diese philosophische sittliche Vernunftkenntnis gemeint.

<sup>16</sup> Übrigens betont Kant ausdrücklich, daß er auf diese philosophische Leistung aus GMS I zurückgreift: „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 Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse“ (414,34, k. v. Vf.).



in GMS I gar nicht aufzufinden wäre. Wie kommt es, daß trotz dieses durchaus banalen Arguments ein so kenntnisreicher Interpret wie Brandt (1988, S. 174) ganz selbstverständlich davon ausgeht, der Übergang zur philosophischen Vernunftkenntnis finde in GMS I *gar nicht statt* bzw. finde nur als Über-Gehen am Ende von GMS I statt, so daß, wozu übergegangen wird, in diesem ersten Abschnitt jedenfalls nicht mehr in Erscheinung trete? Die Antwort ist einfach: Kant schreibt erst im allerletzten Absatz von GMS I, die gemeine Menschenvernunft werde „aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer *praktischen Philosophie* zu tun“ (405,22). Diese Textstelle ist ganz offenkundig Bezugspunkt und Argument der These Brandts. Zugegeben, auf den ersten Blick ein recht überzeugender Befund. Da heißt es, die gemeine Menschenvernunft müsse jetzt aus *ihrem* Kreise heraus ins Feld einer praktischen Philosophie treten, ein Feld, das also *noch nicht* beschritten worden ist. Stünde dies zu Anfang von GMS I, gäbe es keine Probleme; man könnte einfach die Passage 397–403 als „Feld der praktischen Philosophie“ betrachten, in das die gemeine Menschenvernunft eintritt. Nun steht das besagte Zitat aber ganz am Ende von GMS I; folglich, so offenkundig Brandts Schluß, ist die Philosophie, die als „Hilfe“ (405,32) zur Debatte steht, erst Gegenstand von GMS II. Das ist auch richtig. Nur weil er *diese* Philosophie mit der philosophischen sittlichen Vernunftkenntnis identifiziert, vermag er in GMS I gar keinen Übergang *zur* philosophischen Vernunftkenntnis zu finden; der Übergang schwindet bei Brandt zum bloßen Über-Gehen dahin. Doch seine Interpretation des ersten Übergangs läßt sich nicht halten. Es ist nicht richtig, daß „die beiden letzten Absätze von dem im Titel angekündigten Übergang [handeln]“; dies geschieht, wie noch gezeigt werden wird, viel früher. Falsch ist aber vor allem, daß der Übergang „*vom I. zum II. Abschnitt* [!]“ (k. v. Vf.) erfolge. Das würde erstens bedeuten, daß in GMS I selbst überhaupt kein Übergang erfolgte, was, wie gesehen, nicht stimmen kann und schon allein der Intention der Überschrift dieses Abschnittes widerspricht. Auch die Überschrift von GMS II bzw. überhaupt die Trennung von GMS I und II machte dann keinen Sinn mehr. Zweitens müßten dann die philosophische Vernunftkenntnis und die populäre Moralphilosophie eigentlich identifiziert werden, wogegen sich Brandt aber selbst sträubt – paradoxerweise läßt er den Übergang in eine Philosophie erfolgen, die „zuerst [...] die *falsche*“ (k. v. Vf.) sei, nämlich die populäre Moralphilosophie<sup>17</sup>. Kurz gesagt: Hätte Brandt recht, verlören GMS I und II sowohl ihren individuellen Charakter wie auch ihren Zusammenhang, ja sogar überhaupt ihre systematische Bedeutung. Kant hätte dann allein den Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur Metaphysik der Sitten vollziehen können<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Formulierung und Inhalt der zweiten Überschrift erklärt Brandt folglich mit dem Hinweis, daß die „gemeine Menschenvernunft [...] bei ihrer Suche nach Hilfe zuerst in die Mördergrube der Empiristen“ (S. 175) gerät, um erst dann – über eine *philosophia practica universalis* – in die schützenden Arme der Metaphysik aufgenommen zu werden.

<sup>18</sup> Vgl. auch 406,5–8. – In den Kommentaren findet man, wie eingangs bemerkt, wenig Erhellendes. Paton (1962) widmet zwar der analytischen bzw. synthetischen Methode Aufmerksamkeit, nicht aber der Übergangsproblematik. Wenn er feststellt, daß Kant versucht,

Worin besteht nun die Leistung des ersten Überganges? Oder anders gefragt: Was demonstriert GMS I, und warum beginnt Kant mit der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis? Am Anfang der GMS steht bekanntlich die These, daß allein ein guter Wille das ist, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann. Das, was wir an moralisch relevanten Handlungen beurteilen, ist nicht der konkrete Handlungserfolg, nicht die (weitere) Handlungsabsicht und auch nicht das Vermögen, einen angestrebten Zweck in die Tat umsetzen zu können – sondern allein die gute und feste Absicht zu einer Handlung. Gut ist die Absicht (der Wille) dann, wenn die in ihr enthaltene *Maxime* universalisierbar ist und das Motiv zur Handlung im Anschluß an diese *Maxime* in nichts anderem liegt als in der Achtung vor dem moralischen Gesetz. Obwohl Kant nun durchaus etwas „Befremdliches“ (394,34) in dieser Idee vom an sich guten Willen eingesteht, behauptet er dennoch eine „Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben“ (ebd.), ja sogar, daß sie „schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt“ (397,2)<sup>19</sup>. Auch in

das Moralprinzip der gemeinen Menschenvernunft „klar zu formulieren, bevor er zu seiner Rechtfertigung übergeht“ (S. 11), ist das zwar grob gesprochen richtig, übergeht aber völlig den Unterschied zwischen GMS I und II. Wolff (1973) konstruiert etwas künstlich drei verschiedene Publika (S. 24–28), an die sich Kant in den drei Abschnitten jeweils wende. Aber er bemerkt richtig, daß man in GMS I Kants „analysis of ordinary moral consciousness“ (S. 33) findet. Wolff nennt das eine „*real rational reconstruction*“ (S. 55) des alltäglichen moralischen Bewußtseins, in der vorausgesetzt wird, daß dieses Bewußtsein *auch tatsächlich* nach den Prinzipien verfährt, die man in der systematischen Rekonstruktion seiner moralischen Urteile entwickelt. Auf Detailfragen und Probleme geht er nicht ein. Kaulbach (1988) wiederum beschäftigt sich mit den Übergängen, aber ihm unterlaufen einige Fehler und Ungenauigkeiten: (1.) Im ersten Abschnitt sei „vom Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur Metaphysik der Sitten die Rede“ (S. 15). Das ist zwar in einem gewissen Sinne richtig, aber Kaulbach differenziert nicht zwischen den verschiedenen Metaphysikbegriffen und sieht daher auch in GMS II wieder einen Übergang zur Metaphysik der Sitten. Er spricht nur sehr ungenau von dem „Denken“ (S. 16) in GMS I und dem „Metaphysiker“ (ebd.) in GMS II. (2.) Daß die beiden Übergänge in GMS I und II „von jeweils einer geschichtlich wirklichen Gestalt des moralischen Denkens zu *ihren* apriorischen Ursprüngen“ (S. 16, k. v. Vf.) den Übergang vollziehen, ist zumindest für den zweiten Übergang verkehrt. Der zweite Abschnitt geht nicht über zum ‚apriorischen Ursprung‘ der populären Moralphilosophie – was soll das sein? –, sondern kritisiert sie rundum. Das schreibt Kaulbach allerdings an späterer Stelle selbst, wenn er bemerkt, der zweite Übergang habe „den Sinn, daß von der falschen, auf empirische Quellen zurückgehenden Philosophie der Praxis aus der Weg zur apriorischen Wissenschaft einer Metaphysik der Sitten gebahnt werden muß“ (S. 38). (3.) Daß die „Metaphysik“ (welche, wird auch hier nicht klar) bereits in den beiden ersten Übergängen „eine Rechtfertigung des Geltungsanspruches des vom Sittengesetz ausgehenden ‚Sollens‘ in einer Art [!] transzendentaler Deduktion“ (S. 15) vollziehe, widerspricht krass den diesbezüglichen Äußerungen Kants am Ende von GMS II. Die Deduktion findet erst in GMS III statt. Freudiger (1993) hält Bittners und Brandts Analysen der Übergänge für „akzeptable Interpretationen“ (S. 63), was, wie gezeigt, eine falsche Einschätzung ist; er selbst beschäftigt sich nicht mit diesem Thema und glaubt, daß die Metapher vom Übergang für die Interpretation der Methode der GMS „kaum weiter“ (ebd.) hilft.

<sup>19</sup> „Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen“ (411,37), so Kant, bereits den besonderen Gehalt einer Handlung aus Pflicht.

der Ethikvorlesung des Wintersemesters 1784/85 – im April 1785 erhielt Kant die ersten Exemplare der GMS – hält Kant dies ausdrücklich fest: „Es weiß *jedermann*, daß nichts in der Welt schlechthin ohne Einschränkung gut ist als ein guter Wille“ (MM II, 607, k. v. Vf.)<sup>20</sup>. Die Leistung der philosophischen sittlichen Vernunftkenntnis braucht daher (zunächst) nur darin zu bestehen, diese Idee *aufzuklären* (vgl. 397,3). Sie *aufzuklären* heißt aber nicht nur, den Begriff des an sich guten Willens als das zu rekonstruieren, was in der tatsächlichen „gemeinen sittlichen Beurteilung“<sup>21</sup> (412,15, k. v. Vf.) als Maßstab bemüht wird; es heißt zugleich, ihn über den Begriff der Pflicht zu „entwickeln“ (397,6), im eigentlichen Sinn der Entwicklung. Denn der Begriff der Pflicht „enthält“ (397,8) zwar den Begriff des guten Willens, aber nur den „unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen“ (397,7). Durch eine Folgerung aus zwei Sätzen kommt Kant zu der ersten grundsätzlichen Bestimmung des Pflichtbegriffs: „*Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*“ (400,18). Dieses Gesetz ist der kategorische Imperativ. Auch von ihm behauptet Kant, daß der Alltagsverstand es „jederzeit vor Augen“ (402,15; vgl. 403,36) habe. Nicht nur der Begriff des guten Willens, sondern auch der Begriff der Pflicht, in welchem jener enthalten ist, und das wiederum mit dem Pflichtbegriff verbundene moralische Prinzip – all dies ist dem Alltagsverstand grundsätzlich bekannt: „So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht.“ (403,34)<sup>22</sup>. Was also in der GMS I tatsächlich „geschehen“ (412,17) ist, ist der Übergang von einer alltäglichen Ethik<sup>23</sup> zu einer ersten Stufe philosophischer Ethik.

<sup>20</sup> An der zentralen Argumentationsstelle der Vorrede (389,5–23) behauptet Kant analog: „*Jedermann* muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse“ (389,11, k. v. Vf.). Der Grund der Verbindlichkeit liegt aber „*a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft“ (389,18). Daher „leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein“ (389,10), daß es eine reine Moralphilosophie geben müsse. Die Argumentation der ersten beiden Absätze von GMS I (die eine negative Strategie entwickeln, indem sie zeigen, daß allein der gute Wille ohne Einschränkung gut und auch das höchste Gut sein kann, weil andere Kandidaten: traditionell verstandene Tugenden und Handlungsfolgen, dafür nicht in Frage kommen) beruht u. a. auf der Prämisse, daß der Grund der Sittlichkeit in der Vernunft liegen muß. Dies weiß auch die gemeine Vernunft, und deswegen kennt sie auch schon den Begriff des guten Willens, weil nur dieser Begriff mit jener Prämisse kompatibel ist.

<sup>21</sup> Vgl. das „praktische Beurteilungsvermögen“ (404,11).

<sup>22</sup> In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (VII, 139) unterteilt Kant die Menschen in solche von „Gemeinsinn“ (auch: *gesunder Menschenverstand*) und solche von „Wissenschaft“: „Die erstern sind der Regeln Kundige in Fälle der Anwendung (*in concreto*), die andern für sich selbst und vor ihrer Anwendung (*in abstracto*).“ Dazu paßt die Bemerkung Kants in der GMS, daß sittliche „Begriffe, sowie sie samt den ihnen zugehörigen Prinzipien *a priori* feststehen, im allgemeinen (*in abstracto*) vorzutragen [sind], wofern die Erkenntnis sich von der gemeinen unterscheiden und philosophisch heißen soll“ (409,12).

<sup>23</sup> Kaulbach (1988, S. 14) nennt sie „unbewußte Metaphysik“. Vgl. (MS 216), wo Kant sagt, daß jeder Mensch eine Metaphysik, „obzwar gemeinlich nur auf dunkle Art, in sich“

Wo findet dieser Übergang statt? Es gibt eine Stelle, die sich geradezu aufdrängt: 397,1–10. Wer sie liest, merkt deutlich, daß hier ein Wechsel, eben ein Übergang stattfindet. An dieser Stelle geht Kant vom Begriff des guten Willens, wie ihn die Alltagsethik schon kennt, über zum Begriff der Pflicht, der diesen Willensbegriff enthält und sogar in der Lage ist, ihn gerade durch gewisse Einschränkungen „desto heller hervorscheinen [zu] lassen“ (397,10). Er entwickelt den Begriff des guten Willens durch den Pflichtbegriff und gelangt zu einer ersten Formulierung des kategorischen Imperativs, der genau das moralische Prinzip ist, welches dem moralischen Bewußtsein des Alltagsverstandes entspricht. Was diesem Bewußtsein fehlte, war allein eine klare und abstrakte Darstellung, und nur dieser Mangel unterscheidet es von einem philosophischen Moralbewußtsein<sup>24</sup>. Der Begriff „Übergang“ hat also zumindest in der GMS I überhaupt nichts Dunkles an sich. Er besagt nur: Hier wird an etwas angeknüpft, und zwar in dem positiven Sinne, daß eine bereits erworbene Einsicht (Überzeugung, Prinzip, Begriff) übernommen und nur noch allgemein und abstrakt dargestellt wird. Die Textstelle, wo dieser Übergang stattfindet, ist lokalisierbar<sup>25</sup>. Der Übergang selbst ist kein selbständiger Theorieteil.

habe; vgl. auch (MS 206), wonach jeder Mensch mit gesundem Verstand ein Metaphysiker sei „ohne es zu wissen“. Analog behauptet Kant in der theoretischen Philosophie: „Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche“ (Überschrift des 2. Abschnitts der Einleitung der KrV, B).

<sup>24</sup> Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß „der Philosoph untersuchen mag“, worauf die „unmittelbare Achtung“ vor dem kategorischen Imperativ „sich gründe“ (403,26–27). Dies geschieht in GMS III.

<sup>25</sup> Allerdings nicht problemlos. In den Absätzen 4–7 von GMS I entwickelt Kant ein teleologisches Argument, um die „Idee“ (394,32, k. v. Vf.) des guten Willens aus dem „Gesichtspunkte“ (395,2) der Zweckmäßigkeit der Natur „auf die Prüfung [zu] stellen“ (395,2). Kant verfährt in GMS I analytisch und betreibt Begriffsanalysen. Daß Sittlichkeit und damit auch der gute Wille keine „chimärische Idee“ (445,6, k. v. Vf.) ist, vielmehr Realität, wird erst in GMS III bewiesen. Dennoch will Kant jetzt schon den „Verdacht“ (394,35) beiseite räumen, daß der begrifflichen Idee (nicht: der Annahme der Realität) des guten Willens „bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege“ (394,36). Das wäre schon dann der Fall, wenn die praktische Vernunft aufgrund der teleologischen Ausstattung der menschlichen Natur gar nicht moralische „Regiererin“ (395,1) des Willens sein könnte. Insofern gehörte Kants teleologisches Argument sehr wohl in den Kontext der Überlegungen zum Begriff des guten Willens, die den Pflichtbegriff vorbereiten, und in der Tat werden diese Überlegungen ja auch erst mit diesem Argument abgeschlossen (vgl. 397,1 ff.) – so hatten wir jedenfalls behauptet. Wie aber steht es im Lichte des teleologischen Arguments um den Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen? Werden die Überlegungen zum Begriff des guten Willens tatsächlich erst mit dem teleologischen Argument abgeschlossen, so daß danach (397,1–10) der Übergang zur philosophischen Vernunftkenntnis stattfindet, oder gehört das teleologische Argument vielleicht selbst schon zur philosophischen Vernunftkenntnis? Diese Frage ist nicht eindeutig zu beantworten. Die Analyse des achten Absatzes aus GMS I (397,1–10) und seines systematischen Zusammenhangs hat gezeigt, daß hier ganz deutlich ein Wendepunkt markiert wird. Denn der Begriff des guten Willens soll ja entwickelt werden, indem der Begriff der Pflicht untersucht wird, in welchem jener enthalten ist. Kant geht also vom Begriff des guten Willens zum Pflichtbegriff über, und da durch das teleologische Argument immer noch die Idee (der Begriff) des *guten Willens* geprüft werden soll (wenn auch aus einem speziellen ‚Gesichts-

Aber warum beginnt Kant mit der Anknüpfung an die gemeine sittliche Vernunftkenntnis?

Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift [gemeint ist die GMS, D. S.] sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine *neue Formel* aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht<sup>26</sup> sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre (KpV, 8).

Diese Stelle ist für die Beantwortung unserer Frage nicht so hilfreich, wie es zuerst scheinen mag. Die Tatsache – wenn es denn eine ist –, daß das Moralitätsprinzip nicht erfunden werden muß, weil es schon längst entdeckt und – wenn auch in unscharfer Form – allgemein bekannt ist, ist noch kein hinreichender Grund dafür, die „Methode“ (392,17) zu wählen, die mit dieser Erkenntnis beginnt. Kant ver-

punkte'), besteht insofern kein Kohärenzproblem. Andererseits scheint der Begriff des guten Willens zumindest für Teile der gemeinen Vernunft etwas so ‚Befremdliches‘ zu sein, daß Kant mit einem philosophischen Argument Ergänzungen vornimmt, das man bereits zur philosophischen Vernunftkenntnis zählen kann. Letztliche Klarheit ist hier wohl nicht zu schaffen. Allerdings ist m. E. der Übergangscharakter in 397,1–10 so offenkundig, daß man an der These festhalten sollte, hier finde der Übergang statt; zumal der Pflichtbegriff von so überragender Bedeutung für die ganze Kantische Ethik ist, daß man sagen darf, mit ihm beginne eine sittliche Vernunftkenntnis, die von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis qualitativ unterschieden ist. – Ein weiteres Indiz stützt diese Position. Wie wir noch sehen werden, halten die populären Moralphilosophen den Begriff der Pflicht, in dem ja der Willensbegriff enthalten ist, für ein „bloßes Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung“ (407,17). Diesem Vorwurf liegt u. a. die Annahme zugrunde, der Mensch sei aufgrund der „Gebrechlichkeit und Unlauterkeit“ (406,19) seiner Natur „zu schwach“ (406,21), aus Pflicht zu handeln. Die Vernunft, so eine These der populären Moralphilosophie, „braucht“ (406,23) der Mensch nur, „um das Interesse der Neigungen [...] zu besorgen“ (406,23). Ihre eigentliche Aufgabe, nämlich dem Menschen zur sittlichen Gesetzgebung zu „dienen“ (406,22), könne die Vernunft gar nicht erfüllen. Nun ist es aber genau diese Aufgabe, die Kant schon in GMS I als „wahre Bestimmung“ (396,20) der Vernunft behauptet. Dagegen wäre die „Natur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, *falsch* verstanden“ (394,37, k. v. Vf.), wenn diese, wie die populäre Moralphilosophie nahelegt, bloß dem Interesse der Neigungen diene – die Vernunft, so Kant, ist eben „*nicht* der Glückseligkeit [zu dienen, D. S.] ganz eigentlich bestimmt“ (396,11, k. v. Vf.). Der Verdacht der Phantasterei wäre nur dann berechtigt, wenn Vernunft nur insofern den Willen regierte, als sie ihn im Interesse menschlicher Neigungen bestimmte. Mit diesem Verdacht setzt sich Kant auseinander. Bei wem entspringt dieser Verdacht? Im Kontext des ersten Übergangs offenkundig bei der gemeinen Menschenvernunft selbst, „unerachtet aller Einstimmung“ (394,34) derselben mit der Idee des guten Willens. Dies paßt zu der Rolle, die diese gemeine Vernunft im Übergang zur Metaphysik der Sitten spielt und die wir noch ausführlich beschreiben werden. Es ist die *kultivierte* gemeine praktische Vernunft, in der sich die natürliche Dialektik entspinnt. Und es ist vielleicht kein Zufall, daß die Menschen, denen ein Haß auf die Vernunft zu eigen ist, ebenfalls eine „kultivierte Vernunft“ (395,28) besitzen.

<sup>26</sup> Auch hier wird übrigens noch einmal deutlich, daß die gemeine Menschenvernunft nicht nur über den Begriff des an sich guten Willens verfügt, sondern auch über den Pflichtbegriff.

gleich seine Leistung in GMS I indirekt mit der Arbeit des Sokrates<sup>27</sup>. Er habe die gemeine Menschenvernunft (zunächst) nur „auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam“ (404,4) gemacht, „ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren“ (404,3). Aber das allein erklärt nicht, *warum* er dies macht. Warum beginnt Kant nicht sogleich mit einer abstrakten ethischen Abhandlung über die diversen Begriffe, die er für wichtig hält? Die einzig plausible Antwort lautet: Weil er als Philosoph nicht nur ein theoretisches Interesse an der sauberen Bestimmung und Begründung des moralischen Prinzips hat, sondern diesem auch *gefestigten Eingang* in das moralische Bewußtsein verschaffen will. Wie wir schon gesehen haben, ist dieses praktische Interesse einer der Gründe Kants dafür, eine Metaphysik der Sitten aufzubauen. Im Sinne einer Methodenlehre der praktischen Vernunft ist es sinnvoll, diese Arbeit nicht im luftleeren Raum der Philosophie zu vollziehen, sondern an bereits Vorhandenes anzuknüpfen. Daß man an die Sache anknüpfen *kann*, liegt natürlich in der Sache selbst begründet. In der Darstellung und Methode daran anzuknüpfen, hat den pädagogischen Vorteil, das moralische Prinzip vorläufig in seiner Bestimmtheit als nichts Fremdes, im Gegenteil: als etwas darzulegen, das sehr vertraut ist und nur präzise formuliert und später gegen die Ansprüche einer dialektischen kultivierten Vernunftkenntnis verteidigt zu werden braucht: „Ein Princip der Moralität muß zugleich dem gemeinsten Verstand faßlich sein, weil es ieder Mensch haben muß“ (MM II, 628). Es liegt kein Widerspruch darin, einerseits dem Alltagsverstand das Moralitätsprinzip zuzusprechen, es ihm andererseits aber wieder in dem Maße abzusprechen, wie er es durch die *natürliche Dialektik* zumindest in seiner Rigidität aufweicht. Diese Dialektik macht es notwendig, zu einer noch präziseren Bestimmung und Rechtfertigung dieses Prinzips zu gelangen und dabei die populäre Moralphilosophie zu widerlegen.

### III

Warum braucht die gemeine Menschenvernunft überhaupt die Hilfe der praktischen Philosophie, wo sie doch eigentlich „keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe“ (404,5), wie Kant kurz vorher noch festgestellt hatte? Grundsätzlich weiß sie, was recht und was schlecht ist. Sie weiß um das moralische Prinzip. Trotzdem gerät sie in eine „*natürliche Dialektik*“ (405,13). Moralische Gesetze sollen ganz ohne Rücksicht auf, bisweilen sogar gegen individuelle Neigungen, Bedürfnisse,

<sup>27</sup> Vgl. auch Kants Anmerkung zur Methodenlehre in der Tugendlehre, wo er diejenige Methode die „dialogische (Sokratische)“ Methode nennt, die „voraussetzt“, daß das Wissen des Schülers um den Inhalt von Moral und Pflicht „schon in seiner Vernunft natürlicherweise enthalten sei und es nur daraus entwickelt zu werden brauche“ (MS 411). Durch den sokratischen Dialog lerne der Schüler seine „eigenen Vernunftprinzipien kennen“ (*Jäsche-Logik*, 150). – Auch dies ist ein weiteres Indiz dafür, daß der Übergang im ersten Abschnitt stattfindet. Der Philosoph der GMS hilft gewissermaßen der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis, ihre ‚eigenen Vernunftprinzipien zu kennen‘.

„*pathologische*“ (413,33) Interessen anerkannt werden; es ist aber gerade diese sinnliche Natur des Menschen, die als „mächtiges Gegengewicht“ (405,5) gegen den Anspruch der Pflicht auf unbedingte Befolgung wirkt. Der Mensch steht gewissermaßen zwischen zwei ihn bewegenden Kräften, und das entspricht genau seiner Natur, wie Kant sie bestimmt: Er ist zugleich ein vernünftiges und ein sinnliches Wesen, zugleich bestimmt und bestimmbar durch Vernunft und Sinnlichkeit. Genau aus dieser doppelten Natur<sup>28</sup> resultiert die *natürliche*<sup>29</sup> Dialektik, „d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln“ (405,13). Die Dialektik besteht – und das ist wichtig in bezug auf die Rolle der populären Moralphilosophie – *nicht* schon darin, daß der Mensch Neigungen in sich verspürt, denen nachzugeben ihn in einen Widerspruch zur Pflicht geraten läßt; auch nicht darin, daß er tatsächlich unmoralisch handelt; sondern darin, daß er gegen die moralischen Gesetze *vernünftelt*. Letztlich „*entspringt*“ (405,13, k. v. Vf.) zwar die natürliche Dialektik dem polaren Kräftefeld von Vernunft und Sinnlichkeit. Sie „*entspinnt*“ (405,30, k. v. Vf.) sich aber „in der praktischen gemeinen *Vernunft*“ (ebd., k. v. Vf.) selbst. Es ist die Vernunft selbst, die in den Strudel der Dialektik gerät und darin ihre eigentliche Erkenntnis zu verlieren droht, die sie tatsächlich besitzt und die ihr die philosophische sittliche Vernunftkenntnis nur noch hatte explizieren müssen. Sie zieht die „Gültigkeit, [...] Reinigkeit und Strenge“ der moralischen Gesetze „in Zweifel“ (405,14). Sie tut dies nicht (nur) in dem praktischen Sinne, daß sie den Neigungen einfach freien Lauf läßt. Sondern sie macht diese Gesetze „unseren Wünschen und Neigungen *angemessener*“ (405,16, k. v. Vf.). Die Gesetze als Gesetze werden also in *Anpassung an die menschliche Natur* bestimmt und damit „verd[o]rben“ (405,17). In dem Augenblick, wo die gemeine Menschenvernunft „sich *kultiviert*“ (405,31, k. v. Vf.), verliert sie genau die Einsicht aus dem Auge, von der Kant behauptet, daß „Jedermann“ (389,11) sie teile und teilen müsse, da sie „von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein[leuchtet]“ (389,10). Diese Einsicht, wir erinnern uns, besagt, daß die Bestimmung und Verbindlichkeit moralischer Gesetze nicht an die Natur des Menschen gebunden sein darf. Zumindest „einem Bewegungsgrunde nach“ (389,21) geschieht dies aber, wenn die verführte (vgl. 405,1) und kultivierte gemeine Vernunft die moralischen Gesetze – auf welche Weise auch immer – an die menschliche Natur bindet und damit bloß zu Maximen gelangt, „die sich auf Bedürfnis und Neigung fußen“ (405,26). Die richtige und einzig mögliche Quelle moralischer Gesetze – und Kant wird nicht müde, dies

<sup>28</sup> Vgl. 424,25–33.

<sup>29</sup> Es besteht kein Widerspruch zwischen der Annahme einer natürlichen Dialektik und der Tatsache, daß die praktische Vernunft, wie Kant in der Vorrede (391,20–24) bemerkt, nicht wie die theoretische in ihrem „reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist“; bekanntlich ist das einer der drei Gründe, warum sich Kant auf eine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beschränkt, statt eine *Kritik der reinen praktischen Vernunft* auszuarbeiten. Wenn Kant am Ende des ersten Abschnitts (405,30–35) die ‚natürliche Dialektik‘ mit der Dialektik der theoretischen Vernunft parallelisiert, kann es sich dabei also nur um Ähnlichkeit, nicht aber um strukturelle Verwandtschaft handeln.

zu wiederholen – ist aber die Vernunft als Eigenschaft vernünftiger Wesen überhaupt. Das ist der argumentative Zusammenhang und Grund dafür, daß die ‚Hilfe‘, die die praktische Philosophie leisten muß, im Nachweis der „Quelle“ (405,25) des moralischen Prinzips und seiner „richtigen Bestimmung“ (ebd.) besteht. Und genau das ist die Leistung, die ganz grundsätzlich von der Metaphysik der Sitten in ihrer allgemeinen Bedeutung verlangt wird.

Kant beginnt den zweiten Abschnitt mit dem erneuten Hinweis, daß er den „bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer<sup>30</sup> praktischen Vernunft gezogen<sup>31</sup>“ (406,5) habe. Sofort fügt er die Warnung hinzu, daß man ihm deswegen nicht unterstellen dürfe, er habe den Pflichtbegriff damit „als einen Erfahrungsbegriff behandelt“ (406,7). Wir hatten schon kurz erwähnt, worin sich eine rationale Ethik a priori von einer empirischen Ethik unterscheidet. Die Metaphysik der Sitten soll die Allgemeinheit und Notwendigkeit moralischer Gesetze demonstrieren, indem sie die *Vernunft aller vernünftigen Wesen* als Quelle dieser Gesetze aufweist. Es gehört zum Begriff<sup>32</sup> moralischer Gesetze, daß sie allgemein gelten; allgemein gelten sie aber nur dann, wenn sie für alle vernünftigen Wesen gelten; und nur wenn sie in diesem Sinne allgemein gelten, besitzen sie auch die erforderliche Notwendigkeit<sup>33</sup>. Allgemeinheit und Notwendigkeit müssen demnach nicht nur a priori erkannt und nachgewiesen werden, sondern selbst auch ursprünglich a priori sein. In diesem Sinne ist es ausgeschlossen, ethische Begriffe als Erfahrungsbegriffe zu behandeln: Erstens kann Erfahrung nicht die Allgemeinheit und Notwendigkeit irgendwelcher Gesetze beweisen. Zweitens würden, selbst wenn man bestimmte Regeln als gültig für die Menschen nachweisen könnte, diese Regeln nicht notwendig für alle anderen Vernunftwesen gelten, weil wir von unserer Natur nicht auf die aller Vernunftwesen schließen dürfen. Woraus drittens folgt, daß anthropologische Kenntnisse in der Metaphysik der Sitten keine Rolle spielen dürfen – insbesondere hat es sie nicht zu interessieren, unter welchen Bedingungen Menschen moralische Gesetze befolgen oder mißachten, oder welchen Einfluß Neigungen auf die Formu-

<sup>30</sup> Auch dieses Possesivpronomen verdeutlicht den Zusammenhang zwischen den beiden Formen sittlicher Vernunft. Es ist im Grunde eine und dieselbe praktische Vernunft. Vgl. auch 411,9–11, wonach „Sitz und Ursprung“ aller sittlichen Begriffe in der Vernunft liegen, „und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl als der im höchsten Maße spekulativen“.

<sup>31</sup> In diesem „Herausziehen“ liegt also die Leistung des ersten Abschnittes und damit der philosophischen sittlichen Vernunft; der Übergang zu ihr findet statt.

<sup>32</sup> Es ist eine wichtige These Kants, daß die *Begriffsanalyse* die Zugehörigkeit von Notwendigkeit und Allgemeinheit zum Begriff und damit zur Bedeutung des Sollens demonstriert: „Die Moral kann nicht aus empirischen Principien gebaut werden, denn dieses giebt nicht absolute sondern bloß bedingte Nothwendigkeit, – die Moral *sagt* aber: Du muß das thun ohne eine Bedingung und Ausnahme“ (MM II, 599, k. v. Vf.). Denn „Soll *bedeutet* die Vorstellung, daß eine durch mich mögliche freye Handlung nothwendig geschehen würde, wenn die Vernunft über unsern Willen völlig Gewalt hätte“ (a. a. O., 605, k. v. Vf.).

<sup>33</sup> Vgl. (442,7): „Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Nothwendigkeit, die ihnen *dadurch* auferlegt wird ...“ (k. v. Vf.).



lierung und Beachtung moralischer Maximen haben<sup>34</sup>. Auf den Begriff der Allgemeinheit im Sinne der ausgebreiteten Bedeutung nimmt Kant Bezug, um zu argumentieren, „daß keine Erfahrung auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen [moralischer, D. S.] Gesetze zu schließen Anlaß geben könne“ (408,18). Der ganze vierte Absatz (408,12–27) behandelt dieses Argument. Interessanterweise wird es mit einem „Setzt man hinzu“ eingeleitet. Es handelt sich also schon um ein zweites Argument für die These, daß Erfahrung nicht Grundlage der Ethik sein darf, oder eben, wie zu Beginn von GMS II formuliert, daß die Begriffe der Ethik keine Erfahrungsbegriffe sind. Genauer gesagt hat die These von der Unbrauchbarkeit der Erfahrung für die Moralphilosophie zwei Seiten: Die eine bezieht sich auf die *ausgebreitete Bedeutung* (vgl. 408,14) moralischer Gesetze – hierauf geht das zweite Argument (2). Die andere Seite bezieht sich auf die Bedeutung von Beispielen – hierauf geht das *erste* Argument (1), das wiederum zwei Teile (1 a, b), also eigentlich wiederum zwei Argumente enthält. Dieses erste Argument (1 a) findet sich in den Absätzen 1–3 (406–408,11) und (1 b) – etwas ungeschickt aufgebaut – im Anschluß an das zweite, also im fünften Absatz (408,28–409,8). Es ist, wie das zweite, gegen das empiristische Vorurteil gerichtet, geht allerdings in eine andere Richtung. Es will zeigen, daß die Begriffe der Sittlichkeit nicht „aus der Erfahrung gezogen werden“ (407,22) können, insofern man sie nicht „von Beispielen entlehnen“ (408,29) darf. Dafür gibt Kant also zwei Argumente an, die wir für unsere augenblicklichen Zwecke nur ganz kurz referieren müssen: (1 a) Die Erfahrung kann nie mit Sicherheit zeigen, daß eine Handlung bloß aus Pflicht geschehen ist, weil die Existenz offener oder auch geheimer Triebfedern nie ausgeschlossen werden kann. Folglich kann der Begriff der Pflicht in diesem Sinne nicht aus der Erfahrung abgeleitet sein<sup>35</sup>. (1 b) Um eine Handlung als Beispiel für moralisch richtiges Handeln zu erkennen, muß man schon einen Begriff davon besitzen, was moralisch richtiges Handeln ist. Folglich können Begriffe der Ethik nicht aus Beispielen gewonnen werden<sup>36</sup>. Argument (2) – also die These, daß moralische Gesetze von „ausgebreiteter Bedeutung“ (408,14) sind und deswegen nicht aus der spezifisch menschlichen Erfahrung abgeleitet werden dürfen – ist weitaus wichtiger und richtet sich gegen eine ganze Reihe antiker und zeitgenössischer Moralphilosophien. Zitieren wir es noch einmal ausführlich:

Denn mir welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung *unseres* Willens für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt und nur als solche

<sup>34</sup> Vgl. dazu MS 404 f.

<sup>35</sup> In GMS II heißt es, „daß es *durch kein Beispiel*, mithin empirisch auszumachen sei, ob es überall irgend einen dergleichen [moralischen, D. S.] Imperativ gebe“ (419,16).

<sup>36</sup> Dieses Argument (1 b) ist natürlich ein anderes als das Argument (1 a), obwohl sich beide gegen die Behauptung richten, man könne ethische Begriffe quasi induktiv aus Beispielen („mithin empirisch“, 419,17) ableiten. Das mag der Grund gewesen sein, weshalb Kant es (1 b) hinter das zweite Argument (2) gestellt hat.

auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie bloß empirisch wären und nicht völlig *a priori* aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen? (408,19).

Aus Kants Ethikvorlesung aus dem Wintersemester 1784/85 geht noch deutlicher als aus der *GMS* hervor, daß sich Kant intensiv und kritisch mit der Moralphilosophie „in neuern Zeiten“ (*MM II*, 620) auseinandersetzt. Je nachdem, wie sie das „Princip der Moral“ (*MM II*, 621) begründen, unterscheidet Kant zwischen empirischen und rationalen Prinzipien, die jeweils innere bzw. äußere Gründe anführen. Mit äußeren empirischen Gründen argumentiert, wer Moral auf kulturell abhängige Faktoren der Erziehung und Gewohnheit zurückführt (Mandeville, Montaigne); die „Epicuraeer“ (*MM II*, 621) führen als inneren empirischen Grund die Glückseligkeit an, die „Engländer“ (*MM II*, 621) – Kant nennt Hume, Hutcheson und Shaftesbury – den moralischen Sinn; mit rationalen inneren Prinzipien der Vollkommenheit argumentieren Wolff und Baumgarten; schließlich nennt Kant noch das rationale äußere Prinzip als theologisches Prinzip der Vollkommenheit des göttlichen Willens. Für Kant ist „das Prinzip der *eigenen Glückseligkeit* am meisten verwerflich“ (442,12), und auf genau dieses Prinzip reduziert die von der populären Moralphilosophie verführte und in eine natürliche Dialektik geratene gemeine Vernunft das Moralprinzip.

Auch Argument (1) richtet sich gegen „Philosophen“, die es „zu aller Zeit“ (406,14) gegeben hat. Zunächst stimmt Kant mit ihnen darin überein, daß es für das Handeln aus Pflicht nicht ein einziges Beispiel geben mag. Er zieht daraus aber einen ganz anderen Schluß, oder genauer: Es interessiert ihn nicht. Diese Philosophen ziehen aus der Unmöglichkeit eines sicheren Beispiels den Schluß (vgl. „Daher ...“, 406,14), daß es tatsächlich niemals Handlungen aus Pflicht gegeben hat. Und nicht nur das: Sie halten solche Handlungen für unvereinbar mit der menschlichen Natur, die ausschließlich an der Befriedigung ihrer Neigungen interessiert ist, für welchen Zweck sie die Vernunft in Anspruch nimmt. Die einzige praktische Vernunft, welche diese Philosophen dem Menschen zusprechen, ist die Vernunft hypothetischer Imperative. Kant gesteht seinen Konkurrenten nicht nur zu, daß es aus theoretischen Gründen „schlechterdings unmöglich [ist], durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen“ (407,1, k. v. Vf.), da jemand allein aus Pflicht gehandelt hat. Er geht sogar so weit, auch in pragmatischer Perspektive die Wirklichkeit rein moralischer Gesinnungen stark anzuzweifeln. Allerdings – und das ist das entscheidende Argument – ist „hier auch davon gar nicht die Rede [...], ob dies oder jenes geschehe, sondern [davon, ob, D. S.] die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen [aus Pflicht, D. S.] [...] dennoch durch Vernunft unnachlässig geboten seien, [...] weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt“ (408,1). Unter der Voraussetzung, daß der Pflichtbegriff formal richtig bestimmt ist, hat das Argument (1 a, b) also gezeigt, daß dieser Pflichtbegriff weder aus der Erfahrung gewonnen noch durch sie bestätigt werden kann. Die ungenannten Philosophen halten den Menschen für „zu schwach“ (406,21), um bloß aus Pflicht zu

handeln, „ohne doch deswegen die *Richtigkeit* des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen“ (406,17, k. v. Vf.). Was sie in Zweifel ziehen, ist die „*Tunlichkeit*“ (408,5, k. v. Vf.) rein moralischer Handlungen, ein Zweifel, der sich „auf Erfahrung gründet“ (ebd.) und gründen muß, weil sich für diese Philosophen „*alles* auf Erfahrung gründet“ (ebd., k. v. Vf.). Aber ist es möglich, die *Tunlichkeit* des ‚bisherigen Begriffs der Pflicht‘ in Zweifel zu ziehen, ohne seine *Richtigkeit* anzutasten, wie Kant behauptet? Streng genommen nicht. Denn wenn diese „*Pflicht* als *Pflicht* überhaupt *vor aller Erfahrung*“ (408,9, k. v. Vf.) in der Vernunft begründet ist, wenn diese Apriorität also schon zum *Pflichtbegriff* selbst gehört, dann können die empiristischen Philosophen diesen Begriff als Begriff und damit seine *Richtigkeit* als Begriff gar nicht unbehelligt lassen. Weniger streng genommen allerdings ist der Zweifel an der *Tunlichkeit* der *Handlungen* aus *Pflicht* aber zu unterscheiden von der *Richtigkeit* des *Begriffs* der *Pflicht*. Dann wäre alles, was die Skeptiker zum Ausdruck bringen, ihr grundsätzlicher Zweifel an der moralischen Stärke des Menschen. Und alles, was Kant dem entgegenhält, wäre der Hinweis, daß es darauf auch gar nicht ankommt. Was zählt, ist allein die Idee der Moralität als Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz; ob die Menschen – *ungeachtet ihrer Freiheit* und damit ihrer *grundsätzlichen* Möglichkeit – dazu *praktisch* in der Lage sind, spielt für die Bestimmung des *Pflichtbegriffs* keine Rolle. Und nur auf dessen Reinheit kommt es hier an.

Diese Reinheit des Sittengesetzes und damit die Reinheit der Philosophie selbst wird also durch die „populäre praktische Philosophie“ (409,17) verdorben. Ihr grundsätzlicher Mangel ist die ständige Bezugnahme auf die Erfahrung, insbesondere auf die „Kenntnis der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können)“ (410,9). Was das bedeutet, haben wir diskutiert, und auch Kants Einwände hierzu. Interessant ist nun Kants Kritik der „vorgeblichen“ (409,36) Popularität der populären sittlichen Weltweisheit; sie macht nämlich den Zusammenhang mit der natürlichen Dialektik der gemeinen Vernunft sehr schön deutlich und damit auch den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen sittlicher Vernunftkenntnis (A, B, C, D) und ihrer Beziehungen („Übergänge“). Die „wahre[...] *philosophische* [...] *Popularität*“ (409,27) besteht darin, der Ethik zunächst ein solides Fundament zu geben und sie erst dann einem breiteren Publikum zugänglich zu machen. Wie Kant in der Vorrede zum Ausdruck bringt, hält er die Metaphysik der Sitten „eines großen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig“ (391,35). Darin unterscheidet sie sich von ihrem grundlegenden Teil, der ob seiner Subtilität (vgl. 391,37) vorhergehen soll. Die Popularität der populären Moralphilosophie ist dagegen in einem zweifachen Sinne falsch: Erstens ist sie als ethische Theorie keine reine Moralphilosophie a priori. Zweitens ist es aber auch „von der größten *praktischen* Wichtigkeit“ (411,18, k. v. Vf.), ja sogar ein „*Desiderat*“ (410,24), die moralischen Gesetze als Gesetze des Willens a priori zu bestimmen. Nur so erhalten sie „echten Einflüsse“ (411,15), weil sie in dieser Form viel stärker als moralische Triebkraft wirken als jede „fremde [empirische, D. S.] Triebfeder“ (411,35) es überhaupt zu leisten vermag. Die *praktische* Gefährlichkeit einer

„vermischte[n] Sittenlehre“ (411,3) sieht Kant darin, daß sie – gerade weil sie an der menschlichen Natur orientiert ist – die moralischen Gesetze aufweicht. Sie nimmt, weil sie von der Schwäche der menschlichen Natur überzeugt ist, Rücksicht auf diese Schwäche und damit auf die Neigungen des Menschen. Sie schwächt die moralischen Gesetze in ihrer Strenge ab und verknüpft sie mit empirischen Triebfedern. Sie ist „aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt“ (411,3); in ihr kommen „*halbvernünftelnde*[...] Prinzipien zum Vorschein“ (409,31, k. v. Vf.). Ist dies aber nicht genau der Fehler, den sich die *kultivierte* praktische gemeine Vernunft zuschulden kommen läßt? Zieht nicht auch sie die Reinigkeit und Strenge der Sittengesetze in Zweifel? Macht nicht auch sie die Sittengesetze ‚unseren Wünschen und Neigungen angemessener‘? Und wird es dann nicht auffallen, daß die natürliche Dialektik, in die die gemeine Vernunft gerät, definiert wird als ein Hang, wider die strengen Gesetze der Pflicht zu „vernünfteln“ (405,14), ein Hang, aus dem eben ‚halbvernünftelnde Prinzipien‘ entstehen? Auffallen muß auch eine Parallele zur späteren Metaphysik der Sitten. Auch dort betont Kant den apriorischen Charakter des Sittengesetzes. Wie in der Grundlegung warnt er dort allgemein vor einer empirischen Ethik. Er spezifiziert diese empirische Ethik als „Glückslehre“ (MS, 215) und zeigt, daß sie unmöglich a priori sein kann: „Alles scheinbare *Vernünfteln* [k. v. Vf.] a priori ist hier im Grunde nichts, als durch Induktion zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung, welche Allgemeinheit [...] noch dazu so kümmerlich ist, daß man einem jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß, um jene Wahl seiner Lebensweise seiner besonderen Neigung und seiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupassen“ (MS, 215 f.). Beachtet man, unter welchem Begriff Kant in der *GMS* das ‚mächtige Gegengewicht‘ der Neigungen und ihrer Befriedigung, aus der die natürliche Dialektik entspringt, zusammenfaßt, wird der Zusammenhang schlagartig klar: „Glückslehre“ (405,8). Die moralischen Gesetze „gebieten für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen“ (MS, 216). Genau auf diese Neigungen des Menschen und ihr Streben nach Glückseligkeit nimmt aber die kultivierte Menschenvernunft Rücksicht. Und darin, so unsere These, unterscheidet sie sich nicht (wesentlich) von der populären Moralphilosophie, die ebenfalls (u. a.) „Glückslehre“ (410,6) als Grundlage und Ziel ihrer ethischen Regeln heranzieht<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Nun ist, wie gesehen, Glückseligkeit nicht das einzige Prinzip, mit dem die Populärphilosophie arbeitet. Vollkommenheit, moralisches Gefühl und Gottesfurcht sind weitere ihrer Elemente (vgl. 410,3–7). Kant faßt alle diese „Versuche“ (410,3, k. v. Vf.) unter dem Begriff der populären sittlichen Weltweisheit zusammen. Gemeinsam ist ihnen ihr empirischer Charakter. Bei der Formulierung, Strenge und Begründung ihrer moralischen Prinzipien stützen sie sich auf Erfahrung, und das heißt für Kant in diesem Kontext insbesondere: auf das Wissen um die menschliche Natur. Dieses Wissen verbürgt aber weder die geforderte Allgemeinheit der moralischen Gesetze, weil es vernünftige Wesen überhaupt ausschließt; noch verbürgt es Notwendigkeit, weil der Erfahrung immer ein Moment der Zufälligkeit anhaftet. Der rhetorische Charakter von Kants Ausführungen ist dabei nicht zu vernachlässigen. Hatte er vorher noch mit heftigem Lob und Liebeswerben *die* („gesunde“ [405,22, vgl. 397,2]) gemeine praktische Vernunft umarmt, so polemisiert er jetzt gegen *den* „ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzi-

Die „*Heteronomie des Willens*“ (441,1) ist sowohl für die populäre Moralphilosophie als auch für die natürliche Dialektik charakteristisch; das gilt insbesondere für das Motiv der Glückseligkeit. So, wie zwischen der gesunden Vernunft und der philosophischen Menschenvernunft grundsätzlich Übereinstimmung besteht, so auch zwischen der dialektisch gewordenen Vernunft und der populären Moralphilosophie<sup>38</sup>. Deren Übereinstimmung besteht aber *nur dann*, „wenn sie [die gemeine Vernunft, D. S.] sich kultiviert“ (405,31). Ist die Frage jetzt noch bloße Spekulation, ob es nicht unter anderem die populäre Moralphilosophie ist, die die gemeine Menschenvernunft „verführt“ (405,1), sie ‚kultiviert‘<sup>39</sup>? Populär ist sie als Philosophie nicht, indem sie schal ist; sondern gerade *weil* sie „auf alle gründliche Einsicht Verzicht tut“ (409,29), ist sie „gemeinverständlich“ (ebd.). Sie ist, so scheint Kant zu glauben, tatsächlich populär in dem Sinn, daß sie „in unseren Zeiten“ (409,15) auf viel Anerkennung stößt<sup>40</sup>. Die populäre Moralphilosophie entspricht „dem Geschmacke des Publikums“ (388,25), sie ist „beliebt[...]“ (410,3): „Denn wenn man Stimmen sammelte, ob reine von allem Empirischen abgesonderte Vernunftkenntnis, mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre praktische Philosophie vorzuzie-

prien [...], daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist“ (409,30). Sehr wohl wissend, daß es verschiedene „Prinzipien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie“ (441,26) gibt, unterscheidet er nicht nur nicht (wie er es später tut [441,29–444,34]) zwischen einer empirischen und einer rationalen Form moralischer Prinzipien, die heteronom sind. Er differenziert auch nicht zwischen den verschiedenen Formen populärer Moralphilosophie. Statt dessen läßt er den Leser alles in einem „wunderbare[n] Gemische antreffen“ (410,8), gerade so, als ob die Prinzipien der Vollkommenheit, Glückseligkeit, Gottesfurcht und des moralischen Gefühls alle gleichzeitig in ein und derselben Populärphilosophie anzutreffen wären – und zudem alle auf Erfahrung zurückgeführt würden. – Vgl. 410,8–18, wo Kant, nachdem er das ‚wunderbare Gemische‘ vorgestellt hat, sofort nachfragt, „ob auch überall in der Kenntnis der menschlichen Natur“ das Sittengesetz zu finden sei. Dann wiederum unterscheidet er später sehr wohl zwischen Anthropologie, Theologie usw. (vgl. 410,19–22). – Tatsächlich führen letztlich alle Moralphilosophien der Heteronomie auf die „Naturbeschaffenheit des Subjekts“ (444,17) zurück, ganz unabhängig davon, ob ihre Prinzipien „*empirisch* oder *rational*“ (441,33) sind. Insofern ist die ‚Kenntnis der menschlichen Natur‘ sehr wohl allgemeine Grundlage der populären Moralphilosophie.

<sup>38</sup> Die gemeine Menschenvernunft, von der sich, wie Kant indirekt sagt, die populäre Moralphilosophie in gewisser Hinsicht nicht mehr „unterscheidet“ (390,14), ist also die dialektisch infizierte. Diese wie jene begründet alles nur „vermengt“ (390,15), und deswegen verdient jene (populäre sittliche Weltweisheit) „den Namen einer Philosophie nicht“ (390,13).

<sup>39</sup> So auch Kaulbach (1988, S. 14), der eine Irreführung und „Bedrängnis“ der gemeinen Vernunft durch „sophistische Überredung“ konstatiert.

<sup>40</sup> Vgl. auch Hegels Bemerkung in bezug auf Kant in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“: „Im Praktischen herrschte damals die sogenannte Glückseligkeitslehre, die Moral war auf Triebe gegründet; der Begriff des Menschen und die Art, wie er diesen Begriff realisieren soll, ist aufgefaßt als Glückseligkeit, seine Triebe zu befriedigen“ (Werke, Bd. 20, Suhrkamp-Ausgabe, S. 334). Kaulbach (1988, S. 38) nennt als Popularphilosophen Mendelssohn, Garve, Feder, Engel und Nicolai.

hen sei, so errät man bald, auf welche Seite das Übergewicht fallen werde“ (409,15). Weil Kant nicht nur ein theoretisches, sondern ein *aufklärerisches* Interesse hat, bietet er in dieser Situation „Hilfe“ an – die Hilfe der Metaphysik der Sitten.

#### IV

Wir können die Ergebnisse jetzt noch einmal zusammenfassen. Kant unterscheidet in der GMS fünf Formen sittlicher Vernunftkenntnis. Er beginnt mit dem Übergang von der gemeinen sittlichen (A) zur philosophischen sittlichen Vernunftkenntnis (B). Der zweite Übergang hat seinen Ausgangspunkt aber nicht in dieser philosophischen Vernunftkenntnis, sondern in der populären sittlichen Weltweisheit (C); von dieser findet der Übergang statt zur Metaphysik der Sitten als MS<sub>3</sub> (D), und von dieser wiederum vollzieht Kant einen Übergang zur Kritik der reinen praktischen Vernunft (E). Während also das, wozu im zweiten Übergang übergegangen wurde, auch das ist, von wo aus der dritte Übergang erfolgt, ist das Verhältnis zwischen den ersten beiden Übergängen ein anderes: Kant vollzieht im ersten Abschnitt einen Übergang von A zu B, im zweiten Abschnitt aber einen Übergang nicht von B zu D, sondern von C zu D. Der erste Übergang hat eine affirmative Funktion: Er zeigt, daß das gemeine Moralverständnis genau dem entspricht, was in einer a priori verstandenen Ethik formuliert werden kann. Dagegen leistet der zweite Übergang eine negative Abgrenzung: Er geht aus von der populären Moralphilosophie, deren Grundfehler die Gründung der Ethik auf Erfahrung und Glückseligkeit ist, ein Fehler, der von der Metaphysik der Sitten als solcher entlarvt und vermieden wird. Die gemeine sittliche Vernunftkenntnis verfügt also bereits über die Grundbegriffe einer recht verstandenen Ethik (guter Wille, Pflicht, kategorischer Imperativ). Diese Grundbegriffe werden von der philosophischen sittlichen Vernunftkenntnis in positiver Bezugnahme auf diese gemeine Ethik aufgeklärt und entwickelt und später von der Metaphysik der Sitten in kritischer Bezugnahme auf die populäre Moralphilosophie einer endgültigen Präzisierung unterzogen; in der Kritik der reinen praktischen Vernunft wird gezeigt, daß diese Begriffe objektive Realität besitzen. Obwohl also die gemeine sittliche Vernunftkenntnis moralische Einsicht besitzt, gerät sie als ‚kultivierte‘ Vernunft (A') in eine natürliche Dialektik, deren Grundfehler derselbe Fehler ist, den sich auch die populäre Moralphilosophie zuschulden kommen läßt und der es notwendig macht, in einer Metaphysik der Sitten eine exakte Begriffsbestimmung vorzunehmen; in gewisser Hinsicht ist es diese populäre Moralphilosophie selbst, die die gemeine sittliche Vernunftkenntnis ‚verführt‘, weswegen diese der ‚Hilfe‘ der Metaphysik der Sitten bedarf.

#### Literatur

Bittner, R. (1989): Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Höffe, O. (Hrsg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt, 13–30.

Brandt, R. (1988): Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Oberer, H./Seel, G. (Hrsgg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg, 169–191.

Freudiger, J. (1993): *Kants Begründung der praktischen Philosophie. Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘*, Bern/Stuttgart/Wien.

Hösle, V. (1990): *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München.

Kaulbach, F. (1988): *Immanuel Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘. Interpretation und Kommentar*, Darmstadt.

Paton, H. J. (1962): *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin.

Vorländer, K. (1965): „Einleitung“ zu Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘, (Unveränderter Nachdruck 1965 der 3. Auflage), Hamburg.

Wolff, R. P. (1973): *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, New York.