DIE BEDEUTUNG DER RELIGION IN KANTS MORALPHILOSOPHIE
EINE ENTWICKLUNGSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

Inaguraldissertation zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Universität Konstanz

vorgelegt von
José Santos Herceg

März 2000

Para mi Carola.

INHALT

A. EINLEITUNG.....1

B. DIE BEDEUTUNG DER RELIGION FÜR KANTS MORAL
IN DEN VORLESUNGSNACHSCHRIFTEN.....7

Glaubwürdigkeit der Vorlesungsnachschriften und Reflexionen.....8

1. KANN DIE DIIUDICATIO ZUR EXECUTIO BEWEGEN?.....15

Bonität der Handlung und Bonität des Willens.....19

Die aus der Bonität der Handlung stammende Pflicht
als moralisches Motiv.....22

Die Fragilität des Willens als Hindernis der Moralität.....25

Die Gefahr einer schimärischen Moral.....29

2. WELCHE ROLLE SPIELT DIE GLÜCKSELIGKEIT IN DER VORLESUNGEN?.....31

Glückseligkeit als Triebfeder der Moral.....31

Kants Begriff der Glückseligkeit.....32

Kants Eudämonismus: eine offene Frage.....37

Die Bedeutung des *summum bonum* für die Motivation zur
moralischen Handlung in den Vorlesungen.....39

3. WIE SIND TUGEND UND GLÜCKSELIGKEIT ZU KOORDINIEREN?.....42

Identität als mögliche Verknüpfung
von Tugend und Glückseligkeit.....42

Kann Tugend und Glückseligkeit
durch Kausalität verknüpft werden?.....45

Glückswürdigkeit.....48

Kants Eudämonismus in den Vorlesungen.....51

4. WELCHE ROLLE SPIELT DIE RELIGION IN KANTS MORAL?.....54

Der Beistand Gottes bei der Erreichung der Tugend.....54

Gott als Garant der Glückseligkeit.....59

Kants religiöser Eudämonismus in den Vorlesungsnachschriften.....61

Kants theonomische Moral in den Vorlesungen.....62

Die Möglichkeit der Übereinstimmung.....63

Eine von der Religion abhängige Moral.....65

C. DIE BEDEUTUNG DER RELIGION FÜR KANTS MORAL IN DEN MORALISCHEN DRUCKSCHRIFTEN.....70

1. KANN DIE REINE VERNUNFT DEN WILLEN BESTIMMMEN?.....71

Die Frage nach der Autonomie des Willens.....71

Die Möglichkeit der Freiheit.....74

Die Freiheit als Faktum der Vernunft.....77

Was bedeutet, daß die Realität der Autonomie bewiesen ist?.....80

2. WELCHE BEDEUTUNG HAT DAS GEFÜHL DER ACHTUNG IN KANTS MORAL?.....83

Die Funktion des moralischen Gefühls in Kants Moral.....83

Ein Gefühl, das kein normales Gefühl sein kann.....84

Über das Subjekt und Objekt der Achtung.....87

Rein moralisches Interesse am moralischen Gesetz.....89

3. HAT DAS *SUMMUM BONUM* EINE FUNKTION IN KANTS MORALKONZEPTION?.....93

Das *summum bonum* als Relikt.....96

Das *summum bonum* als Objekt des Wollens.....96

Die Notwendigkeit des *summum bonum*
als Gegenstand des reinen willens.....98

Die Möglichkeit eines Gegenstandes des reinen Willens.....100

Die Tugend als Bedingung des *summum bonum*.....103

4. WELCHE ROLLE SPIELT DIE RELIGION?.....106

Die Realität des *summum bonum*.....106

Die Moral führt zur Religion.....110

Das moralische Gesetz als Gebot Gottes.....111

Eine Moral, die von der Religion
nicht ganz abhängig ist.....113

D. KANN MAN VON ZWEI UNTERSCHIEDLICHEN THEORIEN ÜBER DIE BEDEUTUNG DER RELIGION IN KANTS MORAL SPRECHEN?

Die Frage nach der Frage.....117

1. ENTWICKELT SICH KANTS KONZEPTION DER MOTIVATION ZUR MORALISCHEN HANDLUNG? 118

Die Beziehung zwischen

Diiudicatio und reiner praktischer Vernunft.....118

Von einer negativen zu einer positiven Antwort.

Die Entwicklung der Motivationslehre.....120

Vom Eudämonismus zur Achtung fürs Gesetz.

Die Entwicklung der Triebfederlehre.....122

2. ENTWICKELT SICH DIE FUNKTION DES *SUMMUM BONUM* VON DEN VORLESUNGEN ZU DEN MORALISCHEN SCHRIFTEN?.....125

Das *summum bonum* als Objekt und Zweck des Willens.....125

Warum galubt Kant, ein *summum bonum* zu brauchen?.....126

Wie ist das *summum bonum* als Objekt möglich?.....127

3. KANN MAN ZWEI PHASEN IN BEZUG AUF DIE BEDEUTUNG DER RELIGION IN KANTS MORAL UNTERSCHEIDEN?.....130

Die Gesetzgebung des moralischen Gesetzes.....130

Die Motivation zur moralischen Handlung.....131

Von einer von der Religion abhängigen Moral

zu einer Moral, die von der Religion nich ganz abhängig ist.….....132

E.SCHLUSS……134

F. BIBLIOGRAPHIE.....136

I. ETHIK.....137

II. RELIGION.....144

III. GLÜCKSELIGKEIT - *SUMMUM BONUM*……146

IV. ENTWICKLUNG.....150

V. MORAL - RELIGION.....153

A. EINLEITUNG

Wenn man sich die Aufgabe stellt, die Beziehung zwischen Kants Moral- und Religionsphilosophie zu studieren, stehen zwei Möglichkeiten zur Verfügung. Auf der einen Seite kann man nach der Bedeutung der Moral für Kants Religionsphilosophie fragen. Die Untersuchung, die zu einer Antwort auf diese Frage führt, findet im Bereich der Religionsphiloshie statt. Nachdem das Interesse für Kants Religionsphilosophie mit besonderer Kraft Ende der sechziger Jahre eingesetzt hatte, wurde diese Frage mehrmals behandelt[1]. Das bedeutet nicht, daß vorher nichts über das Thema geschrieben wurde[2]. Es bedeutet nur, daß in den letzten dreißig Jahren die Religionsphilosophie und damit ihre Beziehung zur Moral zu einem wichtigen Thema der Kant-Forschung wurde[3].

Auf der anderen Seite kann man die Beziehung von Kants Moral- und Religionsphilosophie aus der Perspektive der Moral betrachten. In der Literatur wird kaum nach der Funktion der Religion in Kants Moralphilosophie gefragt. Die Absicht dieser Arbeit ist es, die Beziehung von Kants Moral- und Religionsphilosophie gerade aus dieser zweiten Perspektive zu untersuchen, d.h. aus der der Moralphilosophie. Deshalb sind die Werke, die in dieser Arbeit die zentrale Rolle spielen, Kants Texte über Moral, d.h. die "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785), die "Kritik der praktischen Vernunft" (1787) und die Vorlesungen und Reflexionen zur Moralphilosophie. Wichtig sind für die Untersuchung aber auch die "Kritik der reinen Vernunft" (1781 und 1787) und die "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1791). Wir werden in Bezug auf diese Schriften die Frage nach der Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie stellen.

---

[1] Wichtige Texte sind: Bohatec, J.: Die Religionsphilosophie Kants in die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Hildesheim 1966.; Bruch, J-L.: La Philosophie religieuse de Kant, Paris 1969.; Lamacchia, Ada: La filosofia della religione in Kant. Paris 1969.; England, F.E.: Kant´s Conception of God, New York, 1968.; Wood, A: Kant´s Moral Religion, Itaca / N.Y. / London 1970.; Webb, C.: Kant´s Philosophy of Religion, New York, 1970.

[2] Vgl.: Romundt, H.: Kants philosophische Religionslehre. Leipzig, 1902; Messer, A.: Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. Leipzig 1929; Schmalenbach, H.: Kants Religion. Berlin 1929.

In den Vorlesungsnachschriften stellt Kant fest, daß Moral und Religion eng verbunden sind[4] und daß die Religion eine entscheidende Funktion in der Moral hat. Diese Funktion besteht darin, daß die Religion der Moral "Schönheit", "Nachdruck" und "Realität" gibt[5]. Nach Kants Meinung in diesen Schriften ist die Moral ohne Religion einfach "inkomplett" [6], weil nur die Religion die Macht hat, der Moral Realität zu verleihen[7]. Durch die Religion wird die Moral praktisch, d.h. nur durch die Religion ist sie in der Lage, zur Handlung zu bewegen[8]. Die *Executio* der Moral hängt in diesen Texten von der Religion ab, weil nach Kants Aussage die Moral ohne Religion nur ein Ideal ist. Die Religion ist in den Vorlesungen die Triebfeder zur Moral[9].

In den moralischen Druckschriften und in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" stellt Kant dagegen fest, daß die Moral weder bei der Erkenntnis der Pflicht noch bei der Motivation zur moralischen Handlung der Religion bedarf[10]. Die Religion hat nach diesen Texten keine Funktion in der Moral, weil die reine Vernunft genügt, um zur moralischen Handlung zu bestimmen[11]. In den von Kant veröffentlichten moralischen Schriften wird keine andere Triebfeder als das moralische Gesetz benötigt[12].

Die Bedeutung der Religion für Kants Moralphilosophie der Vorlesungen unterscheidet sich also von ihrer Bedeutung in der Moralphilosophie der Druckschriften. Die Frage, die sich stellt, ist, ob dieser Unterschied genügt, damit man behaupten kann, daß zwei Phasen in Bezug auf die Bedeutung der Religion in

---

[3] Vgl.: Kant über Religion. Hrsg.: Frido Ricken - Francois Marty. Stuttgart 1992. ; Kant´s Philosophy of Religion Reconsidered, Hrsg. von Philip Rossi and Michael Wien, Indiana, 1991.

[4] "Die Sittlichkeit muß mit der Religion verbunden werden" (Collins XXVII.307).

[5] Mrongovius XXVII.1453 und Collins XXVII.307.

[6] "Ohne Religion ist zwar die Ethic incomplett" (Powalski XXVII.164).

[7] Vgl.: Mrongovius XXVII.1453.

[8] "(...) keine moralitaet kann aber praktisch seyn ohne Religion" (Powalski XXVII.137).

[9] Collins XXVII.307-8 und Mrongovius XXVII.1453.

[10] "Die Moral (...) bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten" (Religion VI.3).

[11] "Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug" (Religion VI.3).

[12] "So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber" (KpV. IV.158). Vgl.: KpV. IV.127, 133-134, 139.

Kants Moralphilosophie zu unterscheiden sind. Aus der Tatsache, daß es Unterschiede zwischen den Vorlesungen und den moralischen Schriften gibt, läßt sich nicht unmittelbar schließen, daß es um zwei unterschiedliche Theorien der Bedeutung der Religion in der Moral geht. Man kann behaupten, daß diese Unterschiede nur daraus stammen, daß Kant in den Vorlesungen eine einfachere und verständlichere Fassung seines Denkens vorgetragen will. Wenn diese Interpretation wahr ist, haben die Unterschiede zwischen den Vorlesungen und den moralischen Druckschriften keine inhaltliche Bedeutung, und man kann schwer von zwei Phasen sprechen. Die Frage, ob es zwei Phasen der Bedeutung der Religioin in Kants Moral gibt, ist daher eine offene Frage. In dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, eine Antwort auf diese Frage zu finden.

Um dieser Antwort nahe zu kommen, muß aber zunächst genau die Bedeutung der Religion in der Moral der Vorlesungen und der Druckschriften bestimmt werden. Weil sich die Konzeptionen nach Kants Aussagen unterscheiden, müssen diese Texte getrennt analysiert werden. Die Frage nach der Bedeutung der Religion in Kants Moral soll deshalb in zwei Abschnitten untersucht werden. Erst danach sind wir in der Lage, eine These über eine Entwicklung des Kantischen Standpunktes von den Vorlesungen zu den moralischen Druckschriften aufzustellen. Drei Fragen bilden das Skelett der folgenden Arbeit: Welche Bedeutung hat die Religion für Kants Moral in den Vorlesungen? (erstes Kapitel). Welche Bedeutung hat sie in den von Kant veröffentlichten moralischen Schriften? (zweites Kapitel). Kann man von zwei unterschiedlichen Phasen in Bezug auf die Bedeutung der Religion für Kants Moral sprechen? (drittes Kapitel).

Da nach Kants Aussagen der Unterschied zwischen der Bedeutung der Religion in den Vorlesungen und in den geruckten Schriften darin besteht, daß in den Vorlesungen die Religion als Triebfeder gebraucht wird, nicht aber in den publizierten Schriften, ist es möglich, anhand der Analyse des Problems des Beweggrundes eine parallele Untersuchung von Kants Konzeption der Beziehung zwischen Moral und Religion in den Vorlesungen und in den Druckschriften durchzuführen. Die Frage nach der Motivation zur moralischen Handlung ist daher die Frage, die zunächst sowohl in Bezug auf die Vorlesungen als auch in Bezug auf die moralischen Druckschriften gestellt werden muß.

Das Problem der Motivation taucht in den Vorlesungsnachschriften[13] und in den Reflexionen[14] in Form der Frage auf, ob die *Diiudicatio* zur *Executio* bewegen kann. "Diiudicatio" und "Executio" können mit "Urteil" und mit "Ausübung" übersetzt werden. Bei der "Diiudicatio" geht es um die Erkenntnis der Bonität, d.h. ds Gutseins einer Handlung, aus der eine Pflicht, sie zu tun, stammt. Nur eine Handlung, die aus der Erkenntnis ihrer Bonität[15] bzw. aus Pflicht getan wird, ist eine moralische Handlung. Die Frage in den Vorlesungen lautet also: Hat das Urteil über das Gutsein einer Handlung die Kraft, zu dieser Handlung zu motivieren? Dies ist die Frage, mit der das erste Kapitel dieser Arbeit anfängt.

In den moralischen Druckschriften wird die Frage nach der Motivation anders formuliert. Das Problem taucht in diesen Texten in Form der Frage auf, ob die reine Vernunft den Willen bestimmen kann[16]. Kant stellt fest, daß die Vernunft den Willen nur bestimmen kann, indem sie Gesetzgeber ist, d.h. indem sie praktisch ist. Die Vernunft gibt also ein Gesetz, das den Willen bestimmen kann. Es stellt sich daher die Frage, ob die reine Vernunft Gesetzgeber sein kann[17]. Die Gesetzgebung der Vernunft wird in diesen Schriften "positive Freiheit", d.h. Autonomie des Willens genannt[18]. Die entscheidende Frage in den publizierten Schriften ist also die Frage nach der Autonomie. Diese Frage leitet den ersten Teil der Untersuchung im zweiten Kapitel dieser Arbeit.

Die Analyse des Motivationsproblems führt uns sowohl in den Vorlesungsnachschriften als auch in den moralischen Druckschriften zum Thema des *summum bonum*. Man fragt sich an dieser Stelle, was das *summum bonum* mit dem Problem der Motivation zur moralischen Handlung zu tun hat. Dies ist die Frage, die sowohl die Untersuchung der Vorlesungen als auch die der moralischen Druckschriften weiter leitet.

In den Vorlesungsnachschriften ist das *summum bonum* für die Motivation zur moralischen Handlung zentral. Die Frage, ob die Diiudicatio zur Executio bewegen kann, wird von Kant selbst negativ beantwortet. Die Diiudicatio

---

[13] Vgl. Collins XXVII.274; Mrongovius XXVII.1422;

[14] Vgl. R.6628 XIX.117; R.6972 XIX.217; R.6988 XIX.220.

[15] "Sobald wir eine Handlung betrachten und sie für moralisch gut halten, so muß die innere bonität allein die Triebfeder seyn" (Powalski XXVII, 151). Vgl.: Powalski XXVII.22; Collins XXVII.293; Mrongovius XXVII.1441.

[16] Vgl.: Grundlegung IV.460f, 448, 459 und KpV.V.46 und 89.

[17] Vgl.: Grundlegung IV.461 und KpV.V.24-25 und 31.

[18] Vgl.: Grundlegung IV.440 und 447.

ist nicht in der Lage, zur Executio zu bewegen[19]. Dieser Mangel führt in den Vorlesungsnachschriften dazu, daß Kant in dem natürlichen menschlichen Streben nach Glückseligkeit die Triebfeder zum moralischen Handeln sieht[20]. Die Realität der Moral, die durch das Glückseligkeitstreben der Menschen erreicht wird, muß aber mit ihrer Reinheit irgendwie in Einklang gebracht werden[21]. Das *summum bonum* als Verbindung von Tugend und Glückseligkeit wird damit zum entscheidenden Element. Es ist jedoch zu diskutieren, ob Kant damit nicht einen Eudämonismus vertritt. Diese Frage wird uns im zweiten und dritten Teil des ersten Kapitels dieser Arbeit beschäftigen.

In den moralischen Druckschriften sagt Kant, daß er nichts anderes als das Gesetz selbst als Triebfeder der Moral braucht. Die Frage danach, ob die reine Vernunft den Willen bestimmen kann, wird von Kant anhand der These des Faktums der Vernunft positiv beantwortet. Die Vernunft kann unmittelbar den Willen durch ein Gesetz bestimmen, das aus der reinen Vernunft selbst stammt. Wenn die Vernunft den Willen unmittelbar bestimmt, wird kein Objekt oder Zweck, d.h. kein *summum bonum*, benötigt. Die reine praktische Vernunft genügt[22]. Es ist aber noch zu klären, was Kant meint, wenn er in diesen Texten sagt, daß das *summum bonum* der "Gegenstand der Vernunft", das Objekt und der Endzweck der reinen Vernunft ist[23]. Im dritten Teil des zweiten Kapitels werden wir versuchen, eine Erklärung für diesen scheinbaren Widerspruch zu finden.

Nachdem sowohl für die Vorlesungen als auch für die moralischen Schriften geklärt ist, was das *summum bonum* mit dem Problem der Motivation zur moralischen Handlung zu tun hat, bleibt noch eine Frage offen, nämlich: Was hat das *summum bonum* mit dem Problem der Beziehung zwischen Moral und Religion zu tun? Diese Frage führt unsere Untersuchung weiter.

Aus der Analyse des Begriffs des *summum bonum* wird klar, daß Gott es ist, der das *summum bonum* möglich macht. Für Kant besteht das *summum bonum* sowohl aus Tugend als auch aus Glückseligkeit. Kant vertritt in den

---

[19] Vgl.: Powalski XXVII.113, 123, 132; Collins XXVII.255, 361; Mrongovius XXVII.1429; R.6722 XIX.141, R.6749 XIX.148.

[20] Powalski XXVII.106. Vgl.: R.7097 XIX.248.

[21] "Die Reinheit besteht darinnen, wenn die moralische Gesezze mit keinen anderen Triebfedern als den Triebfedern der Moral verbunden sind" (Powalski XXVII.164). Vgl.: Collins XXVII.293 und Mrongovius XXVII.1441.

[22] Vgl.: Religion VI.3.

[23] Vgl.: KpV.V.75, 109, 127, 133, 134, 139, 158.

Vorlesungsnachschriften und in den moralischen Druckschriften eine ähnliche Interpretation darüber, wie diese Elemente zu koordinieren sind. Tugend soll als die Bedingung der Erreichung der Glückseligkeit angesehen werden, indem man durch die Tugend der Glückseligkeit würdig wird. Die Würdigkeit kann aber nicht unmmittelbar zur Glückseligkeit führen, weil sie keine Ursache der Glückseligkeit ist. Deshalb muß ein gerechter Gott vorausgesetzt werden[24], der garantiert, daß die Glückswürdigkeit (Tugend) zur Glückseligkeit führt[25].

Indem die Religion ein wesentliches Element des *summum bonum* ist, hängt die Funktion der Religion in Kants Moralphilosophie von der Funktion ab, die das *summum bonum* in der Moralphilosophie hat. Wenn das *summum bonum* eine notwendige Funktion für die Motivation zur moralischen Handlung hat, hat die Religion eine zentrale Bedeutung in der Moral. Das *summum bonum* ist das Element, das die Moral mit der Religion in Verbindung setzt.

Die Klärung der Bedeutung der Religion für die Motivation zur moralischen Handlung weiterhin führt zur Frage, ob Kants Moral in den Vorlesungsnachschriften oder in den moralischen Druckschriften theonomisch ist. In einer theonomischen Moral hat Gott nicht nur eine Funktion bei der Motivation zur moralischen Handlung, indem er als Richter belohnt und bestraft, sondern auch bei der Gesetzgebung des moralischen Gesetzes. Es stellt sich daher am Ende der Untersuchung die Frage nach der Rolle Gottes bei der Gesetzgebung der Moral, d.h. ob Gott der Gesetzgeber des moralischen Gesetzes ist.

Wenn alle diese Fragen sowohl in den Vorlesungen als auch in den moralischen Druckschriften untersucht sind, werden wir in der Lage sein, eine Entscheidung darüber zu treffen, ob in Bezug auf die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie von zwei unterschiedlichen Phasen die Rede sein kann. Anhand des Vergleichs der verschiedenen Antworten, die Kant in den Vorlesungen und in den moralischen Druckschriften auf die Fragen nach der Motivation zur moralischen Handlung, der Funktion des *summum bonum* und der Bedeutung der Religion in der Moral gibt, wollen wir bestimmen, ob sich Kants Auffassung über die Beziehung von Moral und Religion von den Vorlesungen zu den moralischen Schriften inhaltlich weiterentwickelt.

---

[24] Powalski XXVII.194; Collins XXVII.322; R.7174 XIX.264.
[25] Collins XXVII.331.

B. DIE BEDEUTUNG DER RELIGION FÜR KANTS MORALPHILOSOPHIE IN DEN VORLESUNGSNACHSCHRIFTEN UND REFLEXIONEN

Glaubwürdigkeit der Vorlesungsnachschriften und der Reflexionen

Die Fragen, die uns in diesem Kapitel beschäftigen, betreffen nur Kants Vorlesungsnachschriften und Reflexionen. Deshalb sollen zunächst einige Probleme diskutiert werden, die mit diesen Texten zu tun haben. Die Veröffentlichung der Vorlesungensnachschriften und der Reflexionen gehörte zu Diltheys Plan einer vollständigen kritischen Ausgabe von Kants Schriften[26]. Die Veröffentlichung des handschriftlichen Nachlasses ist das Werk von Erich Adickes und Friedrich Berger; der Nachlaß wurde 1934 in Band XIX der Akademie-Ausgabe veröffentlicht. Die kritische Ausgabe der Vorlesungen über Moralphilosophie wurde erst 1974-1975 von Gerhard Lehmann in Band XXVII publiziert[27]. Es ist aber wichtig zu bemerken, daß die Nachschriften von Kants moralischen Vorlesungen zum ersten Mal außerhalb der Akademie Ausgabe von Paul Menzer 1924 publiziert wurden[28].

Obwohl die Reflexionen und die Vorlesungensnachschriften in "Kants Schriften" veröffentlicht wurden, sind es nicht Texte, die Kant für eine Publikation gedacht oder vorbereitet hat. Es geht um eine besondere Art von Texten. Die Reflexionen sind Notizen, die Kant nur zu seinem Privatgebrauch aufgezeichnet hat. Diese Notizen waren Material für seine Vorlesungen und Vorarbeiten oder Entwürfe zu seinen Druckwerken. Kant wollte mit diesen Notizen oft nur seine

---

[26] Dem Vorwort von W. Dilthey zum ersten Band der Akademie-Ausgabe zu folge sollte die Ausgabe vier Teile haben: Werke, Briefwechsel, handschriftlicher Nachlaß und Nachschriften der Vorlesungen.

[27] Der Band ist in zwei Halbbände geteilt. Der erste Halbband umfaßt die "Praktische Philosophie Herder" [1762-1764] (KGS.XXVII.1-90), die "Praktische Philosophie Powalski" [1777] (KGS.XXVII.91-236) und die "Moralphilosophie Collins" [1795] (KGS.XXVII.237-473). Im zweiten Halbband folgt die "Metaphysik der Sitten Vigilantius" [1793-1794] (KGS.XXVII.478-732), der Abdruck von Baumgarten "Ethica Philosophica" [1751], das "Naturrecht Feyerabend" [1784] (KGS.XXVII.733-1394) und die "Moral Mrongovius" [1782] (KGS.XXVII.1395-1581).

[28] Paul Menzer hat 1924 "Immanuel Kant, Eine Vorlesung über Ethik" veröffentlicht. Der Text wurde von der Kant-Gesellschaft zu den Feiern zum 200. Geburtstag Kants publiziert. Für die Herstellung des Textes benutzte Menzer drei Handschriften: 1. die "Philosphia practica universalis" von Friderico Brauer (1780) 2. die "Vorlesung über die Philosophische Moral" von G. Kutzner (1781) und 3. "Des berühmten Professor Kant zu Königsberg in Pr. philosophische Moral" von Mrongovius (1782). Er verwendete die Vorlesungnachschrift von Brauer als Basis und komplettierte den Text mit Hilfe der zwei anderen Heften. (Vgl. Paul Menzer: Einleitung (1924), in: Immanuel Kant. Eine Vorlesung über Ethik", Gerd Gerhard (Hrsg), 1991).

Gedanken fixieren und klären[29]. Es sind keine vollständig entwickelten Gedankengänge. Die Vorlesungsnachschriften wurden hingegen nicht von Kant selbst geschrieben. Es sind nur Nachschriften von Studenten, die Kants Vorlesungen besuchten. Es handelt sich also nicht um echte Schriften Kants.

Aufgrund dieser Besonderheiten der Reflexionen und der Vorlesungen ergeben sich eine Reihe von Problemen, die wir in diesem Abschinitt diskutieren müssen. Das grösste Problem bei den Reflexionen ist, daß eine exakte chronologische Anordnung des Materials unmöglich ist. Der Herausgegeber hat eine bemerkenswerte Arbeit in Bezug auf die Datierung geleistet. Troztdem mußte er am Ende feststellen: "Das Ergebniss meiner Untersuchungen war nur ein relativ geringes"[30].

Bei den Vorlesungsnachschriften sind neben dem Problem der Datierung mehrere Probleme zu erwähnen. Kants Vorlesungen sind Kommentare zu bestimmten "Kompendien" und primär keine Darstellung seiner eigenen Gedanken. Die genaue Einstellung Kants zu den "Autoren" dieser Kompendien ist aus den Vorlesungsnachschriften manchmal schwer zu bestimmen. Ein zweites Problem ist, daß es über Kants Vorlesungen mehrere Nachschriften gibt, die unterschiedliche und manchmal auch widersprüchliche Lehren enthalten. Es ist daher kompliziert, von Kants Meinung in den Vorlesungen zu reden, ohne zu erklären, welche Nachschriften man genau in Betracht zieht. Ein letztes Problem ist, daß es zwischen den Vorlesungsnachschriften und den Druckschriften inhaltliche Diskrepanzen gibt, obwohl sie zum Teil zum selben Zeitraum gehören.

Wegen dieser Probleme wurde der Wert der Reflexionen und der Vorlesungsnachschriften als Quelle von Kants Gedanken in Frage gestellt. Mehrere Autoren halten die Reflexionen für unzuverlässig, und die Vorlesungsnachschriften nicht nur für unzuverlässig, sondern auch für nicht authentisch. Zentral für den Zweck des ersten Teils meiner Arbeit ist also zu zeigen, daß trotz all dieser Probleme sowohl die Reflexionen als auch die Vorlesungsnachschriften verwendbare und glaubwürdige Quellen für die Untersuchung des Kantischen Denkens sind.

---

[29] Vgl.: E. Adickes: "Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses", KGS. XIV S.XVIII.

[30] Adickes, op.cit. S.XXXIV.

Da Reflexionen von Kant selbst geschrieben wurden, spiegelt sich seine Entwicklung unwiderlegbar in ihnen wider. Sie zeigen den Ursprung von Kants entscheidenden Gedankengängen aus ihren Quellen. Was Kant für sich in jahrzehntelangen Überlegungen niedergeschrieben hat, gestattet uns heute, "tief in die Werkstatt seines Geistes, in das Keimen und Wachsen ihrer Gedanken zu blicken"[31]. Im Bezug auf ihre Datierung hat E. Adickes von 1896 bis zu seinem Tod 1928 das gesamte Material nach Sachgebieten und chronologisch geordnet. Nach der "Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses" sind 33 verschiedene Phasen zu unterscheiden[32]. Die vom Herausgegeber verwandten Kriterien für die Zuordnung einer Reflexion zu einer Phase waren sowohl inhaltliche als auch materielle[33]. Die genaue Datierung der Reflexionen ist trotz aller Bemühungen unmöglich. Man kann sich aber meistens auf die Arbeit von Adickes in Bezug auf die Datierung der Reflexionen verlassen, obwohl über einige Reflexionen die Diskussion noch offen ist.

Bei den Vorlesungsnachschriften ist die Glaubwürdigkeit nicht so leicht zu rechtfertigen, weil die Zuverlässigkeit dieser Texte von den persönlichen Eigenschaften der Studenten abhängt, die sie geschrieben haben. 1899 schrieb Paul Menzer über die Vorlesungen: "Keinesfalls darf man aber ein einzelnes Wort, eine einzelne Formulierung so in Anspruch nehmen, als wenn wir sie in Kants Schriften vorgefunden hätten"[34]. Die Probleme mit den Vorlesungsnachschriften sind nicht zu leugnen, troztdem glauben einige Autoren, daß die Vorlesungsnachschriften wichtige Quellen sind, die durchaus Aufschluß über Kants Denken geben[35]. Dies ist auch die Meinung, die ich in dieser Arbeit vertrete. Es muß deshalb gezeigt werden, daß diese Schriften ernst genommen werden können.

Die Vorlesungen wurden zwar von Studenten geschrieben, trotzdem sichern zwei Fakten die Authentizität der Lehren, die in den Nachschriften vorkommen. In verschiedenen Heften der Vorlesungsnachschriften befinden sich

---

[31] Adickes, op.cit. S.XXIV.

[32] Adickes, op.cit. S.XXXV.

[33] Materielle Kriterien waren die Tinten, die von Kant verwendet wurden, Kants wechselnde Orthographie und auch die Raumverhältnisse in den Kompendien.

[34] P. Menzer: Die Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785, in: KS 3, 1899, S.58.

[35] Vgl.: Gerhard Lehmann: "Einleitung. In KGS XXIV, Kant´s Vorlesungen über Logik, S.965 und W. Dilthey: Einleitung,, in: KGS I.XIV.

sowohl dieselben Lehren als auch parallele Textpassagen, die manchmal wörtlich übereinstimmen. Die Übereinstimmungen sind so offensichtlich, daß einige Autoren die Existenz eines Urtextes postuliert haben, von dem alle Hefte abstammen[36]. Außerdem befinden sich dieselben Lehren, die in den Vorlesungsnachschriften vorkommen, auch in den Reflexionen. Wenn also die Vorlesungen zusammen mit den Reflexionen ausgewertet werden, kann die Authentizität der Lehren als gesichert gelten[37].

Obwohl Kant Kompendien für seine Vorlesungen verwendet hat, scheint es klar zu sein, daß er frei von ihnen war[38]. Er hat zwar die Themen und die Anordnung der Darstellung befolgt, dennoch sind seine eigenen Lehren deutlich zu erkennen. Wenn Kant eine Lehre des Verfassers des Kompendiums darstellt, zeigt er es manchmal im Kolleg mit einem "Der Autor meint" an. Außerdem können Lehren der Vorlesungsnachschriften immer mit den Lehren der Kompendien verglichen werden, um so festzustellen, was zu Kants eigenem Gedankengang gehört.

Es ist eine Tatsache, daß keine Handschrift vollständig ist. Lehmann sagt: "es gibt keine "beste" Handschrift; sie sind alle schlecht - aber in verschiedenen Hinsichten"[39]. Man kann aber alle Hefte vergleichend betrachten, um so eine mögliche genaue Vorstellung von Kants Vorlesungen zu gewinnen. Eine Nachschrift sollte als "Norm" gebraucht werden, und mit Hilfe der anderen können ihre Mängel, Fehler und Lücken ausgefüllt werden. Für die Ausgabe der Akademie hat Lehmann die Handschrift von Collins als Vorlage verwendet[40]. Die weitgehenden Übereinstimmungen zwischen der von Menzer herausgegebenen Vorlesung und der Handschrift von Collins erlauben es, von einem Typ Menzer-Collins zu sprechen. Zu dieser Kategorie gehören auch die "Moral Mrongovius"

---

[36] Vgl.: Paul Menzer: "Einleitung" (1924), in: Immanuel Kant. Eine Vorlesung über Ethik, 1991, S.284.

[37] Schmucker macht im fünften Kapitel seines Buches die Authentizität der von Menzer veröffentlichen Vorlesung dadurch plausibel, daß er die Lehren der Vorlesung mit den Lehren der Reflexionen vergleicht (Vgl.: Schmucker J.: Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen Vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meisenheim am Glan, 1961, SS.279-393).

[38] Vgl.: Menzer, op.cit. S.286.

[39] G. Lehmann, "Einleitung", KGS XXIV.987.

[40] Vgl.: G. Lehmann, op.cit.1050.

und die “praktische Philosophie Powalski”[41]. Die Vorlesungen, die ich in diesem Kapitel untersucht werden, sind die Nachschriften, die zu der Kategorie Collins-Menzer gehören.

Das Problem der Datierung der Vorlesungsnachschriften betrifft nur einige Hefte, nämlich Mrongovius und Powalski. Bei Mrongovius stellt sich das Problem, daß das Schlußdatum seiner Handschrift 1782 d.11.Febr. nicht stimmt, weil Kant erst im Wintersemester 1782-83 Moralphilosphie gelesen hat. Wegen ihrer Ähnlichkeiten mit dem Heft von Collins fällt Mrongovius’ Handschrift offenbar in den Zeitraum der Collins-Menzer-Vorlesung, der nicht zu bezweifeln ist, weil die Datierung der Collins Nachschrift mit dem Datum übereinstimmt, das auf der Titelseite steht[42]. Die Datierung von Powalskis Nachschrift ist etwas kompliziert, weil sie zu einem früheren Zeitraum gehört. Sie ist nach Lehmann zwischen 1770, d.h. nach der Dissertation, und 1777 entstanden[43].

Es wurde der Einwand gegen die Verwendung der Vorlesungen erhoben, daß es Lehren in den Vorlesungen gibt, die den Lehren der moralischen Druckschriften widersprechen. Zu diesem Thema ist zu sagen, daß nicht alle Lehren der Vorlesungsnachschriften den Druckschriften widersprechen. Einige zentrale Lehren der Vorlesungsnachschriften stimmen mit den Druckschriften überein. Die Vorlesungsnachschriften bieten meistens entwickeltere Darstellungen, die Kants Lehren in den Druckschriften erläutern können[44]. Diese Übereinstimmungen machen es auch möglich, bei der Untersuchung der Vorlesungen an einigen Stellen die Druckschriften zu verwenden, um Kants Lehren in den Vorlesungen klarer darzustellen.

Einige Lehren der Vorlesungen stehen aber den Lehren der Druckschriften offensichtlich entgegen. Kant las, so glaubt Lehmanns, denselben Text von 1775 bis 1791, d.h. bis drei Jahre nach der Veröffentlichung der “Kritik der praktischen Vernunft”[45]. Er hätte also bis 1791 in seinen Vorlesungen über Moralphilosophie

---

[41] Es gibt eine Reihe von nicht veröffentlichen Heften, die auch zu dieser Kategorie gehören sollen. Vgl.: G. Lehmann, op.cit.1056.

[42] Vgl.: KGS XXVII.1050.

[43] Vgl.: KGS XXVII. 1044-1045.

[44] Vgl.: G. Lehmann: Neue Perspektiven der Kantforschung, in: Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd.V. Wien 1970, S.521. Vgl. auch “Kants Entwicklung im Spiegel der Vorlesungen”, Hildesheim, 1976, S.147.

[45] Vgl.: G. Lehmannn: Kant, Tugenden, in: Kants Tugenden, Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin, 1980, S.28.

Lehren vorgetragen, die sowohl in der "Grundlegung" als auch der "Kritik der praktischen Vernunft" nicht mehr zu finden sind[46]. Nach Menzers Meinung war es für Kant unmöglich, seine neuen wissenschaftlichen Entdeckungen in die notwendige systematische Darstellung zu bringen, die eine Vorlesung erfordert. Deshalb habe er in den Vorlesungen seine neuen Lehren nicht vorgetragen[47].

Wenn man sich aber die "Moral Mrongovius II" (1784-1785) anschaut, die Kant zur Zeit des Erscheinens der "Grundlegung" gehalten hat, und die "Metaphysik der Sitten Vigilantius" (1793-1794), die Kant nach der Veröffentlichung der "Kritik der praktischen Vernunft" gehalten hat, dann bekommt man den unmittelbaren Eindruck, daß sich überall Lehren finden, die den Druckschriften entsprechen. Das bedeutet, daß Kant in seinen Vorlesungen sehr wohl neue Lehren vorgetragen hat. Gerd Gerhard vermutet, daß Kant nur bis 1785, d.h. bis kurz nach dem Erscheinen der "Grundlegung", seine Vorlesung nach dem Menzer-Collins-Schema vorgetragen hat[48]. Diese Einschätzung wird durch die "Moral Mrongovius II" und die "Metaphysik der Sitten Vigilantius" gestützt.

Die Diskrepanz zwischen den Lehren der Vorlesungen und denen der Druckschriften ist jedoch kein Nachteil, vielmehr liegt in dieser Diskrepanz die eigentliche Bedeutung der Vorlesungsnachschriften als Quelle der kantischen Entwicklungsgeschichte. Kants Entwicklung spiegelt sich in den Vorlesungen, weil sie andere Lehren als die Druckschriften enthalten. "Zur Erhellung der Entwicklung des kantischen Denkens können die nun zum großen Teil veröffentlichen Vorlesungen wertvolle Dienste leisten"[49]. Einige dieser Diskrepanzen betreffen die Bedeutung der Religion in der Moral.

Neben Kants Druckschriften und den Reflexionen können und müssen also die Vorlesungnachschriften trotz der genannten Bedenken als Quelle zur Erforschung der Entwicklung von Kants Denken verwendet werden. Es ist klar

---

[46] Vgl.: Menzer, Paul "Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785. In.: KS 3, 1899, S.59.

[47] "Es war für ihn in der eigentlichen Zeit seiner Entwicklung nicht immer möglich, dem Neuen, was er gefunden hat, die für die Vorlesung nötige Abrundung und systematische Vollständigkeit zu geben" (Menzer. op.cit. KS 3, 1899, S.59).

[48] Vgl.: Gerd Gerhard: "Zur Neuausgabe. In.: I. Kant, Eine Vorlesung über Ethik, 1991, S.292.

[49] Sala, Giovanni: Die Veröffentlichung der Vorlesungsnachschriften Kants in der Akademie-Ausgabe, in.: Theologie und Philosphie 57, 1982, S.78.

geworden, daß uns die Arbeit mit den Vorlesungsnachschriften mit Problemen konfrontiert, die bei der Arbeit mit den Druckschriften nicht auftauchen. Das bedeutet aber nicht, daß sie keine brauchbare Quelle des Kantischen Denkens sind. Diese Probleme erfordern nur, daß bei der Arbeit mit ihnen Vorsichtmaßnahmen ergriffen werden müssen[50].

[50] "Diese Ergebnisse, so skeptisch sie scheinen mögen, sollen jedoch Vorlesungsnachschriften nicht allen Wert für das Verständnis der Entwicklungsgeschichte des Kantischen Geistes absprechen. Sie sollen nur zur Vorsicht mahnen" (Menzer, Paul "Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785. In.: KS 3, 1899, S.59). "Daher sind alle diese Nachschriften ... nur mit Vorsicht zu gebrauchen" (E. Arnold, Gesammelte Schriften V, Berlin 1909).

1. KANN DIE DIIUDICATIO ZUR EXECUTIO BEWEGEN?

Im Laufe der Entwicklung der Kantischen Moralphilosphie fand ein erster großer Durchbruch statt, als Kant sich von einer "Moral des Gefühls" distanzierte und sich für eine "Moral der Vernunft" entschied. Kant vertritt in seinen vorkritischen Schriften in der Tat eine Gefühlsmoral[51]. "Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden"[52]. Wie die Literatur über Kants Entwicklung festgestellt hat, ist seine Moral des Gefühls in dieser Periode dem Einfluß Hutchesons, Shaftesburys und Humes zu verdanken. Kant selbst bezieht sich in dieser Periode explizit auf diese Autoren[53].

Im Jahr 1770 verteidigt er die Dissertation "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis". Diese Arbeit beschäftigt sich mit epistemologischen Problemen. Es finden sich in diesem Text aber zwei Sätze, die entscheidend für die Entwicklung von Kants Moralphilosophie sind. "(...) z.B. die moralischen Begriffe, die nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern durch den reinen Verstand erkannt werden"[54]**.** In dieser Schrift beginnt die Vernunft, eine entscheidende Rolle in Kants Moralphilosophie zu spielen[55]. "Die

---

[51] Zur Theorie des moralischen Gefühls in den vorkritischen Schriften vgl.: K. Ward: The Development of Kant´s view of Ethics, Oxford, 1972, SS.21-32; P. A. Schilpp: Kant´s Pre-critical Ethics, 1938 (1998), SS.22-41; Schmucker J.: Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meisenheim am Glan, 1961, SS.99-258.

[52] "Nachrichten über der Einrichtung seiner Vorlesungen" KGS II.299."Diese Grundsätze sind nicht spekulativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt" (KGS II.217)."Daß die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen, und das Urteil über die sittliche Rechtmäßigkeit, gerade zu und ohne den Umschweif der Beweis von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennet, leicht und richtig erkannt werden kann"(KGS II.311).

[53] In den "Nachrichten über der Einrichtung seiner Vorlesungen" schreibt Kant: "Ich werde für jetzt die allgemeine praktische Weltweisheit und die Tugendlehre, beide nach Baumgarten vortragen. Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, welche,(...) am weitesten in der aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt" (KGS II.311).

[54] "(...) v.g. sunt conceptus morales, non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti" § 7 (KGS II.395).

[55] "Erst mit der Dissertation (...) aus dem Jahre 1770 kommt dieser bedeutungsvolle Unschwung: Kant gelangt zu der für seine ganze Moralphilosophie grundlegende Einsicht,

Moralphilosophie wird mithin, sofern sie die ersten Grundsätze der Beurteilung an die Hand gibt, nur durch den reinen Verstand erkannt und gehört selber zur reinen Philosophie (...)”[56].

In dieser Arbeit findet also die erste und für einige Autoren auch die “bedeutsamste Wendung” in Kants Moralphilosphie statt[57]. Über diese Wendung wurde in der Literatur mehrmals berichtet[58]. Paul Menzer stellt fest, daß in der “Dissertatio” deutlich hervortritt, “daß die Rolle, welche das moralische Gefühl bei dem Entstehen des sittlichen Urteils gespielt hatte, jetzt von dem intellectus purus übernommen ist”[59]. Der “Dissertatio” gemäß muß das moralische Urteil von der Vernunft gefällt werden. Was aber damals für Kant noch nicht klar zu sein schien, war, wie dieses moralische Urteil zur Handlung bewegen kann[60], d.h. “wie (…) es vermöge dieser seiner Begründung auf reine Vernunftbegriffe den menschlichen Willen beeinflussen [kann]”[61].

O. Thon hatte dieses Problem bereits vor langer Zeit entdeckt: “Hier [in der “Dissertatio”] ist blos gesagt, dass die Grundsätze der Moral aus reiner Vernunft stammen. Nun genügen aber diese Grundsätze nicht, um den Menschen zum tatsächlichen sittlichen Handeln zu bestimmen”[62]. Mit der Frage nach den

---

dass die ethischen Grundsätze und Begriffe in der reinen Vernunft und nur in dieser, ihre Quelle haben” (Thon, O.: Die Grundprinzipien der kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung, Berlin 1895, SS.6-7).

[56] “Philosophia igitur moralis, quatenus principia diiudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa as philosophiam puram (...)” (KGS II.396).

[57] “Wir haben hier die bedeutsamste Wendung der kantischen Ethik vor uns. (Foerster Fr.W.: Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft, Berlin, 1893, S.30). “In dem Standpunkt der Dissertation hat sich die bedeutsamste Wendung im Entwicklungsgang der Kantischen Ethik vollzogen. (Menzer, P.: “Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785. In.: KS 3, 1899, S.51).

[58] Vgl.: P.A. Schilpp, op.cit. SS.89-106, K. Ward. op.cit.: SS.42-50 und J. Schmucker, op.cit. SS.259-277.

[59] Menzer, P. op.cit. S.50.

[60] Foerster hat deutlich gesehen, daß nach der “Dissertatio” das Problem des moralischen Beweggrunds im Mittelpunkt der Reflexion Kants steht. “(...) eine neue ethische Problemstellung: der Philosoph hält zwar fest daran, dass die obersten Grundsätze der Moral intellektuell sein sollen - aber es ist ihm klar, dass auch auf moralischem Gebiete der Begriff nur durch eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern der Sinnlichkeit zur Anwendung kommt: Der oberste Grund der Moralität muß Bewegkraft haben, muss im höchsten Grade wohlgefallen” (op. cit. 38).

[61] Menzer, P.: “Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785. In.: KS 3, 1899, S.51.

[62] O. Thon, op.cit. S.7.

moralischen Beweggründen fängt Kants Reflexion über das Problem der Motivation zur moralischen Handlung an. Nach der "Dissertatio" (1770) veröffentlichte Kant aber bis zum Erscheinen der "Kritik der reinen Vernunft" (1781) nichts. Dies ist die sog. "silent decade". Die Vorlesungsnachschriften und die Reflexionen sind deshalb die einzige Quellen, die uns über Kants Gedanken in diesem Zeitraum Auskunft geben[63].

Den Vorlesungsnachschriften und den Reflexionen zufolge bleibt die Vernunft in dieser Phase der zentrale Begriff der Moral. In diesen Texten ist von der "Diiudicatio" die Rede, wenn es um die Rolle der Vernunft geht. "Diiudicatio" ist das lateinische Wort für "Urteil". Diiudicatio meint hier ein Urteil der Vernunft über das moralische Gutsein einer Handlung. Die Vernunft urteilt, ob etwas moralisch gut ist[64]. Das moralische Gutsein wird in den Vorlesungen "Bonität" genannt. Aus dem Urteil über die Bonität stammt nach Kant eine moralische "Obligation", die Handlung durchzuführen. Nun stellt sich die Frage nach der Motivation, nämlich ob die Diiudicatio über die Bonität, aus der eine Obligation stammt, ein ausreichender Beweggrund, d.h. ein Motiv ist, die Handlung zu tun.

Das Motiv ist die Kraft, die den Willen bestimmt, etwas zu wollen. Kant verwendet in den Vorlesungsnachschriften die Ausdrücke "*causa impulsiva*", "Bewegungs-Ursache" oder "Bewegungsgrund", wenn er vom Motiv einer Handlung im allgemeinen spricht. Ihrem Ursprung nach werden die Motive in subjektive und objektive Beweggründe eingeteilt. Die Beweggründe, die aus der reinen Vernunft stammen, sind objektiv oder a priori, und werden in den Vorlesungsnachschriften "Motiv" genannt. Die objektiven Beweggründe sollen für alle vernünftigen Wesen gelten, weil sie aus der Vernunft stammen. Die subjektiven oder, wie Kant auch sagt, "pathologischen" Beweggründe stammen

---

[63] Über diese Phase der Entwicklung ist in der Literatur nicht viel geschrieben worden. F.W. Foerster war der erste Autor, der sich auf die Fragmente bezogen hat, um, wie er sagt, "diese nicht bekannte Phase der Entwicklung Kants zu beleuchten" (Vgl.: F.W. Foerster: "Die Entwicklung der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft", Berlin. 1893) und M. Küenburg hat zum ersten Mal die von Menzer veröffentlichten Vorlesungsnachschriften analysiert (Vgl.: Küenburg: "Ethische Grundfrage in der jüngst veröffentlichen Ethikvorlesung Kants. Innsbruck, 1925). Danach wurde dieses Material sowohl von P.A. Schilpp, (op.cit. SS. 107-126 und 144-168), wie auch von K. Ward. (op.cit.: SS.52-68) und J. Schmucker, (op.cit. SS.278-397) interpretiert.

[64] . "Das principium der moralischen dijudication ist (...) die Vernunft" (R. 6760 XIX.151). "Das Beurteilen ist eine Handlung des Verstandes, über gewiße Handlungen (...)" (Powalski XXVII.197). Vgl. Collins XXVII.275.

aus der Sensibilität und hängen von den zufälligen und persönlichen Eigenschaften jedes Wesens ab. Sie werden in den Vorlesungsnachschriften und in den Reflexionen entweder Stimuli oder Triebfedern genannt[65].

Nach Kants Meinung in den Vorlesungen bestimmt der Beweggrund, aus dem heraus jemand handelt, ob eine Handlung moralisch ist[66]. Eine Handlung kann nur dann moralisch sein, wenn sie aus einem moralischen, d.h. objektiven Beweggrund, getan wird. Das Motiv entscheidet über die moralische Qualität einer Handlung. Diese Idee findet sich auch später in den moralischen Druckschriften, wo der moralische Wert einer Handlung vom Prinzip des Wollens, d.h. von der Maxime abhängt[67].

Die Diiudicatio als Urteil über die Bonität einer Handlung und die daraus stammende Obligation sind nach Kants Aussagen in den Vorlesungen die einzigen möglichen moralischen Motive, d.h. die einzigen Motive, die eine moralische Handlung hervorbringen können. Die Frage, ob die Diiudicatio, d.h. das Urteil über die Bonität, wirklich zur Handlung bewegen kann, ist also von entscheidender Bedeutung, weil davon abhängt, ob eine moralische Handlung wirklich stattfinden kann. Wenn das Urteil über die Bonität der Handlung nicht zur Ausübung der Handlung bewegen kann, d.h. wenn die Diiudicatio kein ausreichendes Motiv ist, kann es keine moralischen Handlungen geben. In den Vorlesungsnachschriften wird die "Ausübung" der Handlung "Executio" gennant. Das Thema dieses Kapitels ist deshalb die Untersuchung der Beziehung zwischen Diiudicatio und Executio[68], bzw. ob die Diiudicatio zur Executio führen kann.

---

[65] Diese Unterscheidung zwischen Beweggründen, die aus der Vernunft stammen, und Beweggründen, die aus der Erfahrung kommen, findet sich auch später in den moralischen Druckschriften. Vgl.: Grundlegung. IV.391.

[66] "Es ist nicht gleich viel und einerley, aus was für einem Bewegungs-Grunde die Handlung geschiehet" (Collins XXVII.279). "Eine gute Sache aber muß nicht durch falsche Gründe unterstützt werden" (Mrongovius XXVII.1448). "Es kommt nicht darauf an, daß die Handlungen geschehen sondern aus was für einer Quelle sie geschehn sind" (Collins XXVII.302 auch Mrongovius XXVII.1448).

[67] Vgl. Grundlegung IV.407, 399-400 auch R.7078 XIX.244.

[68] Collins XXVII.274. Vgl.: Mrongovius XXVII.1422; R.6628 XIX.117; R.6988 XIX.220; R.6972 XIX.217.

Die Bonität der Handlung und die Bonität des Willens

"Die Moralität besteht darin: daß eine Handlung aus dem Bewegungsgründe der inneren Bonitaet derselben entspringen soll"[69]. Überall in den Vorlesungsnachschriten besteht der Anspruch, daß eine Handlung aus der Einsicht in ihre Bonität getan werden muß, um moralisch zu sein. "Sobald wir eine Handlung betrachten und sie für moralisch gut halten, so muß die innere bonitaet allein die Triebfeder seyn"[70]. Wie schon gerade gesagt wurde, ist in den Vorlesungen die Einsicht in die Bonität für Kant das einzig mögliche moralische Motiv. Unser Augangsspunkt sollte deshalb eine Erklärung von Kants Begriff der "Bonität" in den Vorlesungen sein.

Das Wort "Bonität" kommt nur in den Vorlesungsnachschriften und in einigen Reflexionen vor[71]. "Bonität" leitet sich von dem lateinischen "bonitas" ab und stammt von Baumgarten. "Bonität" wird im allgemeinen als das Gutsein einer Sache definiert. In geistiger oder moralischer Hinsicht bezieht sich "bonitas" im allgemeinen auf eine gute natürliche Anlage oder Begabung (ingenium, sapientia) und insbesondere auf einen guten Charakter, auf Herzensgüte, auf edle Gesinnung und auf Tugend. Dasjenige, was gut ist, besitzt also Bonität.

In den Vorlesungsnachschriften unterscheidet Kant verschiedene Arten der Bonität einer Handlung. Wenn eine Handlung dadurch gut ist, daß sie ein gutes Mittel zu einem bestimmten Zweck ist, handelt es sich um eine "problematische Bonität". Wenn eine Handlung dadurch gut ist, daß sie ein gutes Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit ist, ist von einer "pragmatischen Bonität" die Rede. Daneben gibt es eine dritte Art der Bonität einer Handlung, nämlich eine "bonitas absoluta" oder "moralische Bonität"[72].

Die moralische Bonität einer Handlung unterscheidet sich von der problematischen und pragmatischen Bonität dadurch, daß sie überhaupt nichts mit Mitteln und Zwecken zu tun hat. Bei dieser Art von Bonität handelt es sich um eine

---

[69] Collins XXVII. 293. "(...) thut er es aber wegen der innern bonitaet der Handlung, so ist seine Gesinnung moralisch und hat rectitudinem ethicam" (Mrongovius XXVII.1446).

[70] Powalski XXVII.151. Vgl. auch : Powalski XXVII.152; 162; 195; Collins XXVII.255, 257, 264, 268, 299, 308, 309.

[71] Die Reflexionen, in denen dieser Begriff vorkommt, sind von Adickes zwischen 1769 und 1771 datiert .

[72] "(...) giebt es auch eine 3fache Bonitaet: 1. (...) Bonitas pragmatica, 2. (...) Bonitas problematica, 3. (...) absolute Bonitaet, Bonitas moralis" (Collins XXVII.255-6).

Eigenschaft der Handlung für sich selbst und nicht als Mittel zur Erlangung eines Zweckes[73]. "Alles, was allgemein genomen gut ist, ist an sich selbst gut; mithin nur die moralische bonität ist ein Gut an sich selbst"[74]. Die Vernunft beurteilt, ob eine Handlung an sich selbst gut ist, und erkennt damit, ob sie eine, wie Kant sagt, Bonität enthält[75].

In den Vorlesungsnachschriften ist aber nicht nur von der moralischen Bonität einer Handlung die Rede, sondern auch von der moralischen Bonität des Willens. Diese Bonität des Willens ist laut Kants Aussagen das "eigentliche moralische Prinzip". "Das eigentliche moralische principium ist also der gute Wille und hierinn bestehet das absolutum. Nichts ist gut als das, was einen guten Wille hat"[76]. Die Beziehung dieser Idee der Bonität des Willens zur Lehre vom guten Willen in Kants Druckschriften ist nicht zu übersehen[77]. In der "Grundlegung" heißt es: "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille"[78]. Wenn nun die Bonität des Willens das eigentliche moralische Gut ist, muß einerseits erklärt werden, worin diese Bonität des Willen besteht, und andererseits, wie die Beziehung dieser Bonität mit der Bonität der Handlung zu verstehen ist.

Die moralische Bonität des Menschen ist nach Kants Erklärung ein Gutsein des Willens[79]. Das Gutsein des Willens hängt vom Wollen selbst ab. Wenn wir eine Person moralisch beurteilen, dann nicht hinsichtlich dieser oder jener Leistungen, sondern hinsichtlich ihrs Wollens, das wir beurteilen. Bonität des Willens zu haben, bedeutet, die Handlungen zu wollen, die moralische Bonität enthalten. Ein Mensch, der einen guten Willen besitzt, wird jede Handlung, die Bonität hat, nur um dieser Bonität willen tun wollen. Die Bonität des Willens bezeichnet eine feste Willensdisposition zum Moralischen.

---

[73] "Wenn aber von der Bonitaet der Handlungen die Frage ist, so frägt es sich nicht: wodurch man zur Bonitaet beweget wird, sondern worinn die Bonitaet der Handlungen an und für sich selbst bestehe?" (Mrongovius XXVII.1409).

[74] R.6700 XIX.135.

[75] "Die Vollkomenheit (in sensu absoluto) wird durch den Verstand erkant" (R.6655 XIX.125).

[76] Powalski XXVII.130.

[77] Vgl.: Grundlegung IV.393-395.

[78] Grundlegung IV.393.

[79] Vgl.: Mrongovius XXVII.1410, 1415; Collins XXVII.266 und Powalski XXVII.130.

Diese Beschreibung der Bonität des Willens als Willensdisposition entspricht Kants Idee einer moralischen Gesinunng. "(…) thue ich etwas deswegen, weil es an sich selber schlechterdings gut ist, so ist das eine moralische Gesinnung"[80]. Die moralische Gesinunng liegt darin, eine Handlung zu wollen, weil sie moralische Bonität hat[81]. Wenn jemand eine Handlung tun will, weil sie moralische Bonität hat, ist die Gesinnung moralisch und der Wille gut. Die moralische Gesinunng ist eine Disposition, in einer bestimmten Weise zu wollen. Wenn für Kant in den Vorlesungen die Bonität des Willens das "eigentliche moralische principium" der Moral ist, ist es nicht überraschend, daß für ihn die moralische Gesinunng eine zentralle Rolle spielt. "Nun befiehlt aber die Ethik Handlungen aus guter Gesinnung zu thun"[82]. In der Moral geht es nach Kants Auffasunng in den Vorlesungen um gute Gesinnung. "Die Ethic ist also eine Philosphie der Gesinnung"[83].

Die Ethik ist aber für Kant in den Vorlesungen nicht nur Gesinnungsethik, sondern auch Tugendlehre. "Die Ethic wird auch die Tugendlehre genannt"[84]. Mit diesen Wörten wird ein und dasselbe bezeichnet, weil moralische Gesinnung für Kant nicht nur in den Vorlesungen, sondern auch später in den moralischen Druckschriften ein Synonym von Tugend ist[85]. Kants Vorstellung der Tugend steht mit der Idee der Bonität des Willens in Verbindung. In den Vorlesungen heißt es: "Die Tugend ist die moralische Vollkommenheit des Menschen"[86], und die moralische Vollkommenheit des Menschen ist für Kant die Bonität des Willens. Sowohl Tugend als auch Bonität des Willens bezeichnet eine moralische Vollkomenheit der Person, die in dem Wollen des Guten, nur weil es das Gute ist,

---

[80] Collins XXVII.262 und Mrongovius XXVII.1446.

[81] "Gesinnungen beruhen auf der innern bonitaet (Nothwendigkeit) der Handlung" (R.7050 XIX.235).

[82] Collins XXVII.273

[83] Mrongovius XXVII.147 und Collins XXVII.299.

[84] Collins XXVII.300.

[85] In den moralischen Druckschriften werden beide Begriff offensichtlich als Synonym betrachtet. Vgl.: "(...) die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend (...)" (Grundlegung IV.435). "(...) Tugend, d.i. moralische Gesinnung (...)" (KpV.V. 84). "(...) alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d.i. gesetzmäßige Gesinnung" (KpV.V.128). "Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht (...)" (Met. der Sitten VI.23)."(...) Der Sittliche Gesinnung in uns Tugend (virtus, fortitudo moralis)" (Met. der Sitten VI.380). Vgl. auch: Met. der Sitten VI.395. In diesem Werk wird auch das Wort "Tugendgesinnung" geprägt. Vgl.: VI.173; 183; 201; 387.

[86] Collins XXVII.465.

besteht. Wenn bei Kant von Tugend die Rede ist, steht immer die Idee der Bonität des Willens dahinter[87].

Anhand dieser Erklärung der Bonität des Willens kann die Beziehung zwischen dieser Art von Bonität mit der Bonität der Handlung verstanden werden. Zwischen diesen beiden Arten von Bonität besteht eine enge Beziehung, denn beide laufen auf dasselbe heinaus. Wenn die Moralität einer Handlung davon abhängt, daß sie aus der Einsicht in ihre Bonität getan wird, hängt sie gleichzeitig davon ab, daß der Wille des handelnden Menschen Bonität hat. Anders gesagt, eine Handlung kann nur moralisch sein, wenn sie um ihrer Bonität willen getan wird. Aber das setzt die Bonität des Willens, d.h. die Tugend, voraus, weil nur jemand, der einen guten Willen hat, eine gute Handlung wollen kann, nur weil sie gut ist. Wenn wir eine Handlung als moralisch beurteilen, ist also der die Handlung bestimmende Wille, was wir als moralisch beurteilen. Eine Handlung ist nur dadurch moralisch, daß der handelnde Mensch tugendhaft ist.

Die aus der Bonität der Handlung stammende Pflicht als moralisches Motiv

Nachdem erklärt wurde, was Kant in den Vorlesungnsnachschriften unter Bonität der Handlung und des Willens versteht, stellt sich die Frage, ob und gegebenfalls wie das Urteil über die Bonität einer Handlung uns zu der Handlung bewegen kann, d.h. ob und wie die Bonität des Willen wirklich werden kann. Kants Antwort auf diese Frage liegt darin, daß aus dem Urteil über das Gutsein einer Handlung eine “Obligation” entspringt, sie zu tun. “Obligation” ist das Wort, das von Kant in den Vorlesungsnachschriften verwendet wird, wenn er sich auf alle Arten von Verpflichtungen bezieht. Eine Obligation wird dadurch definiert, daß sie wesentlich ein Sollen enthält, das eine Nötigung ausdrückt[88]. Daß etwas obligatorisch ist, bedeutet, daß es getan werden muß. Der Begriff der Nötigung ist

[87] Auf diesen Grund kann verstanden werden, daß Kant sowohl in den Vorlesungen als auch in den moralischen Druckschriften nur von Tugend und nie von Tugenden spricht. Nach Kants Meinung gibt es nur ein einziger Moralprinzip und es existiert eine einzige entsprechende Willensdisposition.

[88] Vgl.: Collins XXVII.245 und Vigilantius XXVII.489.

der zentrale Begriff bei der Bestimmung der Obligation[89]. Er drückt sich in einem Imperativ aus[90].

Aus der Bonität der Handlung entspringt also eine Nötigung, die uns zwingt, die Handlung zu tun. Es ist aber noch zu klären, warum Kant meint, daß ein Imperativ notwendig ist, damit die Einsicht in die Bonität der Handlung zu der Handlung bewegen kann, d.h. warum wir gezwungen werden müssen, das Gute zu tun. Der Grund der Notwendigkeit eines Imperativs liegt nach Kants Meinung, wie er in den Vorlesungen schreibt, in der Freiheit des Menschen. Freiheit ist nach Kants Auffasung in diesen Texten die Quelle der Bosheit des Menschen; sie ist deshalb eine Gefahr[91]. Freiheit bedeutet für Kant in diesem Zusammenhang einfach "absolute Unabhängigkeit". Diese Unabhängigkeit hat zur Folge, daß das Urteil über die moralische Bonität einer Handlung nicht in der Lage ist, unmittelbar zur Handlung zu bewegen. Deshalb meint Kant, daß die Freiheit begrenzt werden sollte[92]. Ein Imperativ, der die Freiheit limitiert, ist daher beim Menschen nötig, damit das Urteil über die Bonität wirklich zur Handlung bewegen kann.

Weil der Mensch frei ist, d.h. völlig unhabhängig ist, ist ein aus der Bonität der Handlung stammender Imperativ nötigt. Es bleibt noch zu zeigen, wie dieser Imperativ zu verstehen ist. Denn eine begrenzte Freiheit, d.h. eine begrenzte Unabhängigkeit, ist ein Widerspruch. Die einzige Möglichkeit, die Kant sieht, um die Freiheit als absolute Unabhängigkeit und gleichzeitig als begrenzt zu verstehen, ist, daß die Grenze vom Menschen selbst gesetzt wird. Weil der Mensch frei, d.h. unabhängig, ist, kann er sich selbst limitieren, bzw. zwingen. Die Selbstbeschränkung macht es möglich, daß ein freier Mensch auch genötigt werden kann. Aus dem Verstand des Menschen soll die Grenze der Freiheit hervorgehen. "Diese objectiv neceßitirende Gründe müßen im Verstande liegen, die die Freyheit restringiren"[93]. Obwohl die Freiheit limitiert wird, bestimmt sich

---

[89] "Alle Obligation ist nicht bloß Nothwendigkeit der Handlung, sondern auch eine Nöthigung, eine Nothwendigmachung der Handlung" (Collins XXVII.256).

[90] Wenn aus dem Urteil über das Gutsein einer Handlung ein Imperativ folgt, sind drei Arten von Imperativen zu unterscheiden, nämlich assertorische Imperative, problematische Imperative und kategorische Imperative. Die Probleme, die in diesem Abschnitt untersucht werden, betreffen aber nur den kategorischen Imperativ. Deshalb werden die anderen Arten von Imperativen hier beiseite gelassen.

[91] "Alle Uebel in der Welt kommen aus der Freyheit" (Collins XXVII.345). Vgl.: Collins XXVII.346, Mrongovius XXVII.1483 und Powalski XXVII.210.

[92] Mrongovius XXVII.1482 und Collins XXVII.344.

[93] Collins XXVII.345 und Mrongovius XXVII.1483.

der Mensch immer noch selbst. Der Mensch ist immer noch frei, weil er selbst es ist, der sich begrenzt[94].

Kants Idee in den Vorlesungsnachschriften war, daß eine Nötigung, die aus der Vernunft stammt, der Freiheit nicht widerspricht[95], weil sie ihren Ursprung in der eigenen Überlegung hat[96]. Ein moralischer Zwang limitiert die Freiheit, widerspricht ihr aber nicht, weil es ein Selbstzwang ist[97]. Das Wort "Zwang" wird in den Vorlesungsnachschriften sowohl in einem engeren als auch in einem weiteren Sinn verwendet. Im weiteren Sinn wird das Wort verwendet, um alle Arten von Obligation, d.h. alle Arten von Nötigung zu bezeichnen[98]. Ein Zwang ist also im allgemeinen jede Nötigung zu einer Handlung, die man nicht gerne tut[99]. Im engeren Sinn des Wortes steht Zwang der Pflicht gegenüber. Zu einer (in weiteren Sinn) gezwungenen Handlung kann der Mensch entweder von innen oder von außen bestimmt werden. "Der Bewegungsgrund, nach welchem wir aller obligation ein Genüge thun, ist entweder innerlich, und denn heißt er Pflicht, oder äußerlich, und denn heißt er Zwang"[100]. Zwang im engeren Sinn ist also die Art Nötigung, die von außen kommt. Bei einer Pflicht nötigt man sich selbst, und bei einem Zwang wird man genötigt.

Man handelt aus Pflicht, wenn man sich selbst nötigt. Der Grund dieser Nötigung ist das Urteil der Vernunft über die Bonität einer Handlung. Was die Vernunft uns aber zu tun zwingt, ist das, was sie für gut hält. " (...) wir zwingen uns selbst, wenn wir das gute zugleich einsehen"[101]. Man zwingt sich selbst zu

---

[94] "Der also aus Bewegungs-Gründen der Vernunft genöthiget wird, wird ohne Verletzung der Freyheit genöthiget. Wir thun die Handlungen zwar ungern, allein wir thun sie doch, weil sie gut sind" (Mrongovius XXVII.1417). "Folglich der aus Bewegungsgründen der Vernunft genöthiget ist, ist ohne der Freyheit zu widerstreiten genöthiget, Wir thun die Handlungen ungern, aber wir thun sie doch, weil sie gut seyn" (Collins XXVII.268).

[95] "Mit der Freyheit stimmt keine andre neceßitation als die practische neceßitation per motiva" (Collins XXVII.268). Vgl.: Mrongovius XXVII.1417.

[96] "Allein bey einer obligatio activa ist eine Nöthigung der Vernunft, ich werde durch meine eigene Ueberlegung genöthigt, es ist also nichts leidendes" (Collins XXVII.260). "Die Freiheit muß also eingeschränkt werden, aber durch Naturgesetze gehts nicht an; denn sonst wäre der Mensch nicht frey; also muß er sich selbst einschränken" (Feyerabend XXVII.1321).

[97] Vgl.: Collins XXVII.269.

[98] Vgl.: Powalski XXVII.131, Collins XXVII.266 und Mrongovius XXVII.1416.

[99] Vgl.: Mrongovius XXVII.1416 und Collins XXVII.267.

[100] Collins XXVII.270-271. Vgl.: Powalski XXVII.132.

[101] Powalski XXVII.132

tun, was die Vernunft für gut hält[102]. Es ist aber immer noch zu entscheiden, ob diese von der eigenen Vernunft gegebene Pflicht uns wirklich zur Handlung bewegt. Es geht um die Frage: wie es möglich ist, daß aus dem Urteil über die moralische Bonität einer Handlung, eine Pflicht stammen kann, die in der Lage ist, den Willen zu bestimmen?

Im Fall der hypothetischen Imperative verursacht diese Frage kein Problem. Der assertorische Imperativ lautet: Weil du glücklich sein willst, mußt du das-und-das tun. Aus meinem Urteil über die Bonität eines Mittels zur Erlangung der Glükseligkeit resultiert ein Imperativ, dieses Mittel zu verwenden, weil alle Menschen, wie Kant festsstellt, glücklich sein wollen. Der problematische Imperativ lautet: Wenn du diesen bestimmten Zweck erreichen willst, mußt du das-und-das tun. Aus meinem Urteil über das Gutsein eines Mittels zur Erlangung eines gewollten Zwecks, stammt eine Obligation, dieses Mittel zu ergreiffen, wenn ich diesen Zweck wirklich erreichen will. Die Nötigung stammt bei den hypothetischen Imperativen, wie Kant in den "Grundlegung" sagt, daraus, daß "wer den Zweck will, auch (der Vernunft gemäß notwendig) die Mittel will, die dazu in seiner Gewalt sind"[103]. Daß aus dem Urteil über die moralische Bonität einer Handlung, eine Pflicht stammen kann, die in der Lage ist, den Willen zu bestimmen, d.h. daß der kategorische Imperativ wirklich den Willen bestimmen kann, ist aber nicht so einfach zu erklären, weil der menschliche Wille, wie Kant in den Vorlesungen erklärt, schwach ist.

Die Fragilität des Willens als Hindernis der Moralität

Nach Kants Meinung in den Vorlesungsnachschriften ist der Mensch von Natur aus schwach[104]. Um diese natürliche Schwäche zu bezeichnen, verwendet Kant die Wörter *fragilitas* und *infirmitas*. "Die Menschliche Natur wird als infirma und fragilis betrachtet"[105]. *Infirmitas* bedeutet im Lateinischen Schwäche im Sinne von Ohnmacht, Mattigkeit, Unzulänglichkeit, *Fragilitas* heißt einfach Zerbrechlichkeit. Weil die menschliche Natur schwach ist, kann der Mensch

[102] Vgl.: Powalski XXVII.133 und Collins XXVII.270.
[103] Grundlegung IV.417.
[104] Vgl.: Mrongovius XXVII.1442 und Collins XXVII.294
[105] Powalski XXVI.159. Vgl. R.7176 XIX.264.

zerbrochen werden. Es geht aber um keine Schwäche oder Zerbrechlichkeit des menschlichen Körpers, sondern des menschlichen Willens. Der menschliche Wille ist das, was nach Kants Meinung den Menschen von Natur aus schwach macht.

Die Schwäche des menschlichen Willens resultiert aus der Existenz von Neigungen, Affekten und Leidenschaften. Sie haben eine Macht, die auf den menschlichen Willen wirkt. Sie haben Macht, den menschlichen Willen zu beeinflussen, weil Neigungen, Leidenschaften und Affekte immer danach streben, befriedigt zu werden. Schon in den vorkritischen Schriften kommt Kant auf diese Macht der Neigungen zu sprechen. Nach diesen Texten bestimmen die Neigungen unmittelbar den Willen[106]. Es geht um eine Art Abhängigkeit des Menschen von seinen Affekten. Neigungen sind für Kant in den vorkritischen Schriften die stärksten Beweggründe. "Die Triebe der menschlichen Natur (…) sind die Bewegkräfte des Willens"[107]. Man handelt immer aus Neigungen[108]. Die Triebkraft der Neigungen war für ihn so mächtig, daß die Vernunft dagegen als ohnmächtig erscheint[109]. "Die Bemühungen der Vernunft, sich dagegen zu erheben, und diese Verwirrung durch das Licht der Urtheilskraft zu vertreiben, sind wie die Sonnenblick, wenn dicke Wolken ihre Heiterkeit unablässig unterbrochen und verdünkeln"[110].

Diese Abhängigkeit wird in den vorkritischen Schriften wie auch später in den Vorlesungsnachschriften für eine Art Krankheit oder Wahnsinn gehalten. Sie wird "Krankheit des Herzens" genannt[111]. "(…) denn Zustand des Menschen in Leidenschaft ist immer ein wahnsinniger, denn seine Neigung ist blind"[112]. Kant nennt diese Abhängigkeit von Leidenschaften und Affekten "Pathologie"[113] und hält sie für eine Erniedrigung der Natur des Menschen[114], die uns mit den Tieren gleichstellt[115].

---

[106] Vgl.: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, KGS I.353. und Nova Dilucidatio KGS I.400-401.

[107] Versuch über die Krankheiten des Kopfes, KGS II.261.

[108] Vgl. Nova Dilucidatio KGS I.400-401.

[109] Vgl. Versuch über die Krankheiten des Kopfes, KGS II.261.

[110] Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, KGS I.356.

[111] Vgl. Versucht über die Krankheiten des Kopfes, KGS II.261..

[112] Collins XXVII.368 und auch Powalski. XXVII.206.

[113] Powalski XXVII.111 und KpV.V.133 und R.7001 XIX.223.

[114] "Wenn man die Ursache der Hindernisse untersuchet, welche die Menschliche Natur in einer so tiefen Erniedrigung erhalten: so findet sie sich in der Grobheit der Materie" (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels KGS I.356). "(...) so ist diese Neigung ein principium der Erniedrigung der Menschheit" (Collins XXVII.385). "Alle

Die menschliche Abhängigkeit von Neigungen hat bei Kant immer einen negativen Sinn gehabt. In den Vorlesungsnachschriften wird aber auch eine positive Seite der Neigungen genannt. Sie stammen aus der Natur, weshalb sie nicht für wesentlich negativ gehalten werden können[116]. Sie sind nach Kants Meinung an sich gut[117] und können auch genossen werden, sofern sie unter Kontrolle sind. Das Problem besteht also nur in der möglichen Unkontrollierbarkeit der Neigungen. Neigungen und Gefühle können nach den Vorlesungsnachschriften kontrolliert werden[118]. Man kann "Meister über sich selbst" sein. Es geht um einen "Sieg über sich selbst"[119]. Kant unterscheidet einerseits zwischen Neigung und Leidenschaft und andererseits zwischen Gefühl und Affekt. Der Unterschied liegt jeweils in der Größe und daher in der Kontrollierbarkeit. Neigungen und Gefühle sind immer noch positiv, weil sie kontrolliert werden können. Neigungen steigern sich aber zu Leidenschaften und Gefühle zu Affekten. Leidenschaften und Affekte sind nicht zu kontrollieren, weshalb sie für unnatürlich und daher für negativ gehalten werden[120].

In den Vorlesungsnachschriften wird diese natürliche Schwäche des Menschen "Hang zur Leidenschaft" genannt, d.h. ein Hang sich von Leidenschaften bestimmen zu lassen[121]. Dieser Hang wird auch, wie später in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"[122], "Hang zum Bösen"

---

crimina carnis contra naturam erniedrigen die Menschheit unter die Thierheit, machen den Menschen der Menschheit unwürdig; der Mensch verdient alsdenn nicht, daß er eine Person ist" (Collins XXVII.391).

[115] Vgl.: Collins. XXVII.385.

[116] "Die Gefühle und Neigungen sind natürlich, und insofern sie natürlich sind, so können wir sie nicht tadeln, sie sind alsdenn gut (...) Neigungen sind natürlich und ihre Befriedigungen auch" (Powalski XXVII. 203-4).

[117] "Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d.i. unverwerflich" (Religion VI.58).

[118] "Wir können die Neigungen nicht verhindern, aber wir können es verhindern, daß sie den Willen bestimmen" (Mrongovius II XXIX.604).

[119] Menzer-Gerhardt, Immanuel Kant. Eine Vorlesung über Ethik, S.160.

[120] "Die Affecten und Leidenschaften hat uns die Natur nicht eingelegt" (Powalski XXVII.205.) "Das Gefühl der Schmerzes ist natürlich, aber das Maaß, wo ein Mensch nicht mehr Meister über sich selbst ist, ist nicht natürlich" (Powalski XXVII.204).

[121] "Die fragilitas der Menschliche Natur ist etwas positives, die nicht vom Mangel der sittlichen Reinigkeit der Handlung, sondern von einem Hang zum Böse herrührt" (Powalski XXVII.159). Vgl.: Powalski XXVII.205.

[122] Vgl.: Religion VI.28-44.

genannt[123]. Der Mensch hat von Natur aus einen Hang zum Bösen, d.h. eine Tendenz, sich von Leidenschaften bestimmen zu lassen.

Es geht lediglich um einen Hang zur Leidenschaft, um einen Hang zum Bösen. Ein Hang enthält eine mächtige Kraft, kann den Menschen aber nicht bestimmen. Einen Hang zu haben, bedeutet nur, daß eine Tendenz oder eine Propensio zu etwas existiert[124]. Hang hat mit Möglichkeit zu tun, und Möglichkeit ist keine Notwendigkeit. Daß jemand einen Hang zu etwas hat, bedeutet nur, daß er dazu neigt, weil einem Hang immer widerstanden werden kann. Der Mensch wird nicht zum Bösen genötigt oder neceßitiert. "Die Thiere werden pathologisch neceßitiret, eine Handlung auszuüben der Mensch aber nicht"[125]. Nach Kants Meinung in den Vorlesungsnachschriften ist der Mensch immer in der Lage, das Böse nicht zu tun[126]. Das Böse wird vom Menschen gewählt. Es hängt von ihm ab, ob er sich von den Leidenschaften und Affekten bestimmen läßt oder nicht.

Durch die Vernunft sollte der Mensch seinen Hang zum Bösen unter Kontrolle halten[127]. Leidenschaften und Affekte sollten also durch die Vernunft kontrolliert werden. Sie sind aber nicht einfach zu kontrollieren. "Die Natur hat uns auch einen solchen Hang zu den Leidenschaften gegeben, der so groß ist, daß wir ihm nicht leichtlich wiederstehen können"[128]. Diese Feststellung hat für Kants Konzeption der Motivation zur moralischen Handlung in den Vorlesungen die Folge, daß das Urteil über die moralische Bonität einer Handlung, aus dem eine Pflicht stammt, nicht immer in der Lage ist, den Willen zu bestimmen.

---

[123] "Wir haben zwar einen Hang zum bösen" (Powalski XXVII.159). Vgl. auch Vigilantius XXVII.571.

[124] Powalski XXVII.159.

[125] Powalski XXVII.122. "Der Menschliche Wille unterscheidet sich von dem Thierischen, daß er nicht per stimulos neceßitieret werden kann" (Powalski XXVII.122). "Der Mensch kann pathologisch oder per stimulos zu keiner Handlung neceßitirt werden" (Powalski XXVII.131).

[126] "(…) es ist doch möglich die Handlung ohnerachtet aller sinnlichen Antriebe dennoch zu unterlaßen" (Collins XXVII.267). "Der Mensch ist nicht determiniert von Neigungen" (Mrongovius II XXIX.630).

[127] "(...) der Mensch muß seinen Thierischen Trieben nicht nachhängen, er muß nach reflexionen beurtheilen, was er genießen soll, und was er entbehren kann" (Powalski XXVII.211).

[128] Powalski XXVII.205.

Die Gefahr einer schimärischen Moral

Die Moralität einer Handlung hängt davon ab, daß sie aus einem moralischen Beweggrund getan wird. Ein moralischer Beweggrund ist in den Vorlesungsnachschriften nur die aus dem Urteil über die Bonität einer Handlung stammende Pflicht. Der Mensch ist aber von Natur aus schwach. Er hat einen Hang zum Bösen. Er kämpft gegen diesen Hang, aber eine vollkommen Herrschaft über seine Neigungen zu erreichen, ist ihm schwer. Das Handeln des Menschen wird immer wider von Leidenschaften und nicht von der Vernunft bestimmt. Kant stellt in den Vorlesungen fest: "Ueberlegung hat nicht die Stärke, die die Empfindung hat"[129].

Subjektive Beweggründe, wie Leidenschaften, Gefühle, usw, werden in den Vorlesungsnachschriften *Stimuli* genannt[130]. Kant stellt fest, daß diese *Stimuli* wegen der Fragilität des Menschen den großen Vorteil haben, mehr Motivationskraft als das moralische Motiv zu haben[131]. Das bedeutet, daß die Triebfedern in der Realität kräftiger sind als das moralische Motiv, obwohl es kräftiger sein sollte, damit es überhaupt eine moralische Handlung geben kann[132]. Kant sagt in den Vorlesungen ausdrücklich, daß das moralische Motiv nicht in der Lage sind, alleine zur Executio zu führen. "Wenn der Mensch alle Handlungen zu diiudiciren gelernet hat, so fehlt es ihm noch an der Triebfeder zur Ausübung derselben"[133].

Die objektiven Beweggründe haben zu wenig Kraft, um die Menschen zum moralischen Verhalten bewegen zu können. Deshalb ist für Kant in den Vorlesungsnachschriften eine Moral, die verlangt, daß die Handlungen nur aus moralischen Beweggründen getan werden, eine Schimäre. Eine Schimäre wird als Trugbild und Hirngespinst definiert. Ein Trugbild kommt nur in der Phantasie

---

[129] Powalski XXVII.132.

[130] "Die Elateres animi sind causae impulsivae die subjectiv nöthigen" (Powalski XXVII.112).

[131] "Die Stimuli sind bey uns mehr elateres animmi als die motiva" (Collins XXVII.255).

[132] "Die vis movens der moralitaet ist aber die kleinste, welches eben umgekehrt seyn sollte" (Powalski XXVII.113). "Es ist ein Unglück der Menschen, daß die elateres animi stimuli und nicht motiva seyn" (Powalski XXVII.123). "Die treibende Kraft der moralischen Bewegungsgründe ist die Schwächste; stärker ist die der pragmatischen, noch stärker die der pathologischen. also alles Umgekehrt nach der regel der diiudication" (R.6722 XIX.141).

[133] Mrongovius XXVII.1429. Vgl.: Collins XXVII.274 und 361.

einer Person vor, nicht aber in der Wirklichkeit. Etwas Schimärisches ist etwas Phantastisches bzw. eine Utopie. Eine Moral, die verlangt, daß eine moralische Handlung nur aus einem moralischen Beweggrund getan wird, und die keine Triebfeder akzeptiert, die zur Handlung bewegt, ist für Kant eine Schimäre. "Die Phantastische Ethic ist die, wenn man dafür hält, daß Sittliche Gesezze können ohne Triebfedern zur Handlungen hinreichend seyn"[134].

Wenn wir nun zur Ausgangsfrage dieses Abschnitts zurückkommen, ob die Diiudicatio zur Executio bewegen kann, dann kann die Antwort nur negativ sein. Die Diiudicatio ist nach Kants Meinung in den Vorlesungsnachschriften nicht in der Lage, allein zur Exekutio zu führen. Ein subjektiver Beweggrund ist unvermeidlich. "Die moralischen Gesetze (…) enthalten die objektiven Bedingungen der Beurtheilung, aber nicht die subjektiven der Ausübung"[135]. Es ist aber unwahrscheinlich, daß Kant einfach akzeptieren würde, daß *Stimuli* eine Rolle in seiner Moraltheorie spielen. Ein Gefühl, eine Begierde, ein Affekt oder eine Leidenschaft hätten die Reinheit seiner Theorie zerstört, und die universale Gültigkeit seiner Moral unmöglich gemacht[136]. "Man muß aber auch, anstatt die triebfedern der Sittlichkeit zu verstärken und die der Sinnlichkeit zu schwächen, die letztere nicht mit der ersten aliiren, weil man dadurch wohl die Handlungen des Menschen, aber nicht den Menschen bessert"[137].

---

[134] Powalski XXVII.165.

[135] R.7097 XIX.248. "Die leges morales haben keine vim efficacem zur obligation, denn dazu wird nicht nur die Idee und die objectiven Gründe der Vollkommenheit erfordert, sondern dazu sind auch die subjectiven Gründe nothwendig. Zur Neceßitation oder daß das Gesezz verbindlich mache, ist nicht genugsam, daß objective Gründe verbindlich machen, sondern gehören auch subjective Gründe" (Powalski XXVII.145). "Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft" (KrV B.840/A.812).

[136] "Anjetzo wollen wir noch kürzlich zeigen, negative, worinn das principium der Moralität nicht bestehe (...) Die Moral hat kein pathologisches principium, denn sie enthält objective Gesetze, was man thun soll, und nicht was man zu thun begehrt. (...) Die Moralität gründet sich aber auf kein pragmatisches principium, weil sie unabhängig von aller Neigung ist" (Collins XXVII.275-6).

[137] R. 6722 XIX.141.

2. WELCHE ROLLE SPIELT DIE GLÜCKSELIGKEIT IN DEN VORLESUNGSNACHSCHRIFTEN?

Glückseligkeit als Triebfeder der Moral

Durch die negative Antwort auf die Frage, ob die Diiudicatio zur Executio bewegen kann, ergibt sich für Kant die Gefahr, eine schimärische Moral zu vertreten. Die objektiven Beweggründe sind nach Kants Meinung in den Vorlesungsnachschriten nicht in der Lage, zur Ausübung der moralischen Handlungen zu führen. Ein subjektiver Beweggrund schien für Kant deshalb unvermeidlich. Kant konnte aber nicht akzeptieren, daß *stimuli* bei der Motivation eine Rolle spielen, weil sie die Reinheit seiner Theorie zerstört hätten. Eine andere Triebfeder, die von anderer Art der die *stimuli* ist, muß also ins Spiel kommen.

Aristoteles stellte fest: "Alle Menschen streben nach Glückseligkeit"[138]. Kant hat diese Idee aufgegriffen und wiederholte sie sein ganzes Werk hindurch[139]. Der Mensch strebt von Natur aus nach Glückseligkeit. Diese Feststellung führt dazu, daß Kant in den Vorlesungsnachschriften in der "Hoffnung auf Glückseligkeit" die Triebfeder der Moral findet. "Die moralischen Gesezze führen (...) immer etwas verheißendes mit sich. Die moralischen Gesezze sind dadurch obligierend, daß sie mit den Wünschen der Glückseligkeit in einer Verbindung stehen, denn sonst würden sie keine Kraft haben den Willen zu

---

[138] Nicomachische Ethik I.1, 1094 a 20 f.

[139] "Es gibt einen Zwekk den alle Menschen haben, das ist die Glückseeligkeit" (Powalski XXVII.99). "Der Zweck den alle Menschen haben ist die große Annehmlichkeit oder das Glück" (Powalski XXVII.112). "Alle Menschen haben zu ihrem Zweck ihre Glückseeligkeit" (Powalski XXVII.148). "Der Zwek, der nothwendig allgemein ist, ist: daß alle ihre Zweke Erreicht werden, d.i. Glükseeligkeit" (R.6875. XIX.188). "Der allgemeine Zwek der Menschen ist Glükseeligkeit" (R.7058 XIX.237). "Kein Mensch kann auf seine Glückseeligkeit Verzicht thun" (Powalski XXVII.168). In der "Grundlegung" ist von einer Neigung nach Glückseligkeit die Rede (Vgl.: Grundlegung IV.399). Das Streben nach Glückseligkeit ist eine Absicht, "die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört" (Grundlegung IV.416). "Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit" (Grundlegung IV.415).

nöthigen”[140]. Die Moral bekommt dadurch Realität, daß die Hoffnung auf Glückseligkeit als ihre Triebfeder gilt. “Alle Ethic ist chimaerisch, welche verlangt, daß wir in Ansehung unsers Verhaltens keine Hoffnung zur Glückseeligkeit haben sollen”[141]. Die Moral braucht die Hoffnung auf Glückseligkeit, um wirksam zu werden[142].

Kants Begriff der Glückseligkeit

Bevor wir uns mit dem Problem der Glückseligkeit als Triebfeder beschäftigen, müssen wir zunächst Kants Begriff der Glückseligkeit klären. Hier ist von einer Diskussion in der Litertur zu berichten, die noch nicht entschieden ist. Die Autoren sind sich nicht darüber einig, ob sich bei Kant eine oder zwei Begriffe der Glückseligkeit finden, ob er nur eine sensible physische Glückseligkeit kennt oder auch eine moralische Glückseligkeit.

Unstrittig ist, daß Kant die Idee einer physischen Glückseligkeit vertreten hat. Es finden sich mehrere Beschreibungen dieser Glückseligkeit. Sie wird als “Zufriedenheit mit dem Zustand”[143] und auch als “Befriedigung der Neigungen” bestimmt. Die Zufriedenheit beschreibt Kant als ein Maximum an Wohlbefinden, wobei das Maximum sowohl den Grad der Zufriedenheit als auch ihre Dauer betrifft. “(...) daß zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande

---

[140] Powalski XXVII.166-7.

[141] Powalski XXVII.166.

[142] Vgl.: R.7097 XIX.248.

[143] “Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustand, unter dem Namen der Glückseligkeit (...)” (Grundlegung IV.393), “Glückseligkeit, d.h. Zufriedenheit mit seinem Zustande” (Met. der Sitten VI.387). “Glückseeligkeit ist der Genuß der Freude und der Zufriedenheit mit seinem Zustande. Sie betrift nicht bloß einen theil, sondern wir müßen mit unserm ganzen Zustande zufrieden seyn. (Das ist unmöglich)” (Powalski XXVII.101). “Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht (...)” (KpV.V.124). “Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit der Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit” (KpV.V.22).

erforderlich ist"[144]. Außerdem geht es, wie gesagt, um einen dauernden Zustand, um einen Zustand, der "ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet"[145].

Die verschiedenen Beschreibungen dieses Zustands liegen eng beieinander. In diesem Zustand wird die Freude genossen[146], die aus dem Bewußtsein der Annehmlichkeit des Lebens stammt[147]. Es geht um einen Zustand, in dem "alles und immer nach Wunsch und Wille gehe"[148]. Jeder Wunsch, d.h. alles, was gewollt wird, wird in diesem Zustand in Erfüllung gehen. Es werden also alle Neigungen befriedigt. "Glückseeligkeit ist die Befriedigung aller Vergnügen überhaupt"[149]. Dieselbe Difinition gibt Kant auch in der "Kritik der reinen Vernunft": "Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach)"[150].

Nun stellt sich die Frage, ob Kant neben diesem Begriff der physischen Glückseligkeit auch den Begriff einer moralischen Glückseligkeit kennt. Klaus Düsing hat 1971 auf die Idee einer "intellektuellen Glückseligkeit" bei Kant aufmerksam gemacht[151]. Er untersuchte die "Reflexionen über Moralphilosphie" und entdeckte, daß es zahlreiche Passagen gibt, die anscheinend auf die Existenz eines anderen Begriffs der Glückseligkeit hinweisen. Der Ursprung dieser Glückseligkeit liegt nicht in der Befriedigung der Neigungen. Es handelt sich vielmehr um eine "Glückseligkeit a priori"[152], die als "intellektuelle Glückseligkeit", als "moralische Glückseligkeit" und als "Selbstzufriedenheit" bezeichnet wird.

---

[144] Grundlegung IV.418.

[145] KpV.V.22.

[146] Vgl.: Powalski XXVII.101.

[147] Vgl.: KpV.V.22.

[148] Met. der Sitten VI.480, und KpV.V.124.

[149] Powalski XXVII.101. "Wir können unsere Zufriedenheit entweder durch positive oder negative Mittel erlangen. Die positiven Mittel sind die Befriedigung aller unserer Neigungen und Begierden" (Powalski XXVII.217), " (...) die Glückseligkeit in der Befriedigung aller Neigungen besteht" (Mrongovius XXVII.1424).

[150] KrV. A.806/B.834. Eine ähnliche Definition findet sich später in den moralischen Druckschriften. "Alle Neigungen zusammen ((...) deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt)" (KpV.V.73). Vgl.: KpV.V.147.

[151] Düsing, Klaus: Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. in: KS 62, 1971, SS:5-42.

[152] R.6911 XIX.203-4.

Wenn man die Reflexionen betrachtet, scheint Düsings These plausibel zu sein[153]. In diesen Texten wird die Glückseligkeit von der Freiheit "erzeugt"[154]. Freiheit ist der "Grund"[155], die "Ursache"[156], das "principium"[157] der Glückseligkeit. Dieser "eigentlichen"[158], "wahren" Glückseligkeit "aus Freyheit überhaupt[159], die "blos eine Wirkung der Freiheit ist"[160], wird jene Glückseligkeit gegenübergestellt, die "nur eine Zufellige und äußerlich von der Natur abhängende Wirkung" ist[161]. Besonders interessant ist die Reflexion 6867, in der Kant von "der autocratie der freyheit in Ansehung aller Glückseligkeit", vom "Ursprung" der Glückseligkeit "aus freyheit", vom "Selbstbesitz der Quellen der Glückseeligkeit in Vernünftigen Geschöpfen", und von der Glückseligkeit als "Selbstgeschöpf der guten oder regelmäßigen Willkühr" spricht[162]. Dieser Reflexion zufolge trägt "der tugendhafte in sich selbst die Glückseligkeit". Das Bewußtsein der Tugend als solche ist schon die Glückseligkeit. Eine Folge dieser Idee scheint die Ablösung der Glückseligkeit von der Sinnenwelt zu sein. "Wir befinden uns alsdenn in einer Verstandeswelt nach besonderen Gesetzen, die moralisch sind, verbunden, und darin gefallen wir uns"[163]. Es geht um eine "Glückseligkeit der Verstandeswelt"[164]. "Die andere (intellectuale) Welt ist eigentlich die, wo die Glückseeligkeit genau mit der sittlichkeit zusammenstimt"[165].

Daß Kant in den Reflexionen von einer Glückseligkeit aus Freiheit spricht, bedeutet aber noch nicht, daß er eine Art intellektuelle Glückseligkeit vertritt. Der Ausdruck "intellektuelle Glückseligkeit" kommt bei Kant an keiner Stelle vor. Er bezieht sich in den Reflexionen nur auf "das intellektuelle der Glückseligkeit", als

---

[153] Eine sehr gute Kritik an Düsings These bietet Albrecht, Michael: "Glückseligkeit aus Freiheit und empirische Glückseligkeit. In: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz. Hrsg. von Gerhard Funke. Berlin-New York 1975. Bd.II.2, SS.563-567.

[154] R.6844 XIX.177, R.6857 XIX.181, R.7199 XIX.272, R.7204 XIX.283.

[155] R.6844 XIX.177.

[156] R.7199 XIX.272-4, R.7200 XIX.274.

[157] R.6867 XIX.186, R.7209 XIX.285-6, vgl. R.7204 XIX.283.

[158] R.6907 XIX.702.

[159] R.7199 XIX.272-4.

[160] R.7205 XIX.284.

[161] R.6907 XIX.202, vgl. R.6867 XIX.186, R.6913 XIX.204, R.7202 XIX.276-282, R.7260 XIX.296-7.

[162] KGS XIX.186.

[163] R.7260 XIX.296. Vgl. R.5086.

[164] R.6907 XIX.202.

[165] R.6838 XIX.176.

ob ein Teil der Glückseligkeit als intellektuell zu bezeignet wäre[166]. Die Glückseligkeit aus Freiheit ist nur eine Seite der Glückseligkeit; die als intellektuelle charakterisiert wird. Die andere Seite der Glückseligkeit ist immer noch sinnlich[167]. Glückseligkeit ist für Kant in der Reflexionen empirisch, obwohl sie auch eine intellektuelle Seite hat, die aus der Freiheit entspringt[168].

Die Idee einer intellektuellen Glückseligkeit findet sich auch später in Kants Druckschriften, wenn er von einer moralischen Glückseligkeit spricht. In der "Religion" steht, "moralische Glückseligkeit" bestehe im "Bewußtsein des Fortschrittes im Gutem"[169]. Eine ähnliche Idee findet man auch in der "Metaphysik der Sitten"[170]. Die moralische Glückseligkeit wird als eine "Zufriedenheit mit der Person" charakterisiert[171]. Es geht um eine "Zufriedenheit mit sich selbst", die aus dem Bewußtsein stammt, daß die Pflicht getan wurde. "Die Zufriedenheit im moralischen Sinne einen solchen Zustand zum Vorwurf hat, der auf das Bewußtsein des gesetzmäßigen Gebrauchs unserer Freiheit, mithin auf Übereinstimmung unserer eigenen Handlungen mit dem moralischen Gesetz gegründet ist"[172].

Die moralische Glückseligkeit wird aber von Kant sowohl in der "Religion" als auch in der "Metaphysik der Sitten" ausdrücklich als "widersprechendes Unding" bezeichnet[173], weil sie "einen Widerspruch in sich

---

166 Vgl.: R.7202 XIX.278

167 "Die Materie der Glückseeligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber ist intellectuel" (R.7202. XIX.276). Vgl.: R.6621 XIX.114, R.6631 XIX.118, R.6633XIX.120, R.6867 XIX.186, R.6883 XIX.191, R.6913 XIX.204, R.7029 XIX.230, R.7199 XIX.272.

168 "Die Glückseeligkeit a priori kan in keinem andern Grunde geseßt werden als in der Regel der Einstimmung der freyen Willkühr. Dieses ist ein Grund der Glükseeligkeit vor allen Kenntnissen der Mittel durch Erfahrung und eine Bedingung ihrer Möglichkeit in allen fällen" (R.6911 XIX.203-4).

169 Religion VI.75f. Vgl. Religion VI.67.

170 Vgl.: Met. der Sitten VI.377.

171 "Da einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man tut, die andere mit dem, was die Natur beschert, mithin was man als fremde Gabe genießt, besteht)" (Met. der Sitten VI.387-8).

172 Vigilantius XXVII.643.

173 "Man muß sich hierbei billig wundern, wie es nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprinzips, sofern aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre zurückzuführen; doch so, daß eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen berühte, zu dem Ende ausgedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist" (Met. der Sitten VI.377).

enthält”[174]. In den Reflexionen schreibt er: “von der blos moralischen Glückseligkeit verstehen wir nichts”[175]. Eine Glückseligkeit, die nicht in der Sinnlichkeit begründet ist, war für Kant keine Glückseligkeit. Glückseligkeit war für ihn immer eine “Zufriedenheit mit dem Zustand”, die aus der “Befriedigung der Neigungen” resultiert. Die Idee einer “Zufriedenheit mit der Person” kommt jedoch überall in Kants Schriften vor[176]. Wie Kant in der “Kritk der praktischen Vernunft” erklärt, wird diese Art der Zufriedenheit aber nur in analogem Sinn Glückseligkeit genannt. Kant unterscheidet zwei Arten von Zufriedenheit: Zufriedenheit mit dem Zustand, die er Glückseligkeit nennt, und Zufriedenheit mit der Person, die ein Analogon der Glückseligkeit ist und Selbstzufriedenheit genannt wird[177].

Selbstzufriedenheit als Analogon der Glückseligkeit ist Kants Aussage in der “Kritik der praktischen Vernunft” zufolge ein “Genuß”, ein “Wohlgefallen”, eine “Zufriedenheit”, “welche das Bewußtsein der Tugend notwendig begleiten muß”[178]. Es geht um eine “intellektuelle Zufriedenheit”[179], die überhaupt nicht mit der physischen Zufriedenheit oder “ästhetischen Zufriedenheit”[180] als Befriedigung der Neigungen zu tun hat. Es geht um einen Genuß aus Freiheit, “welcher aber nicht Glückseligkeit heißen kann”[181]. Glückseligkeit war für Kant also offensichtlich immer nur physische Glückseligkeit, und sie wird, wie wir sehen, in den Vorlesungsnachschriften ebenso wie in den Druckschriften als eine Befriedigung aller Neigungen definiert.

---

[174] “Da einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man tut, die andere mit dem, was die Natur beschert, mithin was man als fremde Gabe genießt, besteht): so muß man bemerken, daß, ohne den Mißbrauch des Worts hier zu rügen (das schon einen Widerspruch in sich enthält), die erstere Art zu empfinden allein zu (...) der Vollkommenheit, gehöre” (Met. der Sitten VI.387-8).

[175] Vgl.: R.6883 XIX.191.

[176] Vgl.: R. 6892. R.7311.XIX.309. KpV.V.119

[177] “Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuß, wie das der Glückseligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewußtsein der Tugend notwendig begleiten muß, anzeigte? Ja! dieses Wort ist Selbstzufriedenheit” (KpV.V.117).

[178] KpV.V.117.

[179] KpV.V.118.

[180] KpV.V.118.

[181] KpV.V.118.

Kants Eudämonismus: eine offene Frage

Die Glückseligkeit ist für Kant der natürliche Zweck aller Menschen. Wenn er in den Vorlesungsnachschriften nach einem Motiv zum moralischen Handeln sucht, kommt die Glückseligkeit daher ins Spiel. Wenn das Motiv des Handelns aber die Glückseligkeit ist und diese als sinnliche Glückseligkeit verstanden wird, haben wir es offensichtlich mit einem Eudämonismus zu tun. Nach Hermann Schmitz ist Kants Handlungstheorie von 1764 bis 1784 tatsächlich ein reiner Eudämonismus[182]. Diese These ist nicht neu. Sie wurde schon 1895 von Osias Thon vertreten[183]. Für Schopenhauer hat Kant mehr scheinbar als wirklich den Eudämonismus aus der Ethik verbannt[184]. Martinez Aramayo[185] und Ada Lamacchia[186] vertreten eine ähnliche Interpretation.

Wenn es wahr ist, daß Kant in den Vorlesungen, wie alle diese Interpreten behaupten, einen Eudämonismus vertritt, sind Kants ausdrücklichen anti-eudämonistischen Aussagen, die überall in seinem Werk zu finden sind, nicht zu verstehen. Zu einer eudämonistischen Position gehört nach Kants Interpretation ein Imperativ der Klugheit, und ein Imperativ der Klugheit war für ihn nie ein moralischer Imperativ. Die bekannte Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen, die in den Druckschriften vorkommt[187], findet sich fast vollständig[188] schon in den vorkritischen Schriften[189] wie auch in den Reflexionen[190] und in den Vorlesungsnachschriften[191].

---

[182] "Aufgrund dieser Triebfederlehre ist die Ethik Kants bis 1784 krasser Eudemonismus, und das gibt ihr Autor in seinen privaten Aufzeichnungen auch unverhohlen zu" "Die Ethik Kants bis 1784 ist also egoistischer Eudämonismus" (Schmitz, Hermann: Was wollte Kant?, Bonn, 1989, S.81 und vgl. auch.S.85).

[183] Thon, Osias, Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung, Dissertation, Berlin, 1895. SS.23-25.

[184] Vgl. Schopenahuer, A.: "Preisschrift über die Grundlage der Moral. In: Arthur Schopenhauer Kleinere Schriften, Sämtliche Werke, Band III, Stuttgart/Frankfurt am Mein 1962 S.643.

[185] Rodriguez Aramayo, Roberto, La presencia de la "critica de la razón práctica" en las "Lecciones de ética" de Kant, in.: Agora -papeles de filosofía- Facultad de Filosofía y CC. Educación- Universidad Santiago de Compostela, España, 1988, S.152.

[186] Lamacchia, Ada: Ethik und Religion in den Vorlesungen von Kant (1762-64; 1775-80; 1783-84), in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2.-9. September 1968. Bd.V. Wien 1970, SS.513-17.

[187] Vgl. Grundlegung IV.414; KpV. V.20; KrV. B 834/A 805.

[188] Vgl. Schmucker "Die Ursprünge der Ethik Kants in seiner Vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meisenheim am Glan, 1961, SS. 60 und 62.

Der hypothetische Imperativ zeigt die Notwendigkeit einer Handlung als Mittel zu etwas anderem, das man will. Ein Imperativ der Klugheit ist ein Untertyp des hypothetischen Imperativs, er resultiert aus der Verfolgung eines bestimmten Zwecks, nämlich der Glückseligkeit[192]. "Die Klugheit ist die Fertigkeit im Gebrauch der Mittel zum allgemeinen zweck der Menschen d.i. zur Glückseeligkeit, es ist hier also der Zweck schon bestimmt (...)"[193]. Kant stellt die Grenzen des Imperativs der Klugheit sowohl in den Druckschriften als auch in den Vorlesungsnachschriften ganz deutlich fest. Alle Menschen wollen glücklich sein, aber worin diese Glückseligkeit, die alle haben möchten, genau besteht, ist individuell verschieden. "Es gibt einen Zwekk den alle Menschen haben, das ist die Glückseeligkeit, das ist nun aber ungewiß, was ein jeder für die Glückseeligkeit hält"[194]. Jemand, der die Glückseligkeit erreichen will, muß zuerst bestimmen, worin sie für ihn besteht. Nur wenn man bestimmt hat, was man unter Glückseligkeit versteht, kann man das Mittel suchen, um diesen Zweck zu erreichen[195].

Weil die Bedeutung der Glückseligkeit wesentlich unbestimmbar ist,. hat der Imperativ der Klugheit keine universale Gültigkeit. Für jeder Mensch ist die Glückseligkeit etwas anders[196]. Daß der Inhalt der Glückseligkeit nur persönlich bestimmbar ist, bedeutet zunächst, daß der Imperativ der Klugheit nur ein Rat ist,

---

[189] Vgl. "Unterscheidung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürliche Theologie und der Moral", Vorkritische Schriften II.298.

[190] Vgl. R.6805 XIX.168, R.6821 XIX.172 und R.7058 XIX.237.

[191] "Jeder imperativus ist entweder categorisch oder hypothetisch" (Powalski XXVII.123). Vgl. Collins XXVII.245, Powalski XXVII.124 und Mrongovius XXVII.1398.

[192] Vgl. Vigilantius XXVII.486.

[193] Mrongovius XXVII.1399. Vgl. Grundlegung. IV.416

[194] Powalski XXVII.99. Vgl.: Grundlegung. IV.418.

[195] "Die Bestimmung der Glückseeligkeit ist das erste bey der Klugheit, denn viele streiten noch, ob die Gluckseeligkeit im Erhalten oder Erwerben besteht. Der scheint glücklicher zu seyn der keine Mittel hat, aber auch nichts von dem, was durch diese Mittel kann erlangt werden, als derjenige, der viel Mittel hat, aber auch viele braucht. Also ist die Bestimmung der Zwecks der Glückseeligkeit und worinn sie besteht, das erste, und die Mittel zu derselben das 2te" (Collins XXVII.246).

[196] "Die Glükseeligkeit ist selbst nur bedingter Weise gut. Also solche Handlungen, die um der Glükseeligkeit willen gesehen, nur mittelbar gut. Allein die condition gilt vor iedermann, und die Nothwendigkeit ist obiectiv; allein die besondere Unnehmlichkeiten sind subiectiv und haben nur privatgültigkeit" (R.6935 XIX.209-210). "Allein wenn das Principium der Moral auf die Selbstliebe beruht, so beruhet es auf einem zufälligen Grund. Denn die Beschaffenheit der Handlungen, nach welcher sie einen Vortheil bringen oder nicht, beruht auf zufälligen Umständen" (Mrongovius XXVII.1405).

der keine universelle Gültigkeit mit sich führt. Ein Imperativ der Klugheit ist, nach Kants Aussagen in den Druckschriften, eine Maxime aber kann niemals ein Gesetz sein[197]. Nur der kategorische Imperativ enthält die bindende Kraft eines Gebotes[198]

Ob Kant in den Vorlesungen einen Eudämonismus vertritt, ist also noch eine offene Frage. Die Glückseligkeit ist in diesen Texten die Triebfeder der Moral. Kant hatte aber offensichtlich nie die Absicht, eine Moraltheorie zu entwickeln, die als "Eudämonismus" bezeichnet werden könnte. Er kannte die Probleme dieser Position, und kritisiert daher die Autoren, die einen Eudämonismus vertreten.[199]. Ein Imperativ der Klugheit kann keine Forderung sein. "(...) solche Regeln [die Klugheits-Regeln] aber sind nicht moralisch, die nur die Nothwendigkeit der Mittel in Befriedigung der Neigungen zeigen, und denn könnten sie auch nicht verpflichten"[200].

Die Bedeutung des *summum bonum* für die Motivation zur moralischen Handlung in den Vorlesungen

Kant wollte keine eudämonistische Moral entwickeln, er sah aber auch die Gefahr, eine schimärische, nur fiktive Moralphilosophie, d.h eine Utopie, zu vertreten. Er hat einsehen müssen, daß der Mensch schwach ist. Die subjektiven oder pathologischen Beweggründe sind seiner Meinung nach viel kräftiger als die moralischen. Eine Moralphilosophie, die den moralischen Wert einer Handlung nur darauf beruhen läßt, daß sie ausschließlich aus moralischen Beweggründen getan wird, und nicht die Glüchseligkeit als Triebfeder einbezieht, ist daher in den Vorlesungen eine Schimäre.

Kant befindet sich also in den Vorlesungen in einem Dilemma zwischen einer idealen Moral, die behauptet, daß nur eine aus einem reinen Beweggrund gemachte Handlung moralisch ist, und einer realen Moral, die für den Endzweck aller Handlungen die Glückseligkeit hält, d.h. einem Eudämonismus. Bei der

---

[197] Vgl.: KpV.V 36.

[198] Vgl.: KpV.V 36.

[199] "Es ist daher die Meinung einiger Philosophen falsch, wenn sie zur Bewirkung moralischer Handlungen die Glückseligkeit des Menschen zu seinem Zweck und Triebfeder nothwendig dabey dachten" (Vigilantius XXVII.487).

[200] Mrongovius XXVII.1482.

ersten Möglichkeit ist die Tugend allein der Zweck, der verfolgt wird, und bei der zweiten Möglichkeit ist nur die Erlangung der Glückseligkeit das Ziel. Kant steht in den Vorlesungsnachschriften zwischen dem, was er für Zenons Meinung über das Problem der Motivation hält, und dem, was seiner Meinung nach Epikurs Auffassung über die Motivation war. Die erste Möglichkeit enthält Reinheit und moralischen Wert, aber keine Realität. Die zweite Möglichkeit ermangelt der Reinheit und des moralischen Wertes, hat aber Wirkung in der Realität[201].

Kants Intention war es, einen Zwischenweg zu finden, der sowohl Reinheit als auch Realität hat. Dafür mußte er aber die zwei Zwecke, nämlich die Glückseligkeit und die Tugend, irgendwie koordinieren. Er musste den Begriff eines höchsten Zweckes entwickeln, der die anderen zwei Zwecke enthält. An dieser Stelle stoßen wir auf das Problem des *summum bonum* als höchstem Zweck. Beim *summum bonum* geht es um etwas Gutes. Als etwas Gutes ist es wünschenwert. Bei *summum bonum* geht es aber nicht nur um etwas Gutes, sondern um das höchste Gut. Die Übersetzung des Wort *summum*, nämlich "das Höchste" bezeichnet ein Maximum. Wenn das *bonum* etwas Gutes ist, was wünschenwert ist, muß das *summum bonum* etwas sein, was eine einzelne Person sich letztlich und im ganzen wünscht[202].

Das, was nach Kants Meinung man sich letztlich und im ganzen wünscht, ist Tugend und Glückseligkeit. Wenn Kant von der Tugend, d.h. der Bonität des Willens, spricht, bezieht er sich auf das "oberste" Gut. Tugend allein kann aber nicht das ganze und vollendete Gut sein, denn, wie Kant sagt, "um das zu sein, wird auch Glückseligkeit erfordert"[203]. Der Ausdruck *summum bonum* bezeichnet alles, was man sich wünschen kann, also sowohl die Tugend als das höchste moralische Gut wie auch die Glückseligkeit als das höchste sinnliche Gut. Im Begriff des *summum bonum* werden alle Zwecke vereint[204].

---

[201] "Epikur nahm die subjektive Gründe der execution, die uns zum Handeln bewegen, vor objektive Gründe der diiudication. Zeno umgekehrt" (R.6619 XIX.112).

[202] Vgl.: KpV.V.109.

[203] KpV.V.110.

[204] "Also Tugend verbunden mit Glückseeligkeit ist das höchste Gut" (Mrongovius II. XXIX.600). "In dem höchsten für uns praktischen, d.i. durch unseren Willen wirklich zu machenden, Gute werden Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht"(KpV.V.113). "Wir müssen also bei den Menschen anzutreffen suchen die Glückseligkeit und die Würdigkeit derselben; und wenn dieses zusammengenommen wird, so ist es das höchste Gut" (Eine Vorlesung über Ethik. G.Gerhardt Hrgs. Frankfurt am Mein 1990 s. 16). "Glückseeligkeit und Würdigkeit machen aber das *summum bonum* aus"

Das *summum bonum* ist ein entscheidendes Thema sowohl in den Vorlesungsnachschriften als auch in den Reflexionen, weil vom Begriff des *summum bonum* als höchstem Zweck, der Tugend und Glückseligkeit enthält, sowohl die Realität als auch die Reinheit von Kants Moralphilosophie abhängt. Die Wichtigkeit dieses Themas für Kant zeigt sich darin, daß sich mehrere der Reflexionen auf das Ideal des *summum bonum* beziehen[205] und alle Vorlesungsnachschriften damit anfangen, den Begriff des *summum bonum* zu untersuchen[206]. Die zentrale Rolle, die das höchste Gut in den Vorlesungsnachschriften in Bezug auf das Problem der Motivation zur moralischen Handlung spielt, ist offensichtlich. Zu entscheiden ist aber noch, ob es Kant gelungen ist, einen Begriff des höchsten Gutes zu entwickeln, der sowohl die Reinheit wie auch die Realität seiner Moralphilosophie gewährleistet also einen Begriff des höchsten Gutes, in dem Tugend und Glückseligkeit als zwei unterschiedliche Zwecke koordiniert sind. Das, was nun untersucht werden muß, ist die Konstitution von Kants Begriff des *summum bonum*, d.h. wie Kant die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit versteht.

(Powalski XXVII.116). "Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts" (KrV B.838 / A.811).

[205] Vgl.: R.6583, 6584, 6595, 6601, 6606, 6607, 6610, 6611, 6617, 6619, 6620, 6621, 6624, 6628, 6630, 6632.

[206] Vgl.: Powalski XXVII.100-106, Collins XXVII.247-252, Vigilantius XXVII.482-488, Mrongovius XXVII.1400-1404 und Menzer-Gerhardt, SS.16-21.

3. WIE SIND TUGEND UND GLÜCKSELIGKEIT ZU KOORDINIEREN?

In Kants Begriff des *summum bonum* sollen sich Tugend und Glückseligkeit verbinden. Fraglich ist, wie es überhaupt möglich sein soll, daß Tugend und Glückseligkeit als zwei ganz verschiedende Zwecke im Begriff eines einzigen Zweckes verbunden werden. Wir werden uns von einer Passage der "Kritik der praktischen Vernunft" leiten lassen, in der Kant die verschiedenen Möglichkeiten, die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit zu konzipieren, darstellt. Was Kant in dieser Passage sagt, entspricht seiner Lehre in den Vorlesungen. "Zwei in einem Begriffe notwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entweder so, daß diese Einheit als **analytisch (logische Verknüpfung)** oder als **synthetisch (reale Verbindung)**, jene nach dem Gesetze der **Identität**, diese der **Causalität** betrachtet wird"[207]. Tugend und Glückseligkeit als Bestandteile des *summum bonum* können also nach Kants Meinung nur als Grund-Folge-Beziehung verbunden sein. Die Grund-Folge-Beziehung kann aber als eine Identität oder als eine Kausalität verstanden werden. Demnach sind Tugend und Glückseligkeit entweder identisch, oder die eine ist die Ursache der anderen.

Identität als mögliche Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit

Die Identität als eine Art und Weise, die Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit zu denken, findet man Kants Meinung nach in der antiken Philosophie. In den Vorlesungsnachschriften und in den Reflexionen hat Kant eine größe Anzahl von Theorien des *summum bonum* vor Augen, wie sie von den "Alten" vertreten wurden. Aber nur die stoische und die epikureische Lehre verstanden die Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit als, wie Kant sagt, "Einerleyheit des Begriffs"[208]. Dennoch hatten beide Schulen in der Darstellung Kants immer verschiedene Vorstellungen vom höchsten Gut. Die Glückseligkeit

---

[207] KpV.V.111.
[208] R.6879 IX.190. Dieselbe Idee kommt in der KpV vor (vgl.: KpV.V.111).

war das höchste Gut für Epikur, weil sie der höchste Zweck des Menschen ist[209]. Tugend ist nur das Mittel, um die Glückseligkeit zu erlangen[210]. Die Tugend ist also für diese Schule, wie Kant sagt, eine Folge der Erlangung der Glückseligkeit[211]. Die Stoiker stellen sich das höchste Gut anders vor. Das höchste Gut ist für sie die Tugend, und die Glückseligkeit ist nur eine Folge der Erlangung der Tugend, weil die Tugend zur Glückseligkeit führt[212].

Unklar ist nun, inwiefern bei diesen Lehren von einer Identität, von der "Einerleyheit des Begriffs" die Rede sein kann. Hier ist die Passage in der "Kritik der reinen Vernunft" heranzuziehen, in der Kant die analytischen Urteile erklärt. Ein Urteil ist analytisch, wenn im Verhältnis zwischen Subjekt A und Prädikat B "das Prädikat B zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist, [gehört]"[213]. Wenn die Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit in Form dieses Schemas verstanden wird, bedeutet das, daß ein Begriff zum anderen gehört. Eine analytische Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit heißt, daß die Erreichung eines dieser Zwecke auch die Erlangung des anderen bedeutet.

Mit Hilfe dieser Erklärung läßt sich verstehen, was Kant mit Identität bei den alten Schulen meint. Die Glückseligkeit war das höchste Gut für Epikur, weil sie der höchste Zweck des Menschen ist. Indem die Tugend das Mittel ist, um die Glückseligkeit zu erlangen[214], ist, wer glücklich ist, auch tugendhaft. Die

---

[209] "(...) seine Lehre war nicht eine Lehre der Sittlichkeit sondern der Klugheit" (Collins XXVII.100). "Das Epicurische Ideal war das Ideal der Klugheit. Epicur sagte: das höchste Gut bestehe allein in der Glückseeligkeit, und das Wohlverhalten wäre nur ein Mittel zur Glückseligkeit" (Collins XXVII.248 und Menzer-Gerhart S.17)

[210] "Epicur glaubte nicht die Tugend, sondern die Glückseligkeit sey das höchste Gut, und die Sittlichkeit sey das Mittel zu diesem Höchsten Gut zu gelangen" (Powalski XXVII.104).

[211] "Also nach der Idee des Epicurs war die Glückseeligkeit nur Zweck und die Würdigkeit nur ein Mittel, mithin wäre die Sittlichkeit eine Folge der Glückseligkeit" (Collins XXVII 249 und Gerhardt-Menzer 18).

[212] "Zeno suchte auch beide Principia zu verbinden, und nach seiner Idee wäre die Sittlichkeit der Zweck. Die Würdigkeit und Tugend wäre in sich selbst das höchste Gut, und die Glückseligkeit nur eine Folge der Sittlichkeit" (Collins XXVII.249-250 und Gerhart-Menzer 18). "Zeno hingegen behauptete, die Sittlichkeit wäre das wahre Gut, und die Glückseeligkeit die Folge davon" (Powalski XXVII.104). "Zeno sagte: das höchste Gut bestehe nur allein in der Sittlichkeit, in der Würdigkeit, also im Wohlverhalten, und die Glückseeligkeit wäre eine Folge der Sittlichkeit" (Collins XXVII.248 und Gerhardt-Menzer 17).

[213] KrV. B.11.

[214] Powalski XXVII.104.

Erreichung der Tugend ist für diese Schule eine notwendige Konsquenz der Erlangung der Glückseligkeit[215] und gehört zur Idee der Glückseligkeit. Deshalb kann in diesem Fall von einer Identität die Rede sein. Das höchste Gut ist für die Stoiker die Tugend[216]. Nach der Lehre dieser Schule ist, wer tugendhaft ist, auch glücklich[217], weil zu dem Begrff der Tugend die Idee der Glückseligkeit gehört[218].

Weder die eine noch die andere Möglichkeit war aber für Kant die richtige Art, wie die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit verstanden werden muß. Denn sie stimmen nicht mit der Idee des höchsten Gutes überein. "Die 2 Elementa des höchsten Gutes sind, das physische und Moralische Gut; das Wohlbefinden und Wohlverhalten"[219]. Die alten Schulen sind nach Kants Meinung gescheitert bei dem Versuch, beide Elemente des höchsten Guts zu verknüpfen. Epikur identifiziert das *summum bonum* mit der Glückseligkeit. Zenon sieht das *summum bonum* in der Tugend. Für Epikur ist Tugend einfach ein Mittel der Glückseligkeit. Bei Zenon stammt die Glückseligkeit aus der Erlangung der Tugend[220]. Was nach Kants Meinung die Epikureer wie auch die Stoiker taten, war nicht, die Glückseligkeit mit der Tugend zu koordinieren, sondern sie zu subordinieren[221].

---

[215] Vgl.: Collins XXVII 249 und Gerhart-Menzer 18.

[216] Collins XXVII 249-250 und Gerhart-Menzer 18. "Zeno hingegen behauptete, die Sittlichkeit wäre das wahre Gut, und die Glückseeligkeit die Folge davon" (Powalski XXVII.104). "Zeno sagte: das höchste Gut bestehe nur allein in der Sittlichkeit, in der Würdigkeit, also im Wohlverhalten, und die Glückseeligkeit wäre eine Folge der Sittlichkeit" (Collins XXVII.248 und Gerhart-Menzer 17).

[217] Powalski XXVII.101.

[218] Kant faßt in der "Kritik der praktischen Vernunft" zusammen: "Der stoiker behauptete, Tugend sei das ganze höchste Gut, und Glückseligkeit nur das Bewußtsein des Besitzes derselben als zum Zustand des Subjekts gehörig. Der Epikureen behauptete, Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut, und Tugend nur die Form der Maxime, sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben" (KpV.V.112).

[219] Mrongovius XXVII.1402.

[220] "Die 2 Elementa des höchsten Gutes sind, das physische und Moralische Gut; das Wohlbefinden und Wohlverhalten. Nun versuchte man, ob aus diesen 2 Princ: nicht eines gemacht werden könne. Man benennet doch jede Sache vom Zwecke nicht vom Mittel. Nach der Idee des Epicuri war also die Glückseeligkeit der Zweck, und die Würdigkeit nur ein Mittel; die Sittlichkeit wäre also eine Folge der Glückseeligkeit. Zeno suchte auch beyde Princ; zu verbinden, und nach seiner Idee wäre die Sittlichkeit der Zweck, die Würdigkeit und Tugend aber wären an sich selbst das höchste Gut und die Glückseeligkeit also nur eine Folge der Sittlichkeit". (Mrongovius XXVII.1402).

[221] "Die Alten **coordinirten** nicht Glükseeligkeit und Sittlichkeit, sondern **subordinirten** sie" (R.6607 XIX.106).

Beide Lehren haben aber für Kant, obwohl sie verfehlt sind, eine Berechtigung: “Das stoische ideal ist das richtigste reine ideal der sitten, aber *in concreto* auf die Menschliche Natur unrichtig; es ist richtig, daß man so verfahren soll, aber falsch, daß man niemals so verfahren wird. Das ideal des Epicurs ist nach der reinen regel der sitten und also in der theorie des sittlichen principii falsch, obzwar in den sittlichen Lehren wahr; allein es stimmt am meisten mit dem Menschlichen Willen”[222]. Die Lehre der Stoiker war das richtige reine Ideal, weil sie der Moral Wert beimißt. Die Tugend ist der einzige Zweck. Dieses Ideal hatte aber in der Realität keinen Bestand, weil es keine Triebfeder besitzt. Das Ideal der Epikurer ist real, weil es die Glückseligkeit als Triebfeder hat. Es besitzt jedoch keine Reinheit, weil die Tugend nur ein Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit ist. “Epicur und Zeno fehlten darinn, daß Epicur der Tugend Triebfedern geben wollte, und keinen Werth, die Triebfeder war die Glückseeligkeit, und der Werth die Würdigkeit. Zeno erhob den innern Werth der Tugend und setzte darinn das höchste Gut, und benahm der Tugend die Triebfedern”[223].

Die Identität ist nach Kants Meinung nicht der Weg, um Glückseligkeit und Tugend zu verbinden. Die Conclusio der Analyse ist , “daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts sind und ihre Verbindung also nicht analytisch erkannt werden könne”[224]. Das *summum bonum* soll sowohl Triebfeder sein, weil die Glückseligkeit ein Teil von ihm ist, als auch Wert haben, weil die Tugend als konstituierendes Element zu ihm gehört.

Kann Tugend und Glückseligkeit durch Kausalität verknüpft werden?

Wenn die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit nicht analytisch zu verstehen ist, muß sie nach Kants Meinung in den Vorlesungen wie auch in den moralischen Druckschriften als eine Synthese verstanden werden. Eine synthetische Verbindung ist, wie Kant erklärt, eine Ursache-Wirkung-

[222] R.6607 XIX.106-7.
[223] Collins XXVII.250 und Gerhart -Menzer 18.
[224] KpV.V.112-3.

Verknüpfung, d.h. eine Kausalverknüpfung[225]. Konzipiert man die Beziehung von Tugend und Glückseligkeit als eine kausale Verbindung, muß entweder die Glückseligkeit die Ursache der Tugend sein oder die Tugend die Ursache der Glückseligkeit, muß entweder die Glückseligkeit die Tugend hervorbringen, oder die Tugend die Glückseligkeit[226]. Wie sind diese Verbindungen zu verstehen, und wie sind sie überhaupt möglich?

Daß die Glückseligkeit die Ursache der Tugend ist, kann nur so verstanden werden, daß die Glückseligkeit der Beweggrund zur Tugend ist. Die Glückseligkeit bringt also die Tugend hervor, indem sie zur Tugend bewegt. Nach diesem Schema existiert die Tugend nur, weil das Streben nach Glückseligkeit sie hervorbringt. Die Erlangung der Glückseligkeit setzt die Tugend voraus. Die Glückseligkeit ist der Grund dafür, daß man tugendhaft wird, d.h. daß es Tugend überhaupt gibt.

Wenn die Glückseligkeit das Motiv zur Tugend ist, haben wir eine eudämonische Theorie. Deshalb wird diese Konzeption des *summum bonum* von Kant nie in Betracht gezogen und in den moralischen Druckschriften für "schlechterdings unmöglich" gehalten[227]. Wer tugendhaft sein will, um die Glückseligkeit zu erreichen, wird niemals tugendhaft. Die Tugend muß um ihrer selbst willen gesucht werden."Die Belohnungen der Tugend [die Glückseligkeit] müssen nicht zu Bewegungsgründen derselben dienen (...) ihre innrer Wert muß ihr Bewegungsgrund sein"[228]. Die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit kann also nicht von der Art sein, daß die Glückseligkeit die Ursache der Tugend ist.

Die andere Konzeption, daß die Tugend die Ursache der Glückseligkeit ist, muß so verstanden werden, daß die Tugend die Quelle der Glückseligkeit ist. Die Tugend bringt die Glückseligkeit hervor, indem aus der Erreichung der Tugend die Glückseligkeit entspringt. In diesem Fall geht es nicht darum, daß die Tugend der Beweggrund zur Glückseligkeit ist, weil niemand glücklich sein will, um tugendhaft zu werden. In diesem Fall handelt es sich darum, daß die Tugend die

---

[225] KpV.V.113.

[226] Kant drückt diese beiden Möglichkeiten in der "Kritik der praktischen Vernunft" mit folgenden Worten aus: "Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die **Bewegursache** zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die **wirkende Ursache** der Glückseligkeit sein" (KpV.V.113).

[227] KpV.V.113.

[228] Mrongovius II XXIX.623-4.

Glückseligkeit produziert. Wer tugendhalft ist, wird auch glücklich, weil die Tugend die Quelle der Glückseligkeit ist.

Diese Vorstellung wird von Kant aber auch für falsch gehalten, weil es unmöglich ist, daß in der Welt die Tugend unmittelbar und notwendigerweise Glückseligkeit im Sinne von physischer Glückseligkeit produziert[229]. "Die Sittlichen Gesezzen haben keinen natürlichen Zusammenhang mit der Glückseligkeit, weil das innere der Moral in den Gesinnungen besteht. Die Reinigkeit der Gesinnungen macht nur den Werth der Moral aus. Daher kann nach der Ordnung der Natur die Glückseeligkeit keine Verbindung mit der Moral haben"[230]. Es ist reiner Zufall, daß jemand, der tugendhaft ist, auch glücklich ist. In den Vorlesungen wird dazu gesagt, daß die Tugend normalerweise unglück bringt, daß tugendhaft zu sein, oft von Unzufriedenheit begleitet wird[231]. "Tugend trägt vielmehr zu dem Unglücke des Menschen viel bey. Der innere Werth giebt den Menschen einen Trost, der ihn nicht ganz versinken läßt, aber es ist noch kein Genuß"[232]. .

Es zeigt sich also, daß weder die Glückseligkeit die Ursache der Tugend in Form des Beweggrundes sein kann, noch die Tugend die Ursache und die Quelle der Glückseligkeit. Beide Varianten sind für Kant falsch. Die Kausalverbindung ist daher nach seiner Meinung ebenfalls nicht die richtige Art, die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit zu begreifen. Wie sieht nun Kants Lösung aus, wenn die Beziehung von Tugend und Glückseligkeit weder die der Identität noch die der Kausalität ist?

---

[229] "(...) weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann" (KpV.V.114).

[230] Powalski XXVII.167.

[231] "Hieraus läßt sich verstehen: wie das Bewußtsein dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch Tat (die Tugend) ein Bewußtsein der Obermacht über seine Neigungen, hiermit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d.i. Zufriedenheit, hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist" (KpV.V.118).

[232] Mrongovius II. XXIX.623.

Glückswürdigkeit.

Die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit kann, wie gesagt, nicht als eine Kausalität verstanden werden, in der die Tugend die Glückseligkeit hervorbringt oder umgekehrt. Dennoch war Kant bereits in den Vorlesungen der Meinung, daß eine Kausalitätsbeziehung die einzige Möglichkeit sei, Tugend und Glückseligkeit zu verbinden. Er versucht deshalb, eine Art von Kausalverbindung zu konzipieren, die weder zum Eudämonismus führt, noch gegen die Erfahrung verstößt.

Kant hatte, wie es scheint, zwei Möglichkeiten. Er konnte versuchen zu zeigen, daß die Glückseligkeit zwar der Beweggrund zur Tugend ist, daß dies aber dennoch keinen Eudämonismus bedeutet. Oder er konnte versuchen zu zeigen, daß es möglich ist, daß die Tugend Quelle der Glückseligkeit ist, daß aus der Erreichung der Tugend die Glückseligkeit resultiert, ohne daß die Tugend um der Glückseligkeit willen erstrebt wird. Kant entscheidet sich für diese zweite Möglichkeit. Sie wirft freilich sofort das Problem des Eudämonismus auf. Wenn Tugend die Glückseligkeit hervorbringt, scheint die Glückseligkeit das Motiv der Tugend zu sein. Die Glückseligkeit scheint der Beweggrund zur Tugend zu sein, wenn die Tugend die Quelle der Glückseligkeit ist. Kant befindet sich offenbar in einer komplizierten Position. Wenn er Erfolg haben will, muß er zeigen, daß die Konzeption nicht zum Eudämonismus führt.

Kant muß verständlich machen, daß die Glückseligkeit zwar aus der Tugend entspringt, daß die Tugend aber allein der Zweck ist, der verfolgt wird, und daß sie kein Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit ist. Kant hat also zwei Aufgaben. Zum einen muß er zeigen, wieso der Satz: “die Tugend ist die Ursache der Glückseligkeit” nur “bedingterweise falsch” ist [233]. Zum anderen muß er die absolute Falschheit des Satzes: “die Glückseligkeit ist der Ursache der Tugend” erweisen. Tatsächlich wird in Kants Konzeption des *summum bonum* die

[233] “Der erste von den zwei Sätzen, daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist schlechterdings falsch; der zweite aber, daß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht schlechterdings, sondern nur (...) bedingterweise falsch” (KpV.V.114).

Beziehung von Tugend und Glückseligkeit so verstanden, daß die Tugend der alleinige Zweck ist, obwohl seine Erlangung zur Glückseligkeit führen kann.

Das entscheidende Element von Kants Konzeption ist die Idee der Tugend als Glückswürdigkeit. Der Begriff "Glückswürdigkeit" wurde nie von Kant selbst verwendet. Er hilft uns aber, Kants Konzeption zu verstehen. Kant definiert die Tugend als Glückswürdigkeit, d.h. als die "Würdigkeit der Glückseligkeit". "Sey tugendhaft heißt: verhalte dich so, daß du der Glückseligkeit würdig wirst"[234]. Wenn man nach der Bedeutung dieser Würdigkeit fragt, stellt man fest, daß bei Kant Würdigkeit mit Verdienst zu tun hat. Man muß sich der Glückseligkeit verdient machen. Tugendhaft zu sein, macht uns also würdig zu etvas, nämlich zur Glückseligkeit. Die Tugend macht uns zur Glückseligkeit aber nur würdig, sie bedeutet noch nicht, daß wir die Glückseligkeit erreichen.

Die Glückseligkeit befindet sich nach Kants Vorstellung am Ende des Weges, als ob sie das Ziel wäre. Sie darf aber nicht als Zweck, sondern nur als eine Art Folge verstanden werden. Die Glückseligkeit ist eine mögliche Konsequenz der Würdigkeit. In den Vorlesungsnachschriften ist von einer *consecuentia*[235], von einem *correlatum*[236], und von einer *consectaria*[237] die Rede. Kant verwendet diese Begriffe, um zu verdeutlichen, daß die Glückseligkeit nie für den Zweck gehalten werden darf. Weil die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit keine notwendige Verbindung ist, kann nicht von einer richtigen Kausalität die Rede sein. Tugend ist nicht die Ursache, sondern die notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Glückseligkeit. Glückseligkeit ist keine Wirkung der Tugend, sondern nur eine mögliche Folge.

Es geht aber um eine erhoffte Konsequenz, weil sie möglich ist. Diese Hoffnung spielt eine gewisse Rolle bei der Motivation. "Der Mensch kann hoffen

---

[234] Mrongovius II XXIX.601-2. Vgl.: KrV B 613, 834, 838, 840, / A 585, 806, 810, 812. Vgl. auch: KpV V.110; KU V.450 und V.452; Religion VI.65; Met. der Sitten VI.457 und VI.482. Vorlesungen über Moralphilosophie XXVII.166, 167, 209. KrV III.523, 524, 526, 528, 528. Vgl. auch: KGS V.110, 130; VI.481; VIII.278, 281, 284; IX.494; Powalski XXVII.190, Collins XXVII.302, 304, 308.

[235] "Alle moralische bonitaet bedarf keine praemia, wir müßen also mit der moralität nicht die antecedentia sondern die consequencia praemia connectiren" (Powalski XXVII.148)

[236] "Die Glückseeligkeit ist also nich ein principium sondern ein nothwendiges correlatum der Sittlichkeit, weil es unmöglich ist, daß wir in Ansehung der Glückseeligkeit indifferent seyn können" (Powalski XXVII.167).

[237] "Belohnungen und Strafen müßen mit moralischen Gesezzen verbunden werden; sie müßen aber nicht als praemißae sondern als consectaria betrachtet werden" (Powalski XXVII.151).

glückseelig zu seyn, das muß ihn aber nicht bewegen, sondern nur trösten. Derjenige welcher moralisch lebt, kann hoffen deswegen belohnt zu werden, daß der frohe Muth entspringt, aber nicht aus dem Bewegungsgrunde der Belohnung"[238]. Kant gibt zu, daß die Hoffnung auf Glückseligkeit uns beeinflußt. Sie darf uns aber nicht bewegen, weil sonst der moralische Wert der Handlung nicht gewahrt bliebe. Die Hoffnung auf Glückseligkeit kann nicht der Beweggrund zum moralischen Handeln sein[239]. "Der Bewegungsgrund soll moralisch seyn"[240]. Kant spricht deshalb in den Vorlesungsnachschriften, wenn vom Einfluß der Hoffnung auf Glückseligkeit die Rede ist, vom Trösten oder Verheißen[241], um die Wirkung dieser Hoffnung auf den Willen zu beschränken. Die Hoffnung auf Glückseligkeit wird in diesen Texten "motiva subsidiaria" genannt, d.h ein Motiv, das nicht das entscheidende Motiv zur Handlung sein darf[242].

Mit dieser Konzeption will Kant Tugend und Glückseligkeit verbinden, ohne in einem Eudämonismus zu verfallen. Die Tugend führt zur Glückseligkeit, indem sie uns der Glückseligkeit würdig macht. Auf diese Weise spielt die Glückseligkeit zweifellos immer noch eine Rolle in der Motivation. Kant meint aber, vom Eudämonismus könne nicht die Rede sein, weil die Tugend keine Glückseligkeit produziere und nicht als Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit diene. Tugend ist nur die Bedingung, die uns der Glückseligkeit würdig macht. An dieser Stelle kann man sich fragen, ob dieser Unterschied zwischen einer eudämonistichen Konzeption und Kants Konzeption des *summum bonum* wirklich ein Unterschied ist, also ob Kant wirklich, wie er glaubte, kein Eudämonismus vertreten hat.

---

[238] Collins XXVII.284.

[239] "Man soll die Moral in ihrer innern reinen Würde vortragen und bloß mit der Möglichkeit der Belohnungen verknüpfen" (Mrongovius II XXIX.624).

[240] Collins XXVII.287.

[241] "(...) und diese (praemia remuneratia) hofft auch jeder Mensch: denn das natürliche moralische Gesetz führt schon solche Verheißungen mit sich, bey einem Subject, welches moralisch gute Gesinnungen hat (...)" (Collins XXVII.285). Vgl.:Powalski XXVII.167.

[242] Vgl.: Collins XXVII.303.

Kants Eudämonismus in den Vorlesungen

Man kann sich aber fragen, worin der Unterschied zwischen trösten verheißen und bewegen liegt. Er scheint nur im Grad der Motivationskraft zu liegen. Trösten und Verheißen haben in der Tat Motivationskraft, weshalb Kant selbst in den Vorlesungsnachschriften von *motiva subsidiaria* spricht. Dieser Unterschied stammt aus der Unsicherheit hinsichtlich der Erreichung des Zwecks. Bei einem Mittel-Zweck-Schema ist das Mittel, nämlich die Tugend, die Ursache der Wirkung, d.h. der Glückseligkeit. Wenn das richtige Mittel angewandt wird, tritt unmittelbar die Wirkung, d.h. die Glückseligkeit ein. Bei Kants Konzeption geht es darum, daß die Existenz der Bedingung, d.h. der Tugend, die Glückseligkeit nicht garantiert. Die Tugend ist kein Mittel, mit dem man die Glückseligkeit sicher erreichen kann.

Die Frage an dieser Stelle ist, ob der Unterschied zwischen Kants Konzeption und einer eudämonistichen Konzeption wirklich relevant für die Motivation zur Handlung ist. Wenn wir einen Mensch, der sich durch ein eudämonistiches Prinzip leiten läßt, fragen, warum er moralisch handelt, wird die Antwort lauten: weil ich glücklich sein will. Und wenn ich durch die Tugend die Glückseligkeit erreichen kann, dann werde ich versuchen, tugendhaft zu sein. Was passiert nun, wenn wir jemanden, der nach Kants Konzeption handelt, dieselbe Frage stellen. Er würde sagen: ich handle moralisch, weil ich der Glückseligkeit würdig sein will, und weil ich hoffe, daß ich, wenn ich glückswürdig bin, auch glücklich werde. Die Motivation ist also im beiden Fälle, die Möglichkeit glücklich zu werden, wobei allerdings im zweiten Fall die Erreichung der Glückseligkeit nicht sicher ist. Im Bezug auf die Motivation zur moralischen Handlung hat Kant mit seiner Konzeption nichts erreicht. Es handelt sich immer noch um eine eudämonistiche Konzeption: die Glückseligkeit ist immer noch der Zweck und die Tugend immer noch das Mittel, diesen Zweck zu erreichen.

Kant scheint sich aber in einem Punkt wirklich von dem Eudämonismus abgegrenzt zu haben. Nach seiner Konzeption ist die Verbindung zwischen “Würdigkeit der Glückseligkeit” und “Glückseligkeit” nicht notwendig und gründet sich nur auf einer Hoffnung. Nach Kants Auffassung kommt die

Glückseligkeit nicht unmittelbar, obwohl die Bedingung da ist. “Hoffen”[243] und “Wünschen”[244] ist das einzige, was man tun kann, wenn man tugendhaft ist. Die Glückseligkeit ist eine Belohnung, die man nicht verlangen kann[245]. Kant spricht in den Vorlesungen von einer “remuneration”, einem “praemium gratuita”[246], einer “praemia remuneratia”[247]. Mit diesen Redewendungen versucht er zu verdeutlichen, daß der Tugendhafte, obwohl der Glückseligkeit würdig ist, dennoch nicht in der Lage ist, diese verdiente Glückseligkeit zu verlangen. Die Glückseligkeit ist kein Gehalt, das man verdienen und daher verlangen kann[248].

Die Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist in Kants Konzeption also unsicher in dem Sinn, daß die Tugendhaften nur hoffen können, die Glückseligkeit zu erreichen. Diese Hoffnung ist zentral, weil, obwohl die Glückseligkeit nicht das Motiv einer moralischen Handlung sein kann, sie unbedingt eine Rolle für die Motivation spielen muß. Die Erreichung der

---

[243] “Alle Ethic ist chimaerisch, welche verlangt, daß wir in Ansehung unsers Verhaltens keine Hoffnunf zur Glückseligkeit haben sollen” (Powalski XXVII.166). Diese Ausdruck kann auch in den Kritik der reinen Vernunf gefunden werden: “(...) der Hoffnung, glücklich zu sein (...)” (III.526), und in der Mettaphysic der Sitten “(...) die sichere Hoffnung gründen, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden?” (VI.482)

[244] “Die moralische Gesetze sind dadurch obligierend, daß sie mit den Wünschen der Glückseligkeit in einer Verbindung stehen, denn sonste würden sie keine Kraft haben den Willen zu nöthigen (...)” (Powalski XXVII.166-7). Änliche Ausdrücke gibt es auch in der Kritik der Urtheilskraft “Wunsch der Glückseligkeit (...)” (V.436). und auch in der Metaphysic der Sitten “(...) jeder sich wünscht um nach seiner Art glücklich zu sein.” (VI.481). “(...) “Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch (...)” (VI.482).

[245] Powalski XXVII.148.

[246] “Praemia können nicht als ein Geschenk, sondern als eine remuneration angesehen werden. Eine Remuneration heißt eine Geschenkweise ertheilte Belohnung, wenn eine Handlung gratis praestiret wird, alsdenn geziemet ihr eine remuneration. Diese remuneration ist alsdenn ein praemium gratuita” (Powalski XXVII.149). “Ob wir zwar von Gott keinen Lohn als verdienst zu erwarten haben, so können wir doch praemia gratuita erwarte” (Collins XXVII.285). “Obwohl wir von Gott zwar keinen Lohn zu erwarten haben, so können wir doch praemia gratuita hoffen” (Mrongovius XXVII.1435).

[247] “Handlungen aber, die bloß aus guter Gesinunng und reiner Moralität geschehen, sind der praemia remuneratia fähig” (Collins XXVII.284). “Remuneratia sind solche Belohnungen, wenn die Handlungen nicht Bewegungsgründe sind, sondern aus guter Gesinnung uns aus reiner Moralitaet geschehen” (Mrongovius XXVII.1434).

[248] “Es ist nicht gut, wenn jemand in der Religion die praemia als auctorantia vorstellt, und daß man durch Moralitaet seyn soll, weill man künftig belohnt wird; denn es kann kein Mensch von Gott verlangen, daß er ihn belohnen und glücklich machen soll. Er kann die Belohnung vom höchsten Wesen erwarten, welches ihn, wegen seiner ausgeübten guten Handlungen schadlos hält, allein die Belohnung muß nicht die Bewegungs-Grund zur Handlung seyn. Der Mensch kann hoffen glücklich zu seyn, dieses muß ihn aber nicht bewegen sondern trösten” (Mrongovius XXVII.1434). “Von Gott können wir keinen Lohn für unseres Handlungen fordern” (Mrongovius XXVII.1435).

Glückseligkeit muß also mindestens gehofft werden können. Nun stellt sich die Frage, worauf sich diese Hoffnung gründet, d.h. warum können die Tugendhaften hoffen, daß sie der Glückseligkeit teilhaftig werden. Von diesem Problem hängt Kants Konzeption des *summum bonum* ab. Die Lössung dieses Problems setzt, wie wir gleich sehen werden, die Religion voraus. Es ist also notwendig an dieser Stelle zu dem zentralen Problem dieser Arbeit zurückzukehren: der Bedeutung der Religion in Kants Moral.

Der Beistand Gottes bei der Erreichung der Tugend

Nachdem Kant die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit mit Hilfe der Idee der Glückswürdigkeit konzipiert hat, bleiben ihm noch zwei Probleme in Bezug auf das höchste Gut zu klären. Das erste Problem hat mit der Möglichkeit der Bedingung, nämlich mit der Möglichkeit der Tugend, zu tun. Es geht um das Problem, ob die Tugend erreicht werden kann oder nicht. Das zweite Problem ist das voher erwähnte Problem der Begründung der Hoffnung auf Glückseligkeit.

Wenn von der Bedingung der Erlangung der Glückseligkeit die Rede ist, soll zunächst festgestellt werden, um welche Art von Tugend es sich handelt. Beck hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Kant die Tugend mit der höchsten Vollkommenheit der Tugend verwechselt. Das höchste Gut wird damit nicht nur zu einer Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit, sondern von vollkommener Tugend und höchster Glückseligkeit. Beck nennt diese Konzeption des höchsten Gutes die "maximal conception of the *summum bonum*". "Kant confused the 'supreme condition' (*bonum supremum*) of the *summum bonum*, which is virtue, with the supreme prefection of virtue, as though his definition of the *summum bonum* were the conjunction of perfect happiness with the perfection of virtue (i.e. holiness)"[249].

Der Unterschied zwischen Tugend und vollkommener Tugend findet sich überall in Kants Schriften. In den Vorlesungsnachschriften heißt es: "Die moralische complette Tugend ist die Reinigkeit"[250]. Das heißt, daß die Tugend, wenn sie vollkommen ist, pur ist[251]. Die Purität der Tugend besteht darin, daß man nur durch moralische Beweggründe motiviert wird[252]. In den moralischen

---

[249] Beck, L.W.: A Commentary on Kant´s Critique of Practical Reason. London-Chicago 1966 S.268.

[250] Powalski XXVII.163

[251] "Die Reinigkeit bestehet darinnen, wenn die moralische Gesezze mit keinen andern Triebfedern als mit den Triebfedern der moral verbunden sind" (Powalski XXVII.164)

[252] "Je reiner die Tugend der Sinnlichkeit vorgestellt wird, je mehr sie von andern Triebfedern separirt wird, desto reiner stellen wir sie uns auch vor" (Powalski XXVII. 201-202).

Schriften wird ein Unterschied zwischen Tugend und Heiligkeit gemacht[253]. Tugend ist die moralische Gesinnung, die um die Reinheit, d.h. um die Vollkommenheit, kämpft[254]. Heiligkeit ist der Besitz einer völligen Reinheit der Gesinnung des Willens[255], sie ist eine "moralische Vollkommenheit"[256], die in den Vorlesungsnachschriften wie auch in den moralischen Schriften "vollkommener gute Wille" genannt wird[257].

Wenn Beck von der "maximal conception of the *summum bonum*" bei Kant spricht, bezieht er sich auf eine Konzeption des höchsten Gutes, für die der vollkommen gute oder heilige Wille[258] die Bedingung der Erlangung der Glückseligkeit und daher auch des höchsten Gutes ist[259]. Kants Definition vom *summum bonum* lautet aber fast immer: "Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit"[260]. Es geht selten um die Heiligkeit oder die vollkommene

---

[253] Vgl.: KpV.V. 84, Met. der Sitten VI.405 und 409. Der Begriff der Heiligkeit findet sich aber auch in den Vorlesungsnachschriften. Vgl.: "(...) die **Heiligkeit** ist das höchste vollkommenste, sittliche Gute, welches wir doch aus unserm Verstande, und aus uns selbst nehmen" (Mrongovius XXVII.1448).

[254] Vgl.: KpV.V.84.

[255] "(...) Tugend, d.i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnung des Willens" (KpV.V.84).

[256] "Die Tugend ist die moralische Vollkommenheit der Menschen" (Mrongovius XXVII.1577). "Es ist also die Beschaffenheit und Vollkommenheit der freyen Willkühr, welche den Grund der Würdigkeit der Glückseeligkeit enthält, die Moralische Vollkommenheit" (Mrongovius XXVII.1401).

[257] "Unter allem was wir gut nennen ist das meiste bedingter Weise gut, und ohne Einschränkung gut ist nichts als der gute Wille" (Mrongovius II XXIX.599). "Nichts ist gut als das, was einen guten WIllen hat" (Powaslki XXVII.130). "Nichts ist (schlechthin) an sich Gut als ein Guter Wille" (R.7216 XIX.287). "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille" (Grundlegung IV.393). "Der gute Wille ist (...) allein durch das Wollen, d.i. an sich selbst gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will der Summe aller Neigungen, nur immer zu stande gebracht werden könnte" (Grundlegung IV.394).

[258] Vgl.: Grundlegung IV.439.

[259] "Dieser Wille darf also nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut, und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein" Grundlegung IV.396. "(...) und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint" (Grundlegung IV.393).

[260] "Also Tugend verbunden mit Glückseligkeit ist das höchste Gut" (Mrongovius II. XXIX.600). "Wir müssen also bei den Menschen anzutreffen suchen die Glückseligkeit und die Würdigkeit derselben; und wenn dieses zusammengenommen wird, so ist es das höchste Gut" (Eine Vorlesung über Ethik. G. Gerhardt (Hrsg). Frankfurt am Mein 1990 S. 16). "Glückseeligkeit und Würdigkeit machen aber das *summum bonum* aus" (Collins

Tugend, die mit der vollkommenen Glückseligkeit verbunden ist[261]. Wie Beck sagt, sind in der Tat zwei verschiedene Begriffe des höchsten Gutes bei Kant zu finden. Das *summum bonum* ist einerseits eine Verknüpfung von Heiligkeit und vollkommener Glückseligkeit, andererseits besteht es einfach aus Tugend und Glückseligkeit. Beck nennt diesen zweiten Begriff des höchsten Gutes, in dem nur die Tugend die Bedingung ist, "juridical conception of the *summum bonum*". Hiernach sind sowohl bei der Tugend als auch bei der Glückseligkeit verschiedene "degrees", d.h. Niveaus oder Grade, möglich. Weist die Seite der Bedingung verschiedene Niveaus auf, kann man von einer "Proportion" bezüglich ihre Beziehung zur Glückseligkeit sprechen[262].

Kants Verwechslung einer "maximal" mit einer "juridical conception of the *summum bonum*" hat offensichtlich Konsequenzen. Bei einer "juridical conception" kann man die Glückseligkeit erlangen, obwohl der höchste Grad der Tugend noch nicht erreicht ist[263], und die Glückseligkeit, die man erlangt, hängt nur von dem Grad der Würdigkeit ab, den man erreicht hat. Die Glückseligkeit kann bei dieser Konzeption, wie wir später sehen werden, in dieser Welt erreicht werden. Diese Idee kann man bei Kant sowohl in der "Kritik der reinen Vernunft"[264] als auch in der "Religion"[265] finden.

XXVII.116). "In dem höchsten für uns praktischen, d.i. durch unseren Willen wirklich zu machenden Gute werden Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht" (KpV.V.113).

[261] "Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts" (KrV. B.839/A.811). "(...) ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts" (KpV.V.122).

[262] "Sofern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hierbei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit, glücklich zu sein) ausgeteilt, das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen" (KpV.V.110). Vgl. auch.: KpV.V.124.

[263] "Only because Kant thought of the maximal conception als this point is he able to soppose that the necessity of the summum bonum entails the necesity of holineess which in turn is said to entail immortality. That he began with the juridical conception is schown by his statement that, granting the existence of God, the necessary relation of morality to happiness is possible in the sensuous world" (Beck op. cit. S.268-9).

[264] "Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist (...) das Ideal des höchsten Guts" (KrV. B.839/A.811).

[265] "(...) die Idee eines höchsten Gutes in der Welt (...)" (Religion VI.5).

Bei einer "maximal conception of the *summum bonum*" ist der Lage komplizierter, weil die vollkommene Tugend, wie Kants feststellt, vom Menschen nicht zu erreichen ist. In den Vorlesungen und in den moralischen Schriften wird auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß für den Menschen die vollständige Tugend, d.h. die Heiligkeit, nicht zu erreichen ist. "Jeder strebt, sich der Tugend zu nähern (...) aber in keinem wird der höchste Grad erreicht"[266]. Vollkomen tugendhaft zu sein ist ein Ideal, das von niemandem erreicht werden kann[267]. Die Unerreichbarkeit der vollkommenen Tugend macht es unmöglich, das "maximal" höchste Gut zu erlangen. In den Vorlesungsnachschriften griff Kant auf die Annahme eines "Beistands Gottes", um zu erklären, daß die Menschen zwar nicht aus eigener Kraft, aber eben mit der Hilfe Gottes doch die vollkommene Tugend erreichen können.

Die Idee des Beistandes Gottes kommt nur in den Vorlesungsnachschriften vor. Weil der Mensch die vollkommene Tugend nicht erreichen kann, muß er glauben, daß Gott ihm helfen wird, um tugendhaft zu werden[268]. Gottes Eingriff wird von Kant als eine "Beyhülfe", ein "Beystand", eine "Hülfe" oder eine Ergänzung beschrieben. Dank der Hilfe Gottes ist der Mensch in der Lage, seine wesentliche Schwäche und Fragilität zu überwinden. Er kann allein seine Gebrechlichkeit nicht besiegen, deshalb braucht er einen Ersatz, der von Gott zu erwarten ist. Das Verb "ersetzen" wird von Kant immer verwendet, wenn von der Hilfe Gottes die Rede ist. Gott "ersetzt" das, was der Mensch von Natur aus nicht hat, damit er die vollkommene Tugend erreichen kann.

Der Mensch muß freilich zunächst alles tun, was in seiner Macht steht. Nur wenn er wirklich alles getan hat, kann er damit rechnen, die Hilfe Gottes zu erhalten[269]. Man muß der Hilfe Gottes würdig werden, indem man sich ihrer

---

[266] Collins XXVII.463 und Mrongovius XXVII.1576.

[267] "Tugend ist eine Idee und keiner kann die wahre Tugend besitzen" (Collins XXVII.463). "Tugend ist eine Idee und keiner kann die wahre Tugend besitzen, ein tugendhafter Mann ist demnach eben so wenig gebräuchlich zu sagen, als ein weiser Mann" (Mrongovius XXVII.1576). Vgl.: KpV.V.122.

[268] "Gott werde nach seiner Güte und Weisheit die Gebrechlichkeit unseres Verhaltens ersetzen. Der Glaube also bedeutet also das Zutrauen, daß Gott das, was nicht in unserer Gewalt stehet, wenn wir auch alles, was uns möglich ist, werden gethan haben, ersetzen werde" (Mrongovius XXVII.1463-64 und Collins XXVII.320-321).

[269] "(...) wir sollen das, was nicht in unserer Gewalt stehet, Gott übergeben, und das unsrige was in unserer Gewalt stehet, thun, und dieses ist die Ergebung in den Göttlichen Wille" (Mrongovius XXVII.1463). "Wenn wir in Ansehung unsrer alles thun, was wir

verdient macht[270]. “Wenn wir nur gute Gesinnungen hegen, und alle unsere Kräfte aufbieten zur Erfüllung des Moralischen Gesetzes, so können wir hoffen, daß Gott Mittel haben werde, dieser Unvollständigkeit aufzuheben. Thun wir dieses nun, so sind wir auch der Göttlichen Beystandes würdig”[271].

Zwei Arten von Hoffnung sind also zu unterscheiden, die Hoffnung auf den Beistand Gottes und die Hoffnung auf Glückseligkeit. Man muß sowohl des Beistandes als auch der Glückseligkeit würdig werden. Die Hilfe Gottes ist am Ende die Bedingung der Hoffnung auf die Glückseligkeit. Denn bei einer “maximal conception” des höchsten Gutes kann ohne moralische Vollkommenheit keine Glückseligkeit erreicht werden, und ohne Gottes Beistand ist keine vollkommene Tugend möglich. “Damit nun aber unser Zutrauen mit dem Plan der Weißheit stimme, so muß es weise seyn und unbedingt, so daß wir überhaupt glauben: Gott werde nach seiner Gütigkeit und Heiligkeit uns sowohl in Ansehung des Sittlichen Beystand leisten, als uns auch die Glückseeligkeit zu Theil werden laßen” [272].

Das Problem der Unerreichbarkeit der Bedingung entsteht nur, wenn eine vollkommene Tugend die Bedingung der Glückseligkeit ist, d.h. nur bei der “maximal conception of the *summum bonum*” . Bei der “juridical conception of the *summum bonum*” braucht man keinen Beistand Gottes vorauszusetzen, weil keine vollkommene Tugend erforderlich ist, um der Glückseligkeit teilhaftig zu werden. Man erlangt die Glückseligkeit in dieser Welt nach dem Grad der Würdigkeit, die man erreicht hat. Die Frage, die bei der. “juridical conception of the *summum bonum*” noch zu beantworten ist, ist die der Begründung der Hoffnung auf die Glückseligkeit.

---

können, so können wir eine Ergänzung hoffen, daß wir vor Gottes Gerechtigkeit bestehn, und den heiligen Gesetzen adaequat seyn können” (Collins XXVII.331).

[270] “Wir können aber den Gütigen Beystand in Ansehung der Besserung unseres Willens erwarten, wenn wir, so viel als in unseren Kräften steht, thun und mit Demuth uns gegen das heilige Gesetz halten, von dem wir noch so weit abstehn” (R.7093 XIX.247).

[271] Mrongovius XXVII.1461 und Collins XXVII.317. “(...) merke man: daß wir hoffen können, es werde unserer Schwäche und Gebrechlichkeit durch Göttliche Hülfe eine Ergänzung wiederfahren, wenn wir nur so viel gethan, als nach Bewustseyn unseres Vermögens uns zu thun möglich war. Allein nur blos unter dieser Bedingung können wir es hoffen, denn nur dadurch erst, sind wir der Göttlichen Beyhülfe würdig” (Mrongovius XXVII.1487).

[272] Mrongovius XXVII.1464.

Gott als Garant der Glückseligkeit

Das Problem der Begründung dieser Hoffnung stellt sich sowohl bei der "maximal conception of the *summum bonum*" als auch bei der "juridical conception of the *summum bonum*". Es geht um die Frage nach dem Grund, den jemand hat, zu hoffen, der Glückseligkeit teilhaftig zu werden, wenn er ihrer ausreichend würdig ist. Wenn die Bedingung, also die Heiligkeit, erreicht wird, bleibt in Kants Konzeption die Unsicherheit der Beziehung Tugend-Glückseligkeit. Die Glückseligkeit ist, wie wir sahen, keine notwendige Konsequenz der Tugend. Die Tugend ist nur die *conditio sine qua non* für die Erlangung der Glückseligkeit. Warum kann man hoffen, der Glückseligkeit teilhaftig zu werden?

Gott gilt in den Vorlesungsnachschriften als der Garant der Erlangung der verdienten Glückseligkeit[273]. Das Dasein Gottes garantiert, daß man die Glückseligkeit erlangt, wenn man tugendhaft ist, weil er die Glückseligkeit zuteilt[274]. "Hier erkennen wir, daß derjenige, der sich so verhalten hat, daß er der Glückseeligkeit würdig ist, auch hoffen könne, dieselbe zu erlangen, weil es ein Wesen giebt, welches glücklich machen kann"[275]. Die Möglichkeit des höchsten Gutes hängt also in den Vorlesungsnachschriften von der Annahme der Existenz eines Gottes ab[276], der die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit ermöglicht[277]. "Denn wenn ich mich so verhalte, daß ich so viel ich kann, mich an die Vorschriften der Gesezze halte, so kann ich auch hoffen, daß mich Gott gemäß meines Verhaltens der Glückseeligkeit theilhaftig machen werde"[278]. Diese Hoffnung gründet sich auf der Idee der Gerechtigkeit Gottes. Gott als gerechter

---

[273] "(...) die angeführte notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird" (KrV B.838/A.810).

[274] "Kein Mensch kann auf seine Glückseeligkeit Verzicht thun, es muß also ein Wesen annehmen, welches ihn der Glückseeligkeit theilhaftig machet, soferne er durch sein Verhalten sich derselben nicht unwürdig gemachet hat" (Powalski XXVII.168).

[275] Collins XXVII. 308

[276] Vgl. KrV B.839/A.811.

[277] "(...) eine Idee eines höchsten Gutes in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann" (Religion VI.5).

[278] Powalski XXVII.179.

Richter garantiert, daß jemand, der so-und-so würdig ist, die entsprechende Glückseligkeit bekommt[279].

Den Vorlesungsnachschriften zufolge hat Gott die moralischen Eigenschaften der Gütigkeit, der Heiligkeit und der Gerechtigkeit. Wegen seiner Gesetze ist Gott heilig, wegen seiner Regierung ist er gütig, und gerecht ist er, weil er der Richter ist[280]. Die Gerechtigkeit Gottes erlaubt keine Ausnahmen[281]. Gott ist kein gütiger Richter, sondern ein gerechter Richter[282]. Es gibt keine Barmherzigkeit und keine Gnade. Als Richter wird Gott gefürchtet[283]. Jeder bekommt, was er verdient.

Ein gerechter Gott garantiert also, daß die Tugendhaften die Glückseligkeit bekommen. Durch die Annahme Gottes wird deshalb die Hoffnung der Tugendhaften, daß sie dieser Glückseligkeit teilhaftig werden, begründet. Sie können, weil es einen gerechten Gott gibt, wirklich hoffen, daß sie die Glückseligkeit erlangen werden. Die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, die als unsicher bezeichtet wurde, wird mit Hilfe der gerechten Gottes garantiert. An dieser Stelle ist es sinnvoll, noch einmal zu fragen, wo der Unterschied zwischen dieser Konzeption und einer eudämonistichen Konzeption des *summum bonum* liegt.

---

[279] "Die Gerechtigkeit Gottes ist die praecise Beurtheilung der Strafen und Belohnungen nach dem Wohl oder Wohlverhalten der Menschen" (Collins XXVII.331).

[280] "Wir müßen uns also ein oberstes Wesen vorstellen, welches in Ansehung seiner Gesetze heilig, in Ansehung seiner Regierung gütig, und in Ansehung seiner Bestrafungen und Belohnungen gerecht ist. (...) Dieses nun sind die moralischen Eigenschaften Gottes" (Collins XXVII.306). Vgl.: KpV.V.131f.

[281] "Er frägt sich: Ob wir von der Gütigkeit Gottes durch unser heftiges Bitten und Flehn Vergebung aller Laster hoffen und erlangen können? Nein, man kann sich ohne einen Widerspruch keinen gütigen Richter vorstellen,ein Richter muß gerecht seyn, als Regierer kann er wohl gütig sein" (Collins XXVII.330). "Das Bitten kann also keine Erlassung der Strafe zu wege bringen, das heilige Gesetz bringt nothwendig mit sicht, daß die Strafen den Handlungen angemeßen sein sollen" (Collins XXVII.331).

[282] "Ein Gütiger Richter ist contradictio in adiecto" (R.7174 XIX.264).

[283] "Unser Verhalten gegen Gott ist von 3erley Art. Wir können Gott ehren, fürchten und lieben. Wir ehren Gott als einen heiligen Gesetzgeber, wir lieben ihn als einen gütigen Regierer, und wir fürchten ihn als einen gerechten Richter" (Collins XXVII.322). "Die Furcht Gottes geht nur bloß auf die Gerechtigkeit seines Gerichts" (Collins XXVII.322).

Kants religiöser Eudämonismus in den Vorlesungnsnachschriften

Wir kehren zu diesem Zweck zu der Unterscheidung zurück, die Kant zwischen einer eudämonistischen Theorie und seiner Konzeption des *summum bonum* zu machen versucht. Der einzige Unterschied liegt, so haben wir gesagt, darin, daß bei einem Mittel-Zweck-Schema die Verknüpfung notwendig ist, während in Kants Konzeption hingegen keine Notwendigkeit besteht. In einer eudämonischen Konzeption ist die Glückseligkeit eine zwangsläufige Wirkung der Tugend, während nach Kants These, die Erreichung der Glückseligkeit nur möglich, aber nicht notwendig ist. Mit der Annahme eines gerechten Gottes, der der "Garant" der Glückseligkeit ist, besteht aber hinsichtlich der Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit keine Unsicherheit mehr. Weil es einen Gott gibt, der gerecht ist, erlangen die Tugenhaften notwendigerweise die Glückseligkeit. Die Annahme eines gerechten Gottes macht es also unmöglich, von einem Unterschied zwischen Kants Konzeption des *summum bonum* und dem Eudämonismus zu reden. Trotz all seiner Bemühungen ist Kants Konzeption des höchsten Gutes also immer noch eudämonistisch.

Kants Konzeption in den Vorlesungen ist nicht nur eudämonistisch, sondern genauer religiös-eudämonistisch. Die Religion spielt hier, wie gesagt, eine entscheidende Rolle. Kant selbst unterstreicht diesen Punkt in den Vorlesungen[284] wie auch in den Reflexionen[285]. Der Grund der Fehler der Alten bei der Lösung des Problems des *summum bonum* liegt, so sagt er, darin, daß sie die Religion nicht berücksichtigt haben[286].

---

[284] "Das Fehlerhafte dabey war, daß man die 2 Stücke in Eins zusammen zu ziehen suchte, da sie doch ganz verschieden sind; denn das eine zeigt den Werth der Person da hingegen das andre den Werth des Zustandes. Sie sind beide heterogen und haben also beyde ihre besondere Quellen: Sie müssen aber ein Band haben; sonst können sie nie zusammen seyn. Das Band ist nun Religion. Dia Alten versuchten es ohne Religion, aber es ging nicht. Nur durch Religion kann ich allein hoffen, daß der, der sich würdig der Glückseligkeit macht, es auch zu werden vermag" (Mrongovius II. XXIX.600-601).

[285] "Der fehler der philosophischen secten war der, daß sie die moral von der Religion unabhängig machen wollten daß sie die Gluckseeligkeit in Verbindung mit Moral von der Natur erwrteten (...) die Natur der Dinge aber enthält keine nothwendige Verbindung zwischen wohlverhalten und wohlbefinden, und also ist das höchste Gut ein bloßes Gedankenwesen" (R.6876 XIX.188).

[286] Einige Autoren haben den Versuch gemacht, Kants Konzpetion des höchten Gutes von den religiösen Postulaten zu trennen. Andrew Reath z.B. glaubt, es sei möglich, Kants Konzeption von ihren religiösen Voraussetzungen zu befreien. Seine These, daß bei Kant sowohl einen "secular" als auch einen "theological" Begriff des höchsten Gutes zu finden

Wir haben schon gezeigt, daß in Kants Vorlesungen das höchste Gut eine entscheidende Rolle bei der Motivation zur moralischen Handlung spielt. Wenn nun das höchste Gut zentral für die Motivation ist und die Religion ein entscheidendes Element des *summum bonum* ist, steht die Religion im Mittelpunkt des kantischen Theorie der Motivation. In diesem Sinn müssen die Passagen der Vorlesungen verstanden werden, in denen Kant sagt, daß die Religion der Moralität "Nachdruck, Schönheit und Realität" gibt[287], daß ohne Religion die Ethik imcomplett ist[288], daß die Moral ohne Religion nicht praktisch sein kann[289], daß die Religion die Macht hat, die Moral in Realität zu konvertieren[290], indem die Religion die Triebfeder der Moral ist[291].

Wir haben an dieser Stelle einen Punkt der Untersuchung erreicht, an dem wir begründet haben, weshalb die Religion eine zentrale Bedeutung für Kants Moralphilosophie in den Vorlesungsnachschriften hat. Wir werden das Problem noch weiter verfolgen, indem wir fragen, ob dieses Ergebnis auch bedeutet, daß Kant in den Vorlesungen eine theonome Moral vertreten hat.

Kants theonomische Moral in den Vorlesungen

Wenn man von einer "theonomen Moral" spricht, meint man eine Moral, in der Gott auch der Gesetzgeber ist, also der, der auch die Inhalte der Moral setzt. Es ist noch zu prüfen, ob Gott in Kants Moralvorlesungen, auch mit der Gesetzgebung zu tun hat, ob er auch die Quelle des moralischen Gesetzes ist. Zunächst scheint diese Frage überflussig zu sein. Denn Kant hat in den Vorlesungen festgestellt, daß das moralische Gesetz aus der Vernunft stammt. Die

---

sei, ist aber äußerst problematisch, weil sie in Text nicht zu belegen ist (Reath, A.: Two Conceptions of the Highest Good in Kant, in: The Journal of the History of Philosophy, 26 (1988): SS.593-619) A.T. Nuyen hat denselben Versuch gemacht, gibt aber zu, daß für Kant das *summum bonum* und die Religion unzertrennlich seien (Nuyen A.T.: Kant on God, Immortality, and the Highest Good, in: The Southern Journal of Philosophy 32, 1993, SS.121-134).

[287] Mrongovius XXVII.1453 und Collins XXVII.307.

[288] Powalski XXVII.164.

[289] Powalski XXVII.137.

[290] Mrongovius XXVII.1453

[291] Mrongovius XXVII.1453 und Collins XXVII.307. Vgl. auch: KrV. A.812-3/B.840-1 und A.811/B.839.

Vernunft ist nach Kants Auffasung in den Vorlesungen ohne Zweifel der Gesetzgeber des moralischen Gesetzes. Es ist deshalb als erstes zu zeigen, warum es sinnvoll ist, die Frage nach der Gesetzgebung Gottes in Kants Moral zu stellen.

Die Möglichkeit des *summum bonum* hängt bei Kant von der Annahme eines Gottes ab, der die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit garantiert, indem er als gerechter Richter entscheidet, wer der Glückseligkeit würdig ist. Der Mensch, der von Gott beurteilt wird, muß dem moralischen Gesetz gemäß handeln, und nach diesem Gesetz beurteilt werden. Wenn Gott der Richter ist, der entscheidet, wer der Glückseligkeit würdig ist, und das moralische Gesetz, das Gesetz ist, nach dem man handeln muß, um der Glückseligkeit würdig zu werden, dann glaubt Kant annehmen zu müssen, daß es zwischen moralischen Gesetzen und göttlichen Geboten eine Beziehung gibt.

Diese Beziehung muß nach Kant so verstanden werden, daß, wer moralisch handelt, d.h wer nach dem moralischen Gesetz handelt, auch dem göttlichen Willen entsprechend handelt. "Diese Regeln des Göttlichen Willens sind die moralischen Gesezze"[292]. Kants Begriff des *summum bonum* setzt anscheinend voraus, daß der Richter mit dem Gesetzgeber identisch ist. Gott ist aber nach Kants Auffassung nicht der Gesetzgeber des moralischen Gesetzes, weil dieses Gesetz aus die Vernunft stammt[293]. Es besteht, wie Kant sagt, nur eine Übereinstimmung zwischen dem moralischen Gesetz und dem Willen Gottes[294]. Es ist zu klären, wie diese Übereinstimmung möglich ist.

Die Möglichkeit der Übereinstimmung

Das moralische Gesetz und die göttlichen Gebote haben, obwohl sie inhaltlich übereinstimmen, ganz unterschiedliche Ursprünge. Das moralische Gesetz stammt aus der Vernunft, während die göttlichen Gebote aus dem Willen Gottes kommen. Es ist noch zu bestimmen, wie die Identifikation von zwei

---

[292] Powalski XXVII.135.

[293] "Die moralische Pflicht ist innerlich, weil sie aus der eigenen Vernunft stammt" (Collins XXVII.270 und Powalski XXVII.132).

[294] "Die göttlichen Gesinnungen oder die göttliche subjective Moralitaet stimmt also überein mit der objectiven Moralitaet und wenn wir der objectiven Moralitaet gemäß handlen, so handlen wir auch dem göttlichen Willen gemäß" (Collins XXVII.263).

Gesetzen möglich ist, die verschiedene Quellen haben. Kants Erklärung lautet: "(...) die moralischen Gesetze können zugleich als göttliche Gebote angesehen werden, weil sie seinem Willen gemäß sind"[295]. Dieser Satz soll in dem Sinn verstanden werden, daß Gott dem moralischen Gesetz nicht gebietet. Das moralische Gesetz ist kein Gesetz Gottes, es entspricht aber dem göttlichen Willen, und kann insofern auch als göttliche Gebot angesehen werden.

In den Vorlesungsnachschriften unterscheidet Kant zwischen "Urheber" und "Gesetzgeber" des moralischen Gesetzes. Anhand dieser Unterscheidung versucht er, die Übereinstimmung von moralischem Gesetz und göttlichen Geboten verständlich zu machen. Gott ist nach dieser Interpretation der Gesetzgeber des moralischen Gesetzes, aber auf keinen Fall sollte er auch als sein Urheber angesehen werden[296]. Denn ein notwendiges Gesetz, und das moralische Gesetz ist ein notwendiges Gesetz, kann keinen Urheber haben[297]. "Von moralischen Gesetzen ist also kein Wesen, auch selbst das Göttliche nicht der Urheber, denn sie sind nicht aus der Willkühr entsprungen, sondern sie sind practisch nothwendig (...)"[298]. Das moralische Gesetz stammt nicht aus Gottes Willkür[299]. Gott sagt nur, daß dem moralischen Gesetz gemäß zu handeln, die Bedingung eines guten Willens ist[300].

Gott ist nach Kants Unterscheidung nur der Gesetzgeber des moralischen Gesetzes[301]. Der Gesetzgeber ist nicht immer zugleich der Urheber des Gesetzes,

---

[295] Collins XXVII.283.

[296] "Gott ist der Gesezzgeger aber nicht der Urheber der moralischen Gesezze" (Powalski XXVII.146-7). Auch: Powalski XXVII.169 und Collins XXVII.283.

[297] "Ein natürlich moralisches Gesezz hat keinen Urheber (...) Moralische Gesezze haben keinen Urheber" (Powalski XXVII.145).

[298] Collins XXVII.283 und Mrongovius XXVII.1433.

[299] "Hier ist also beweisen, daß das principium der moralitaet sich nicht auf den Göttlichen Willen gründe, weil das eben so viel wäre, als wenn ich sagte, daß auch die Regeln der Geometrie sich aud den Göttlichen Willen grundet" (Powalski XXVII.136).

[300] "Gott macht nicht (er giebt sie) die moralischen gesetze oder verbindlichkeit, sondern sagt nur, daß sie die Bedingungen eines gütigen Willens seyn" (R.7089 XIX.246).

[301] "Alle moralische Gesezze müßen einen Gesezzgeber haben, es muß ein oberste Wesen seyn (...) Wir können einen Begriff von diesem allervollkommensten Willen haben. Diesen Wille nennen wir einen Heiligen Willen, denjenigen aber der ihn hat nennet man Gott" (Powalski XXVII.145-6). "Allein die Moralischen Gesetze können doch unter einem Gesetzgeber stehen, es kann ein Weesen seyn, welches alle Macht und Gewalt hat, diese Gesetze zu exsequiren und zu declariren, daß dieses Moralische Gesetz zugleich ein Gesetz seines Willens sey, und jeden darnach zu handeln, obligiren. Alsdenn ist dieses Weesen ein Gesetzgeber, aber kein Urheber" (Mrongovius XXVII.1433).

er ist es nur dann, wenn die Gesetze zufällig sind[302]. Wenn aber die Gesetze praktisch notwendig sind und Gott nur deklariert, daß sie seinem Willen gemäß sind, ist er nur der Gesetzgeber[303]. Gottes Haltung gegenüber dem moralischen Gesetz besteht darin, daß er deklariert, daß dieses Gesetz mit seinen Geboten übereinstimmt[304].

Eine von der Religion abhängige Moral

Kants Moral in den Vorlesungen kann nach den Ergebnissen der vorangegangenen Untersuchungen nicht als theonom bezeichnet werden. Der entscheidende Grund dafür liegt, wie wir sahen, darin, daß Gott nicht der "Urheber" des moralischen Gesetzes ist. Die Quelle des moralischen Gesetzes ist nicht Gott, sondern die Vernunft. Dieses Ergebnis bedeutet aber natürlich nicht, daß Kants Moral in den Vorlesungen unabhängig von der Religion ist.

Die fundamentale Bedeutung der Religion für die Moralkonzeption in den Vorlesungen ist so offensichtlich, daß Osias Thon schon 1895 im Blick auf Kants Moralphilosophie vor der "Grundlegung", zu der Schlußfolgerung gelangt: "Religion und Moral stehen also miteinander in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse"[305]. Thon hat bereits gesehen, daß die Bedeutung der Religion mit der Motivation zur moralischen Handlung und nicht mit der Gesetzgebung des moralischen Gesetzes zu tun hat. "Sie (die moralischen Gebote) verdanken also ihre Wirksamkeit, wenn auch nicht gerade ihr erstes Entstehen, der Religion"[306]. Thons Schlußfolgerungen stimmen in allgemeinen mit dem, was wir

---

[302] "Der Urheber eines äußeren Zwanges nach dem Gesetze ist der Gesetzgeber. Er ist nicht immer der Urheber des gesetzes, und, wo er es ist, da ist das Gesetz an sich zufallig verbindend" (R.6769 XIX.156).

[303] Collins XXVII. 283 und Mrongovius XXVII.1433.

[304] "Es ist wahr, das moralische Gesetz ist ein Befehl, und sie können Gebote des göttlichen Willens seyn, aber sie fließen nicht aus dem Gebote. Gott hat es geboten, weil es ein moralisches Gesetz ist, und sein Wille mit dem moralischen Gesetze übereinstimmt" (Collins XXVII. 277). "Unsere Handlungen sind nicht darum gut, weil sie Gott gefohlen hat, sondern Gott hat sie darum gefohlen, weil sie gut sind. Wir müssen auch darum dem Willen Gottes nicht folgen, weil es despotisch befiehlt, sondern weil das was er befihlt gut ist" (Powalski XXVII.136).

[305] Thon, O.: Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilophie in ihrer Entwicklung,, Berlin 1895, S.30.

[306] Op.cit. S.30

in dieser Arbeit über Kants Vorlesungen gesagt haben, überein. Dieser Autor hatte aber die Vorlesungsnachschriften nicht zur Verfügung, seine Analyse basiert allein auf die "Kritk der reinen Vernunft".

Unmittelbar nachdem Paul Menzer 1924 Kants Vorlesungen veröffentlicht hatte, hat sich Max Küenburg mit diesem neuen Material beschäftigt (1925). Er stellt anhand des Textes die entscheidende Rolle der Religion hinsichtlich der Motivation zur moralischen Handlung heraus[307] und bezieht sich auch auf das Problem der Gesetzgebung Gottes, indem er Kants Unterscheidung zwischen Gesetzgeber und Urheber des Gesetzes erläutert[308]. Seine Arbeit dient aber allein der Darstellung der Theorie in den Vorlesungen. Er stellt einfach den Inhalt der Vorlesungen dar, ohne die innere Spannung in Kants Theorie herauszuarbeiten.

Nach Küenburg beschäftigte sich Paul A. Schilpp (1938) mit Menzers Vorlesung. Ihm standen auch die "Reflexionen über Moralphilosophie"[309] und die Briefe[310] der Akademie-Ausgabe zur Verfügung[311]. Auch Josef Schmucker konnte alle diese Quelle verwenden (1961). Im fünften Kapitel seines Buches untersucht er Kants Moral in den siebziger Jahren anhand der Reflexionen und der von Menzer herausgegebenen Vorlesung[312]. Sowohl bei Schilpp als auch bei Schmucker kommt das Problem der Religion in Kants Vorlesung über Moralphilosphie zwar zur Sprache[313], aber keiner von beiden bietet eine eingehendere Analyse der Bedeutung der Religion für die Moral in diesen Texten.

Schilpp übersetzte einige Reflexionen und beschäftigte sich nur mit einigen Passagen der Vorlesung, die den Lehren der moralischen Schriften entsprechen. Das Problem der Begründung der Hoffnung auf Glückseligkeit kommt zwar zur Sprache[314], aber nirgendwo erwähnt er, daß es in den Vorlesungen einen gerechten Gott gibt, der das Fundament für diese Hoffnung ist. Schilpp scheint zu ignorieren, daß in Kants Vorlesungen Gott und die Religion entscheidende Elemente der Moral sind.

---

[307] Küenburg, M.: Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. Innsbruck 1925, SS.97-100.

[308] Küenburg, Op.cit. SS.79, 83 und 86.

[309] KGS XIX

[310] KGS X.

[311] Schilpp, P.A.: Kant´s Precritical Ethics. Chicago 1938 (1998).

[312] Schmucker J.: Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen Vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meisenheim am Glan, 1961.

[313] Schilpp, op.cit. SS.158-162, und Schmucker SS 355-358.

[314] Op.cit. 160-161.

Schmuckers Untersuchung der Vorlesung dient nur dem Ziel, seine fundamentale These, daß Kant schon in den sechziger Jahren die Grundprinzipien seiner Moral festgelegt hatte, zu beweisen[315]. Er bezieht sich besonderes auf die Passagen der Vorlesungen, die den moralischen Drückschriften ähnlich sind und seine These stützen. In Schmuckers Untersuchung der Vorlesungen kommt das Problem der Religion überhaupt nicht zur Sprache.

Nach Küenburg ist Ada Lamacchia (1970) die erste, die wieder auf die zentrale Rolle der Religion für Kants Moralphilosophie in den Vorlesungen aufmerksam macht. Sie stellt fest, "daß Ethik und Religion in der Genese des kantischen Gedankens eng verbunden sind und sich gemeinsam entwickeln"[316]. Lamacchia verwendet allerdings für ihre Analyse nicht die von Menzer herausgegebenen Vorlesung, sondern drei Nachschriften, nämlich "Herders Kant-Nachschriften" (1762-64), "Die Vorlesungen Kants über Ethik" (1775-80) und "Die Vorlesungen über die philosphische Religionslehre" (1783-84). Diesen Vorlesungsnachschriften zufolge hat die Existenz Gottes nicht mit der moralischen Verpflichtung, aber doch mit der Realität der moralischen Handlungen zu tun.

Keith Ward gelangt zwei Jahre später (1972) zu derselben Schlußfolgerung wie Ada Lamacchia, obwohl er nicht dasselbe Material verwendete. Wards Analyse basiert auf der von Menzer herausgegebenen Vorlesung[317]. Ward hat deutlich gesehen, daß Kants entscheidendes Problem hier die Lehre von der "Triebfedern" war und daß Gott in diesem Text eine entschiedende Rolle für die Lösung dieses Problems spielt[318]. Ward bezieht sich bei seiner Analyse der Vorlesung auf das Thema des "Beistandes Gottes" und der Existenz Gottes als Garant der Glückseligkeit. Seine Schlußfolgerung stimmt mit unserer Interpretation der Vorlesungen überein. Mit dem Erscheinen des Bandes XXVII der Akademie-Ausgabe (1974-1975) wird freilich umfangreiches neues Material verfügbar, das diese Intrepretation zwar teilweise stützt, das aber auch neue Schwierigkeiten mit sich bringt. Deshalb würde es nötig, Wards

---

[315] Schmucker, op.cit. S.24, 60, 257, 261, 333.

[316] Lamacchia, Ada: Ethik und Religion in den Vorlesungen von Kant (1762-64; 1775-80; 1783-84), in: Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie. Bd.V. Wien 1970, SS.513-17.

[317] Ward, K.: The Development of Kant´s View of Ethics. Oxford 1972.

[318] Ward, o.cit. S.59-67.

Schlußfolgerungen noch einmal zu prüften, und sie mit dem neuen Material zu komfrontieren.

Hermann Schmitz ist der einzige, der sich mit diesem Material beschäftigt hat. Er gelangt zu denselben Schlußfolgerungen wie O. Thon, K. Ward, und A. Lamacchia. Auch er diagnostiziert die zentrale Rolle, die die Religion in Kants Moralphilosophie der Vorlesungen im Bezug auf die Motivation spielt. Er schreibt im zweiten Kapitel seines Buches: "Moral und Religion sind also integriert im Zeichen des Eudämonismus der Moralphilosophie Kants"[319]. Anhand des neuen Materials, das die Kritische Ausgabe zur Verfügung stellt, konnte Schmitz dieses Urteil gut begründen. Schmitz hat gezeigt, daß in den Vorlesungen Gott eine zentrale Rolle bei der Motivation zur moralischen Handlung spielt, weil er die Tugendhaften mit der Glückseligkeit belohnt. Er hat aber nicht gezeigt, wie Kant zu dieser Idee gekommen ist, d.h. warum er sich gezwungen fühlte, die Glückseligkeit als Triebfeder zu akzeptieren, obwohl er es eigentlich nicht wollte. Schimtz hat Kants Kampf gegen den Eudämonismus nicht geschildert und seine Bemühungen, die Reinheit seiner Moral zu bewahren, nicht dargestellt. Er hat nur festgestellt, daß Kant die Glückseligkeit als Triebfeder verwendet, daß er Gott als Garant dieser Glückseligkeit voraussetzt, aber nicht erklärt, warum er das getan hat.

Schmitz hat richtig gesehen, daß Kant gleichzeitig ein unbedingtes und einen egoistischen Eudämonismus vertreten hat. Ausdiesem Grund bezeichnet er Kants Theorie der Motivation zur moralischen Handlung in den Vorlesungen als "zynisch". Seine Analyse ist richtig. Nach dem Ergebnissen unserer Untersuchung würde ich aber nicht sagen, daß es sich um einen "Zynismus" Kants handelt, sondern nur um eine theoretische Spannung. Kant wurde klar, daß die Tugend allein keine hinreichende Motivationskraft besitzt, deshalb versucht er sie irgendwie mit der Glückseligkeit zu verbinden. Diese Verknüpfung sollte von der Art sein, daß sich kein Eudämonismus ergibt. Wir haben gezeigt, daß es nicht gelungen ist, Reinheit und Realität der Moral in seiner Theorie zu verbinden. Es findet sich also in Kants Vorlesungen, wie Schmitz gezeigt hat, ein Widerspruch. Es handelt sich aber nicht um einen "Zynismus", sondern um ein ungelöstes Problem.

---

[319] Schmitz , Hermann, Was wollte Kant?, Bonn, 1989. S.87.

Der erste Schritt ist es, wie es auch Schmitz getan hat, dieses Problem ans Licht zu bringen. Kants Moral in den Vorlesungen ist in der Tat ein religiöser Eudämonismus. In dieser Arbeit wollten wir aber nicht nur Schmitzs These überprüfen und das Material, das die Vorlesungnsnachschriften bieten, analysieren, um Kants Entwicklung zu erforschen. Wir haben außerdem versucht, die Gründe, die Kant in diese für seine Theorie elementare Schwierigkeit führten, ans Licht zu bringen. Wir wollten also Kants Gedankengang in den Vorlesungen verstehen, und nicht nur feststellen, daß er eine von der Religion abhängige Moral vertreten hat.

C. DIE BEDEUTUNG DER RELIGION FÜR KANTS MORAL IN DEN MORALISCHEN DRUCKSCHRIFTEN

Die Frage nach der Autonomie des Willens

Kants Lehre vom guten Willen, die sich bei der Untersuchung der Vorlesungen als zentral in Bezug auf die Motivation zur moralischen Handlung erwiesen hat, ist der Ausgangspunkt der folgenden Analyse der moralischen Druckschriften. Im Vordergrund stehen die Fragen, was Kant unter einem guten Willen versteht und welche Kriterien erfüllt sein müssen, damit man von einem guten Willen sprechen kann. Kants Antwort lautet, genau wie in den Vorlesungen, daß ein Wille nur durch das Wollen gut sein kann[320]. Wenn Kant hier vom Wollen spricht, geht es nicht darum, daß ein Wille dadurch gut ist, daß er etwas bestimmtes, d.h. einen bestimmten Gegenstand, will. Ein guter Wille will zwar ein bestimmtes Objekt, nämlich das Gute selbst. Aber dieses Objekt zu wollen, bedeutet noch nicht, daß der Wille gut ist. Bei einem guten Willen handelt es sich vielmehr um eine bestimmte Art, das Gute zu wollen. Gut ist ein Wille, der nur das Gute will, weil es das Gute ist[321]. Das Gute ist folglich das einzige Motiv, das den, der einen guten Willen hat, bewegt.

Für Kant ist es aber eine Tatsache, daß der menschliche Wille, wie er schon in den Vorlesungen feststellte, kein vollkommener Wille ist. Er ist fragil, schwach, durch das Begehrungsvermögen zu beeinflussen. Der Mensch will nicht immer, was er wollen sollte, und wenn er das Richtige will, nämlich das Gute, will er es manchmal nicht aus dem richtigen Grund. Wie Kant es schon in den Vorlesungen getan hat, versucht er in den Druckschriften dieses Problem der Fragilität des Willens zu lösen, indem er einen Imperativ einführt, der uns zwingt, das Gute zu tun[322]. Das Gute ist für den Menschen Pflicht. Der gute Wille eines Menschen ist also ein Wille, der die Pflicht will. Das ist aber, wie schon gesagt, noch nicht ausreichend, um einen guten Willen zu haben. Der Wille muß auch rein durch die Pflicht bestimmt sein. Jemand hat dann einen guten Willen, wenn dieser nur durch die Pflicht bestimmt wurde. Das Motiv, aus dem heraus ein Mensch handelt, wenn sein Wille gut ist, d.h. wenn er moralisch handelt, muß die Pflicht

320 Vgl.: Grundlegung IV.394.
321 Vgl.: Grundlegung IV.414.
322 Vgl.: Grundlegung IV.414.

selbst sein. Diese Idee findet ihren Ausdruck in der Feststellung, daß man "aus Pflicht" handeln muß,wenn die Handlung moralisch sein soll.

Es wird nun verständlich, warum für Kant das einzige, was ohne Einschränkung für moralisch gut gehalten werden kann, der gute Wille ist[323]. Eine Handlung kann nur moralisch gut sein, wenn sie aus Pflicht getan wird, d.h. wenn der Wille des handelnden Menschen gut ist. Das Gutsein des Willens und das Gutsein der Handlungen läuft bei Kant auf dasselbe hinaus, weil das Gutsein einer Handlung vom Gutsein des Willens abhängt. Nur eine Handlung, die aus Pflicht, d.h. weil die Pflicht gewollt wird, getan wird, ist eine gute Handlung[324]. Wenn es in diesem Abschnitt um das Problem der Motivation zu einer moralischen Handlung in Kants moralische Druckschriften geht, handelt es folglich um die Möglichkeit des guten Willens, d.h. um die Möglichkeit, daß die Pflicht den Willen bestimmen und zur Handlung bewegen kann[325].

Die "Kritik der praktischen Vernunft" befaßt sich genau mit diesem Problem. Sie versucht zu zeigen, wie es möglich ist, daß die moralische Pflicht gewollt wird, d.h. wie eine Handlung aus Pflicht überhaupt möglich ist. Kant hat alle Neigungen aus dem Spiel gelassen und die Motivation zur moralischen Handlung in den guten Willen gelegt. Er muß nun zeigen, was der Pflicht unabhängig von allen Affekten Motivationskraft gibt. Die Frage wird schon in der "Grundlegung" gestellt, wenn Kant nach der Möglichkeit des kategorischen Imperativs fragt[326]. Das, wonach Kant fragt, wenn er nach der Möglichkeit des kategorischen Imperativs fragt, ist die Motivationskraft des Imperativs, nämlich, wie es zu verstehen ist, daß ein Imperativ den Willen bestimmen kann. Bei den hypothetischen Imperativen ist das Problem nicht kompliziert, weil die Erfahrung

---

323 Der erste Teil der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" fängt mit der Festlegung des absoluten Wertes des guten Willens an: "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille" (Grundlegung IV.393).

324 Vgl.: Grundlegung IV.398 und 406.

325 Dieses Problem haben wir in Bezug auf Kants Vorlesungen diskutiert, nämlich ob die Diiudicatio zur Executio bewegen kann. Der Unterschied liegt aber darin, daß Kant in den Vorlesungen davon ausgeht, daß die Pflicht für sich selbst nicht gewollt werden kann, weil der menschliche Wille fragil ist. Er stellt fest, daß eine Handlung aus Pflicht getan werden muß, um moralisch zu sein. Er erklärt aber nicht, wie dies möglich ist. Aus diesem Grund besteht für ihn die Gefahr, eine schimärische Moral zu vertreten. Deshalb kommt die Hoffnung auf Glückseligkeit als Triebfeder ins Spiel.

326 Vgl.: Grundlegung IV.417, 419, 444.

zeigt, daß "wer den Zweck will, (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel will, das in seiner Gewalt ist"[327]. Kant stellt aber auch fest, daß bei den kategorischen Imperativen kein Beispiel zu finden ist, in dem "der Wille ohne andere Triebfeder bloß durchs Gesetz bestimmt werde"[328].

Kant versucht dieses Problem zu lösen, indem er die moralische Pflicht, bzw. den kategorischen Imperativ, in der reinen Vernunft gründet. Die reine Vernunft selbst soll den Willen unmittelbar durch eine von ihr gegebene Pflicht bestimmen. Es stellt sich also die Frage, ob die reine Vernunft den Willen bestimmen kann. Kant bezeichnet diese Fähigkeit der Vernunft, den Willen zu bestimmen, als praktischer Gebrauch der reinen Vernunft[329]. Nach Kants Aussage besteht die Aufgabe der "Kritik der praktischen Vernunft" darin, darzulegen "daß es reine praktische Vernunft gebe"[330]. Die reine praktische Vernunft bestimmt den Willen des Menschen durch Imperative[331]. Diese Imperative, die aus der reinen Vernunft stammen und deshalb für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig sein müssen, werden von Kant "praktische Gesetze genannt"[332]. Der praktische Gebrauch der reinen Vernunft ist also die Fähigkeit der reinen Vernunft, Gesetze zu geben, die den Willen bestimmen.

Wenn danach gefragt wird, ob es einen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft gibt, wird also danach gefragt, ob die reine Vernunft Gesetzgeber sein kann. Die Gesetzgebung der reinen Vernunft wird von Kant "positive Freiheit", bzw. "Autonomie", genannt[333]. Freiheit im negativen Sinn ist für Kant nur Unabhängigkeit[334]. Der Wille ist aber im positiven Sinn frei, wenn er nicht nur frei

---

327 Grundlegung IV.417.

328 Grundlegung IV.420.

329 "(...) Vernunft praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache (...)" (Grundlegung IV. 460f). Die selbe Idee befindet sich auch in: Grundlegung IV.448, 459, KpV.V.15, 46, 89 und KrV.B.578/A.550.

330 KpV.V.3.

331 "Imperative, d.h. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt" (KpV.V.20).

332 Vgl.: KpV.V.19.

333 "Autonomie , d.h. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein" (Grundlegung IV.447). "Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist" (Grundlegung IV.440).

334 Vgl.: KGS I.391-440, Collins XXVII.267, Vigilantius XXVII.494, KrV B.562/A.534, KpV.V.96-97, 100-101, Religion VI.49, 57-58.

im Sinn von "unabhängig" ist, sondern zugleich auch durch ein Gesetz der eigenen reinen Vernunft bestimmt wird. Nur wenn der Mensch in diesem Sinn frei ist, kann er sich selbst durch seine reine Vernunft bestimmen. Indem wir in diesem Abschnitt nach der möglichen Bestimmung des Willens durch die reine Vernunft fragen, ist die Frage nach der Realität der positiven Freiheit, d.h. der Autonomie des Willens, die entscheidende Frage.

Die Möglichkeit der Freiheit

Den Ergebnissen der "Kritik der reinen Vernunft" zufolge kann die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch die Realität der Freiheit nicht beweisen[335]. Auch in der "Grundlegung"[336] und in der "Kritik der praktischen Vernunft" findet sich dieselbe Aussage[337]. Daß die Realität der Freiheit durch den spekulativen Gebrauch der Vernunft nicht bewiesen werden kann, bedeutet aber für Kant noch nicht, daß sie nicht existiert. Die Nicht-Existenz der Freiheit kann durch die theoretische Vernunft genausowenig bewiesen werden wie ihre Existenz. In dem "Dritten Widerstreit" der "Antinomie der reinen Vernunft" der "Kritik der reinen Vernunft" wird gezeigt, daß weder die Realität der Freiheit[338] noch die Unmöglichkeit ihrer Existenz bewiesen werden kann[339]. Freiheit ist, so sagt Kant, ein "problematischer Begriff"[340].

Wenn die Unmöglichkeit der Freiheit nicht bewiesen werden kann, besteht also mindestens die Möglichkeit ihrer Existenz. Solange die Unmöglichkeit der Freiheit nicht bewiesen ist, kann die Möglichkeit ihrer Realität verteidigt werden[341]. Obwohl man durch theoretische Vernunft die Realität der Freiheit nicht beweisen kann, kann man durch diese theoretische Vernunft mindestens die

---

335 Vgl.: KrV. A.558/B.586.

336 "(...) wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögen, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren" (Grundlegung IV.461). Vgl. auch Grundlegung IV.459.

337 Vgl.: KpV.V.46.

338 Vgl.: KrV. B.561/A.533.

339 Vgl.: KrV.: B.472/A.444.

340 Vgl.: KrV. B.310. und KpV.V.3.

Möglichkeit ihrer Realität verteidigen. Man verteidigt die mögliche Realität der Freiheit, indem man zeigt, daß die Freiheit ein Begriff ist, der gedacht werden kann. Die Denkbarkeit hat aber bei Kant eine Grenze, weil seiner Meinung nach nicht alles gedacht werden kann. Ein Begriff kann nur gedacht werden, wenn er sich nicht widerspricht[342]. Ein Begriff ist also möglich, wenn man ihn ohne Widerspruch denken kann.

Kants Begriff der Freiheit trägt dennoch einen Widerspruch in sich: Wenn der Mensch frei im positiven Sinn ist, kann er von der reinen Vernunft bestimmt werden. Der Mensch wird aber auch von den Naturgesetzen bestimmt. Es ist widersprüchlich, von der Autonomie des Willens und gleichzeitig von natürlichen Gesetzen als Bestimmungsgrund des Willens zu reden[343]. Entweder wird der Mensch als autonom charakterisiert, und er wird von den Gesetzen der eigenen Vernunft bestimmt, oder er steht unter der Naturnotwendigkeit. Die unmittelbare Folge dieser Feststellung ist, daß die mögliche Realität der Freiheit nicht verteidigt werden kann. Denn wenn sie zum Widerspruch führt, kann sie nicht gedacht werden.

Nach Kant ist dieser Widerspruch jedoch nur ein "Scheinwiderspruch"[344]. Um ihm zu entgehen, schlägt er vor, den Menschen von zwei verschiedenen Seiten zu betrachten, nämlich einerseits als Phänomenon und andererseits als Noumenon[345]. Der Widerspruch ergibt sich nach dieser Unterscheidung als scheinbar, weil der Mensch als Phänomenon von Naturgesetzen bestimmt ist und als Noumenon autonom ist[346]. Der Mensch ist also Bürger zweier Welten, nämlich der sinnlichen und der übersinnlichen Welt[347].

---

341 "Wie nun dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze oder, welches einerlei ist, das der Freiheit möglich sei, läßt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl verteidigen" (KpV.V.46).

342 "Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d.i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist (...)" (KrV. B.XXVIIf.) Vgl.: KrV. B.XXVIII-XXIX.

343 "Es scheint ein offenbarer Widerspruch darin zu liegen, daß ein Mensch sich durch sich selbst bestimmen, und doch schon praedeterminirt seyn soll" (Vigilantius XXVII.505-6). Vgl.: Grundlegung. IV.455.

344 Vgl.: Grundlegung IV.456.

345 Vgl.: KrV B.294-315/A.235-260

346 Vgl.: Vigilantius XXVII.505-6.

347 Vgl.: Grundlegung IV.452.

"Denn daß ein Ding in der Erscheinung (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchem ebendasselbe als Ding oder Wesen an sich selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d.i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig)"[348]

Als Phänomenon ist der Mensch einfach Teil der Natur[349]. Als Bürger der übersinnlichen Welt ist er hingegen unabhängig vom Gesetz der Natur[350]. Diese Unabhängigkeit des vernünftigen Wesens von der Natur ist, wie Kant erklärt, möglich, weil in der übersinnlichen Welt weder Zeit[351] noch Raum, und damit keine Kausalität[352], herrscht[353]. Die Vernunft ist in der übersinnlichen Welt der einzige Bestimmungsgrund des Willens[354]

Durch die Unterscheidung zwischen einer sinnlichen und einer übersinnlichen Seite des Menschen wird der Begriff einer positiven Freiheit denkbar, weil sie sich nicht widerspricht, und daher kann ihre mögliche Realität verteidigt werden[355]. Das bedeutet aber noch nicht, daß es Kant damit gelungen ist, die Realität der Autonomie zu beweisen. Die Unterscheidung zwischen "Erscheinung" und "Ding an sich" ermöglicht nur die Denkbarkeit ihres Begriffes und die Verteidigung der Möglichkeit ihrer Realität[356]. Die Möglichkeit der Realität ist aber keine Realität. Damit die Autonomie Realität bekommt, ist, wie Kants

---

348 Grundlegung IV.457.

349 Vgl.: KrV. B.574/A.546.

350 "Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur ebenderselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören" (KpV.V.43).

351 Vgl.: KpV.V.97.

352 Vgl.: KpV.V.94.

353 "In dieser Qualität sind die Bestimmungsgründe seiner Handlung von aller Zeit und Raum unabhängig, und die Causalität seiner Handlung ist durch bloße Vernunft vorhanden" (Vigilantius XXVII.504-5).

354 "Aber ebendasselbe Subjekt, das sich anderseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt" (KpV.V.97).

355 Vgl.: KpV.V.95, Vigilantius XXVII.504 und Tugendlehre.VI.418.

356 Vgl.: KpV.V.3 und KpV.V.56.

selbst sagt, “etwas mehr erfordert”[357]. Dieses “mehr”, von dem Kant spricht, kommt aber offensichtlich nicht aus der theoretischen Vernunft, sondern muß, wie er in der “Kritik der reinen Vernunft” feststellt, “im praktischen liegen”[358]. Damit stellt sich die Frage, was dieses “im praktischen liegende mehr” ist, das nach Kants Meinung die Realität der Autonomie, d.h. den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft, zeigt.

Die Freiheit als Faktum der Vernunft

Den ersten Hinweis für die Beantwortung dieser Frage gibt uns Kant selbst am Anfang der “Kritik der praktischen Vernunft”. Hier sagt er ausdrücklich, daß die praktische Vernunft durch ein “Faktum” Realität für die Freiheit “verschafft”. Das, was durch spekulative Vernunft nur gedacht werden konnte, wird also durch dieses “Faktum” “bestätigt”[359]. Was Kant mit diesem Faktum meint und warum er glaubt, daß es die Realität der Freiheit beweisen kann, sind die Fragen, die sich an dieser Stelle stellen.

Wenn wir nun mit einer Analyse des Wortes “Faktum” anfangen, ist festzustellt, daß das Wort von dem lateinischen Verb *facere*, das “machen” bedeutet, abgeleitet ist. In diesem Sinn bedeutet “Faktum” “Handlung” oder “Tat”. Willaschek weist darauf hin, daß Kant “factum” als lateinisches Wort schreibt, kleingeschrieben, in lateinischer Schrift und je nach Satzstellung dekliniert, wenn er Faktum in diesem Sinn, also im Sinne von “Tat” verwenden will. Das Wort kommt aber auch als Fremdwort, großgeschrieben, undekliniert und in Frakturschrift vor, und in diesem Fall bedeutet es *factum brutum* oder “Tatsache”[360]. In diesem Sinn sagt man, daß etwas ein Faktum ist, daß etwas feststeht.

---

357 “Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloß die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. (KrV. B. XXVII).

358 KrV. B. XXVII.

359 (...) praktische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der spekulativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Kausalität, nämlich der Freiheit, Realität verschafft (obgleich als praktischem Begriffe auch nur zum praktischen Gebrauche), also dasjenige, was dort bloß gedacht werden konnte, durch ein Faktum bestätigt” (KpV.V.6).

360 Willaschek, Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der These vom “Faktum der Vernunft”. In: Akten des 7. Kant-Kongresses 1991, Bd.II.I. S.456.

Kant spricht aber nicht nur von einem Faktum im allgemeinen, sondern von dem "Faktum der Vernunft", wenn es um die Realität der Freiheit geht. Die Freiheit ist also entweder eine Tat der Vernunft oder eine Tatsache der Vernunft. Tatsache der Vernunft kann nun wieder entweder als Tatsache der Vernunft im Sinne der Tatsache, daß es eine Vernunft gibt, oder als Tatsache für die Vernunft verstanden werden. Wenn Kant von der Freiheit als Faktum der Vernunft spricht, meint er damit eine Tatsache für die Vernunft. Dafür spricht, daß das Faktum keine Beziehung zur Erfahrung hat. Das Faktum der Vernunft ist kein empirisches Faktum, und trotzdem steht es fest. Nun stellt sich die Frage: wo kommt diese Tatsache her, d.h. wie erkennt die Vernunft, daß es Autonomie gibt, wenn sie es nicht aufgrund von Erfahrung erkennt.

Die Tatsache, daß es Freiheit gibt, sagt Kant, resultiert aus der Tatsache, daß es moralische Gesetze gibt. Das Faktum, daß es Freiheit gibt, stammt daraus, daß das moralische Gesetz auch ein Faktum der Vernunft ist. Wir wissen a priori von der Realität der Freiheit, weil wir von der Realität des moralischen Gesetzes wissen. Daß das Faktum der Freiheit sich auf das Faktum des moralischen Gesetzes gründen läßt, liegt nach Kants Meinung in der Art der Verbindung, die zwischen Freiheit und moralischen Gesetzen besteht.

Die Freiheit ist, wie Kant es ausdrückt, die "Bedingung" des moralischen Gesetzes, und das moralische Gesetz ist die "Bedingung" der Freiheit[361]. Dabei handelt es sich um zwei Arten von Bedingungen, nämlich um eine Bedingung des Seins (*ratio essendi*), d.h. um einen Seinsgrund, und um eine Bedingung der Erkennbarkeit (*ratio cognoscendi*), d.h. um einen Erkenntnisgrund[362]. Freiheit als Autonomie ist dadurch der Grund des Seins des moralischen Gesetzes, daß sie dieses Gesetz hervorbringt. Das moralische Gesetz ist hingengen *ratio cognoscendi* der Autonomie, was bedeutet, daß uns die Existenz der Freiheit durch die Existenz dieses Gesetzes bewußt wird[363]. "Freiheit ist aber auch die einzige

---

361 Vgl.: KpV.V.4 und KpV.V.30.

362 "(...) daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein" (KpV.V.4f).

363 "Also ist es das moralische Gesetz, das (...) gerade auf den Begriff der Freiheit führt" (KpV.V.30).

unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen"[364]. Wenn die Existenz des moralischen Gesetzes gerechtfertigt ist, muß die Existenz eines Gesetzgebers, d.h. die Freiheit als Autonomie, vorausgesetzt werden[365]. Der entscheidende Punkt für Kant ist also, das Faktum festzustellen, daß ein moralisches Gesetz existiert[366].

Kant begründet das Faktum des moralischen Gesetzes allerdings nicht, er stellt nur fest, daß wir die Existenz des moralischen Gesetzes unmittelbar erkennen, weil das Bewußtsein des moralischen Gesetzes ein "Faktum" ist. Kant beschreibt dieses Faktum als etwas, von dem wir a priori Kenntnis haben, was uns apodiktisch gewiss ist und was für sich selbst feststeht[367] Das moralische Gesetz ist also einfach eine reine Tatsache, etwas, dessen Bewußtsein keine Begründung braucht. "Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben"[368].

Nach Kants Auffassung ist die Freiheit als Autonomie folglich ein Faktum, d.h. eine Tatsache, die für die Vernunft feststeht, weil sie das moralische Gesetz gibt, von dessen Realität wir a priori Kenntnis haben. Nach Kants Meinung bekommt die Freiheit als Autonomie durch dieses Faktum eine praktische Realität

---

364 KpV.V.4.

365 "Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden; glücklich! Wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postuliert, genötigt, ebendadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen" (KpV.V.94). "Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht (...)" (KpV.V.132).

366 Henri Lauener sagt zu Recht: "Ein solches Wechselverhältnis würde aber ein blossen Zirkel darstellen, wenn nicht das Faktum die praktische Wirklichkeit der reinen Vernunft. d.h. die 'Realität' des Sitten Gesetzes garantiert würde" ("Der systematische Stellenwert des Gefühls der Achtung in Kants Ethik" in.: Dialectica 35, 1981, S.246).

367 "Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind, und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch keine Anstrengungen der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch keine Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest" (KpV.V.47).Vgl.: KpV.V.30 und 31.

368 KpV.V.47. Vgl. KrV. B.835/A.807.

und wird die Vernunft dadurch in der Lage, allein den Willen zu bestimmen[369]. Kants Antwort auf die Frage dieses Abschnitts ist also positiv, d.h. dank eines Faktums der Vernunft kann die reine Vernunft den Willen bestimmen.

Die These des Faktums der Vernunft findet sich explizit nicht oft in Kants Schriften[370], trotzdem sind die Interpreten sich einig, daß es um ein zentrales Problem geht. Natürlich muß man fragen, ob Kants Überlegungen wirklich in der Lage sind, die Realität der Freiheit als Autonomie zu beweisen[371]. Die Frage, die wir uns nun stellen wollen, bezieht sich aber nicht auf den Erfolg dieser Überlegungen, nämlich ob sie beweisen, was sie beweisen sollten, sondern auf ihre Folgerungen, d.h. was bedeutet es für Kants Moral, daß die Realität der Autonomie gezeigt ist.

Was bedeutet es, daß die Realität der Autonomie bewiesen ist?

Daß die Realität der Freiheit als Autonomie bewiesen ist, heißt, daß der Wille des Menschen durch die reine Vernunft bestimmt werden kann. Henry E. Allison faßt die Folgerungen einer Rechtfertigung der Realität einer Autonomie des Willens in drei Punkten zusammen :

---

369 “Mit dem Theoriestück 'Factum der Vernunft' als der Wirklichkeit sittlicher Erfahrung will Kant belegen, dass die Ethik über etwas Reales und nicht etwa über eine Chimäre handelt” (Höffe, Transzendentale oder vernunftkritische Ethik (Kant)? Zur Methodenkomplexität einer sachgerechten Moralphilosophie. In: Dialectica 35, 1-2, 1981. S.216). Vgl.: Konhardt, Faktum der Vernunft? Zur Kants Frage nach dem "eigentlichen selbst" des Menschen. In: Handlungstheorie und Transzendetalphilosophie, Gerold Prauss (Hrsg), Frankfurt 1983, S.177.

370 In den “Kritik der praktischen Vernunft” erscheint sie nur neun mal (KpV.V.6, 31, 42, 43, 55, 71, 89, 91, 104) und am Ende der Grundlegung kommt sie vier mal vor (Grundlegung IV. 400, 401, 402 und 405). In anderen Werken taucht aber mehrmals das Thema auf, vgl.; KrV. B XXVII und XXII; KU 468, Met. der Sitten 252.

371 Einwände gegen die Theorie des “Faktums der Vernunft” tauchen überall in der Literatur auf. Es wird gesagt, daß es widersinnig ist (Vgl. Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In.: Die Gegenwart der Griechen im neuren Denken, Tübingen 1960. S.93.), daß ein nicht empirisches Faktum ein Unding ist (Vgl. Henrich, op.cit. S; Höffe, op.cit. S.216; Allison, Justification and Freedom. In: E. Förster (Hrsg.), Kants transendetal Deductions, Stanfort 1898. S.116.), daß in ihr Faktizität mit Vernünftigkeit sich identifiziert (Vgl.: Schwemmer, Das "Faktum der Vernunft" und die Realität des Handelns. Kritische Bemerkungen zur transzendentalphilosophischen Normenbegründung und ihrer handlungstheoretischen Begriffsgrundlage im Blick auf Kant.

"The situation ist quite different, however, under the assumption of the autonomy of the will. First, insofar as I spontaneously impose the law upon myself I cannot reasonably doubt that I am subject to it (...) Second, in acknowledging the law as the ultimate norm governing my conduct, wich is what I do when I impose it upon myself, I ipso facto recognize that I have a motive to follow its dictates (…) Finaly, insofar as I recognize it as a law for me, I cannot doubt that I have the capacity to obey it (...)"[372]

Der Beweis der Realität der Freiheit als Autonomie bedeutet einerseits, daß ich nicht daran zweifeln kann, daß das moralische Gesetz ein Gesetz für mich ist wie auch daß ich die Fähigkeit habe, nach diesem Gesetz zu handeln. Daß die Freiheit als Autonomie Realität ist, bedeutet andererseits auch, daß ich ein Motiv habe, nach diesem Gesetz zu handeln, denn ich habe mir durch meine Vernunft dieses Gesetz selbst gegeben. Dadurch, daß Kant gezeigt hat, daß der Wille durch die reine Vernunft bestimmt werden kann, ist das moralische Gesetz allein genug Triebfeder, um zu einer moralischen Handlung zu bewegen[373].

An dieser Stelle kann man fragen, ob in Kants Moralphilosophie außer dem Gesetz andere Triebfedern eine Rolle spielen. Die Antwort lautet, daß sie zunächst für Kants Moralphilosophie in den Druckschriften entbehrlich sind, daß sie überhaupt keine Funktion haben, weil für die Motivation zur moralischen Handlung nichts als das Gesetz selbst, das aus der reinen Vernunft kommt, benötigt wird[374]. Dennoch kennt Kants Moralphilosphie in den Druckschriften ein Gefühl, die "Achtung fürs Gesetz", die eine Funktion bei der Motivation zur moralischen Handlung hat. "Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls"[375]**.** Die Frage, um die wir uns nun

---

In: Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Gerold Prauss (Hrsg), Frankfurt 1985. S.276.), usw.

372 Justification and Feedom, in: Kant´s transcendental Deductions, E. Förster (Hrsg), 1989, S.120.

373 "So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen: sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selbst" (KpV.V.88).

374 "Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjektiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühls für dieselben" (Grundlegung. IV.435).

375 KpV. V.71.

kümmern müssen, ist also, welche Bedeutung dieses Gefühl in Kants Moralphilosphie hat.

2. WELCHE BEDEUTUNG HAT DAS GEFÜHL DER ACHTUNG IN KANTS MORAL?

Die Funktion des moralischen Gefühls in Kants Moral.

Wir werden zunächst versuchen zu verstehen, wie Kants Rede von der "Achtung fürs Gesetz" als moralisches Gefühl mit der Theorie des "Faktums der Vernunft" zusammenpasst. Dahinter steht die Frage, warum Kant meint, dieses Gefühl zu brauchen, wenn er doch die Existenz der Freiheit als Autonomie schon durch ein Faktum der Vernunft gezeigt hat. Die Frage nach der Beziehung zwischen Kants Theorie des "Faktums der Vernunft" und dem Gefühl der "Achtung fürs Gesetz" wird hier nicht zum ersten Mal gestellt. In der Literatur wird breit darüber diskutiert, ob diese Beziehung aus einer positiven oder aus einer negativen Perspektive zu betrachten ist.

Die positive Perspektive besagt, daß zwischen dem "Faktum der Vernunft" und der "Achtung fürs Gesetz" eine Art von Identifikation besteht. Beide seien nur zwei verschiedene Aspekte, unter denen die Freiheit als Autonomie betrachtet werden könne, nämlich der objektive und der subjektive Aspekt[376]. Sowohl das "Faktum der Vernunft" als auch die "Achtung fürs Gesetz" sind nach dieser Interpretation die zentralen Begriffe von Kants Moral, weil von ihnen die Bestimmung des Willens abhängt[377].

Die negative Perspektive besagt, daß durch Kants These des "Faktums der Vernunft" die Freiheit nur eine praktische Realität bekommt[378]. Die praktische Realität der Vernunft als Bestimmung des Willens führt aber nach dieser Interpretation noch nicht zu einer wirklichen Handlung. Diese Perspektive stützt sich auf die kantische Unterscheidung zwischen "Wille" und "Willkür". Der Wille wird von der reinen praktischen Vernunft bestimmt. Da die Willkür eine exekutive

---

376 "Die 'That der Vernunft' besteht also zunächst darin, etwas objektiv Vernünftiges, nämlich das Sittengesetz, auch subjektiv bewußt zu machen. Diese subjektive Wirkung nennt Kant "Achtung fürs moralische Gesetz': die Ursache des Gefühls der Achtung liegt in der reinen praktischen Vernunft" (Willaschek, op.cit. S.461). Vgl. auch Inneraty. op.cit. S.337 und Allison op.cit. S.125.

377 Vgl.: Henrich, op.cit. S.113, und Inneraty. op.cit. S.337.

378 Lauener, Henri, "Die systematische Stellenwert des Gefühls der Achtung in Kants Ethik. In: Dialectica 35, 1981, S.248.

Funktion hat, bedarf sie einer Triebfeder, weil ohne eine solche nicht gehandelt werden kann[379]. Die Wahl der Handlung hängt von der Willkür ab und braucht dafür eine Triebfeder. Diese Triebfeder ist die "Achtung fürs Gesetz".

Die positive und die negative Interpretation der Beziehung zwischen dem "Faktum der Vernunft" und der "Achtung fürs Gesetz" haben denselben Ausgangspunkt. Denn beide Perspektiven setzen mit Recht voraus, daß für Kant die These des "Faktums der Vernunft" allein keine endgültige Lösung zum Problem der Realität des moralischen Handelns ist, weshalb es eines subjektiven Elementes, nämlich des Gefühls der "Achtung fürs Gesetz" bedarf. Dieses Gefühl ist die nötige Triebfeder zur moralischen Handlung. Der Beweis der Realität der Autonomie sollte der endgültige Beweis dafür sein, daß die Vernunft den Willen bestimmen kann. Die These des Faktums der Vernunft sollte eigentlich die Realität der moralischen Handlung bewiesen. Doch nun stellt sich heraus, daß Kant dazu ein Gefühl benötigt, das als Triebfeder der moralischen Handlung dient. Dies führt unmittelbar zu der Frage, wieso dieses Gefühl die Reinheit und Universalgültigkeit der Moral nicht zerstört.

Ein Gefühl, das kein normales Gefühl sein kann

Die "Achtung fürs Gesetz" als Triebfeder der Moral wurde oftmals kritisiert. Sie scheint "paradox" zu sein, weil Kant auf der einen Seite ausdrücklich kein Gefühl in seiner Moralkonzeption akzeptiert[380], auf der anderen Seite integriert er aber dieses Gefühl, das er als moralisches, vernünftiges Gefühl a priori bezeichnet[381]. Um zu verstehen, wie es nicht widerprüchlich ist, daß die Achtung fürs Gesetz eine Funktion als Triebfeder in der Moral hat, ist es

379 Vgl.: Lauener op.cit. 251 und 259

380 Vgl.: KpV.V. 71, 81, 117, Grundlegung IV.390, 435, 410.

381 Über diese Kritik vgl.: Hinmann, Laurence M.: On the Purety of Our Moral Motives. A Critique of Kant´s Account of the Emotions and Acting for the Sake of Duty, in The Monist 66, 1983, SS. 251, 253, 255 und 265; Scherman Nancy: The Place of Emotions in Kantian Morality, in: Identity, Character, and Morality; Essays in Moral psychology. Ed. O. Flanagan and A.Oksenberg Rorty, Cambridge-London 1990, SS.154-5, Schrader, George: The Status of Feeling in Kant´s Philosophy, in: ACO (Actes du Congres d´Ottawa), S.145, Reath, Andrews: Kant´s Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral law and the influence of Inclinations, in: KS 80, 1989,288, Lauener, op.cit. S. 261,

notwendig zu erklären, was Kant unter diesem Gefühl versteht, und warum er meint, daß die Enführung dieses Gefühl nicht zu einem "praradox" führt.

Kant hat alle sinnlichen Triebfeder aus der Moral gelassen, trotzdem spielt das Gefühl der "Achtung fürs Gesetz" in seiner Moralphilosophie eine Rolle. Es ist aber klar, daß Kant ein normales Gefühlt in seiner Moral nicht akzeptieren kann, weil es als subjektives Element die Universalität und Reinheit seiner Konzeption zerstören würde. Kant hat dieses Problem gesehen, er glaubt aber es befriedigend gelöst zu haben, weil er meint, die "Achtung fürs Gesetz" sei kein normales Gefühl. "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 Frucht bringen lassen, spezifisch unterschieden"[382]. Die Achtung ist also eine besondere Art von Gefühl, nämlich, ein "durch einen Vernunftbegriff selbstwirkendes Gefühl". Es geht nach Kants Beschreibung um ein "moralisches vernünftiges Gefühl a priori". Wie ist ein soches Gefühl zu verstehen?

Wenn vom "moralischen Gefühl" bei Kant die Rede ist, denkt man an die schottische Schule. Eine erste Frage lautet also, ob in Kants These der "Achtung fürs Gesetz" Einfluß der Sentimentalisten zu finden ist[383]. Die Literatur über der Einfluß von Hume, Hutcheson und Shaftesbury auf Kant beschränkt diesen Einfluß mit Recht auf die vorkritische Schriften[384]. Der Begriff des moralischen Gefühls, der in diesen Texten vorkommt, bezieht sich immer auf eine "Empfindung", entweder eine "Empfindung des Guten"[385] oder eine "Empfindung des Wohls". Schnell wurde Kant klar, daß auf eine "Empfindung des Guten"

---

und McCarty, R.: Motivation and Moral Choice in Kant´s Theory of Rational Agency, in KS 85, SS.18-19.

382 Grundlegung IV.401f. Vgl.: KpV.V.76

383 Henri Lauener vertritt die These, daß Kants Idee, daß der handelnde Mensch einer Triebfeder, d.i. eines Gefühls, bedürfe, ein "Residuum" aus der Periode sei, in welcher er noch der Moral-sense-Theorie anhingt (Lauener, op.cit. S.259)

384 Zu berücksichtigen sind zunächst die klassischen Texte, in denen Kants vorkritische Schriften untersucht werden: vgl Josef Schmucker, P.A Schilpp, K. Ward, Foerster, Paul Menzer. (vgl.: Bibliographie).

385 Vgl.: Untersuch über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürliche Theologie und der Moral (KGS II.298-301); Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (II.216-7) und "Immanuel Kants Nachrichten von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-66. (KGS II.311-2).

keine universalgültige und notwendige Moralität gegründet werden kann[386] und daß die Freude, die aus der Befolgung des moralischen Gesetzes entspringt - obwohl sie der Moralität nicht widerspricht- kein moralisches Motiv sein kann[387]. Deshalb bezieht sich Kant, wenn er in den moralischen Schriften der kritischen Zeit vom "moralischen Gefühl" spricht, nicht auf eine "Empfindung des Guten" oder auf eine "Empfindung des Wohls". Das moralische Gefühl ist überhaupt keine Empfindung, es soll vielmehr im Sinne einer "Gemütsbewegung", d.h. einer Emotion, verstanden werden.

Eine Reflexion über das Wort "Achtung" hilft zu verstehen, inwiefern diese Emotion ein "rationales Gefühl" sein kann. In der Literatur wird Achtung in der Bedeutung von "Bewunderung" von Achtung im Sinne von "Anerkennung" oder "Reverenz" unterschieden. Anerkennung hat für Kant eine vernünftige Begründung, hingegen gründet sich "Bewunderung" auf die Affektivität[388]. Weil im Gefühl der Achtung beide Elemente enthalten sind, verbindet sich in ihm eine vernünftige mit einer affektiven Seite[389]. Diese Verbindung wird von Kant so verstanden, daß die vernünftige Anerkennung der Grund für die emotionale Bewunderung ist. Ich bewundere etwas, weil ich eingesehen habe, daß es Anerkennung verdient.

Die Achtung ist also eine vernünftige Anerkennung, der eine emotionale Bewunderung folgt. Achtung kann deshalb als ein "Tribut" angesehen werden, den wir nicht verweigern können, weil er rational begründet ist[390]. In diesem Sinn kann Kants Aussage in der "Grundlegung" verstanden werden, daß die Achtung ein "durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl" ist[391]. In der "Kritik der praktischen Vernunft" heißt es, daß Achtung das einzige Gefühl ist, "welches

---

386 Vgl. Collins XXVII.275-6, Mrongovius II XXIX.626 und Grundlegung IV.442.

387 KpV.V.38. Vgl. auch Met.der Sitten VI.378.

388 "Etwas, was diesem Gefühl schon näher tritt, ist Bewunderung" (KpV.V.76).

389 Zu dieser Unterscheidung vgl.: Reath, op.cit. SS.287-291. und McCarthy, Motivation and Moral Choice in Kant´s Theory of Rational Agency. In: KS 85, 1994, S.23-24.

390 "Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden" (KpV.V.77).

391 Vgl.: Grundlegung IV.401f

durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird", und deshalb als "a priori" gezeichnet wird[392].

Für Kant ist klar, daß ein normales Gefühl, d.h. ein "empirisches Gefühl. In seiner Moral keine Funktion haben kann. Ein "vernünftiges Gefühl a priori" unterscheidet sich aber von einem "empirischen Gefühl". Es hat einen anderen Ursprung. Die Achtung entstammt unmittelbar der Vernunft, ohne jede Beziehung zur Erfahrung[393]. Dieses Gefühl kann deshalb einen Platz in Kants Moralphilosophie haben, ohne dieser zu schaden.

Über das Subjekt und Objekt der Achtung

Nun ist zu fragen, wer in der Lage ist, ein so besonderes Gefühl zu spüren, d.h. wer das Subjekt dieses Gefühls sein kann. Kants Antwort lautet: Allein eine "Person" kann Subjekt dieses Gefühls sein. Der Grund dafür, daß nur eine Person diese Achtung fühlen kann, liegt nicht darin, daß nur eine Person Gefühle spüren kann, sondern darin, daß für Kant nur eine Person Rationalität besitzt. Es ist zu beachten, daß bei Kant nicht nur der Mensch als "Person" bezeichnet wird. Denn "Person" setzt immer Rationalität voraus[394], und nach Kants Meinung ist der Mensch nur eines von mehren möglichen vernünftigen Wesen[395]. Nur ein vernünftiges Wesen, eine Person kann Subjekt der Achtung sein. Der Mensch kann also nur Achtung fühlen, insofern er eine Person, d.h. rational ist. Die Rationalität oder Persönlichkeit ist die *conditio sine qua non*, um Achtung zu fühlen, weil es ein vernünftiges Gefühl a priori ist.

---

392 "Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können" (KpV. V.73). "Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können" (KpV.V.73). Über die Apriorität der Achtung: Broadie and Pybus, Kant´s Concept of Respect. In.: KS 66, 1975, 61-12.

393 "Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher ihres Ursprungs wegen nicht pathologisch, sondern muß praktisch gewirkt heißen" (KpV. V.75).

394 Vgl.: Grundlegung IV.428.

Was kann dieses Gefühl verursachen? Was für ein Objekt ist in der Lage, dieses Gefühl in einer Person zu bewirken? Es wurde festgestellt, daß Achtung zunächst mit "Anerkennung" zu tun hat. Das, was anerkannt werden kann, ist nach Kants Meinung ein Wert. Geachtet wird also in diesem Sinn das, was einen Wert oder, wie Kant auch sagt, eine Würde besitzt, die anerkannt werden kann. Zwei Objekte der Achtung sind bei Kant zu finden: die Moralität und die Menschheit. "Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat"[396]. Nur die Sittlichkeit und die Menschheit können daher geachtet werden[397].

Die Moralität ist also für Kant Objekt der Achtung, weil sie eine Würde, d.h. einen inneren Wert hat, der daraus stammt, daß ihr Ursprung rein ist[398]. Aus der Reinheit der Sittlichkeit stammt nach Kants Meinung ihre Würde. Ihr reiner Ursprung wird von der Person anerkannt, und deshalb wird sie bewundert. Weil sie rein ist, wird sie also geachtet. Auch der Mensch besitzt für Kant eine Würde und kann deshalb auch geachtet werden. Die Würde des Menschen gründet in seiner Fähigkeit zur Sittlichkeit[399]. Fähigkeit zur Moralität bedeutet zunächst, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimmen kann. Diese Fähigkeit bezieht sich also auf die Autonomie des Willens. Daß der Mensch des moralischen Gesetzes fähig ist, bedeutet, daß er frei im Sinne von autonom sein kann. Indem der Mensch Gesetzgeber der Moralität ist, hat er eine Würde, die anerkannt wird. Aus der Anerkennung dieser Würde des Menschen entspringt die Bewunderung, d.h. die Achtung[400].

---

395 Vgl.: Grundlegung IV.408, 412

396 Grundlegung IV.435.

397 "Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen" (KpV.V.77)

398 "Aus dem Angeführten erhellt: daß alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl als der im höchsten Maße spekulativen; daß sie von keiner empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnis abstrahiert werden können; daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, uns zu obersten praktischen Prinzipien zu dienen" (Grundlegung IV.411).

399 Vgl.: Grundlegung IV.435.

400 "Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß ebendarum eine Würde d.i. unbedingten unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur" (Grundlegung IV.436).

Das Objekt der Achtung kann also sowohl das moralische Gesetz als auch die Menschheit sein. Kant schreibt jedoch: “Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz”[401]. Es scheint widersinnig zu sein, daß Kant einerseits sagt, daß nur das Gesetz der Gegenstand der Achtung ist, und andererseits, daß der Mensch geachtet werden kann. Es handelt sich freilich nur um einen scheinbaren Widerspruch[402]. Moralität ist der Gegenstand der Achtung, und der Mensch wird geachtet, weil er die Quelle des moralischen Gesetzes ist. Es geht also immer um die Moralität, die aus verschiedenen Perspektiven betrachtet wird[403]. “Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz”[404]. Das moralische Gesetz ist letzten Endes das einzige Objekt der Achtung.

Rein moralisches Interesse am moralischen Gesetz

Damit das moralische Gesetz den Willen bestimmt, muß die Vernunft die Würde des Gesetzes erkennen, es deshalb bewundern und damit verursachen, daß es geachtet wird. Der Wille wird also allein von der reinen Vernunft bestimmt, obwohl ein Gefühl, nämlich die “Achtung fürs Gesetz”, die Triebfeder zur moralischen Handlung ist. Die Vernunft ist sowohl der Gesetzgeber des moralischen Gesetzes als auch die Ursache der Achtung für dieses Gesetz. Das moralische Gesetz ist deshalb der einzige Bestimmungsgrund des Willens. Es stammt einerseits aus der reinen Vernunft und ist andererseits das einzige Objekt der Achtung.

Kant drückt diese Idee aus, indem er sagt, das moralische Gesetz sei formaler und materieller Bestimmungsgrund des Willens. Formaler Bestimmungsgrund ist das Gesetz, sofern die Vernunft praktisch ist, d.i. unmittelbar den Willen bestimmt. Materieller Bestimmungsgrund des Willens ist

---

401 Grundlegung IV.401f.

402 “A superficial examination of these apparently conflicting statements could easily elicit the judgment that Kant ist guilty of logical contradiction. A closer examination would show up the superficiality of such a judgment” (A. Broadie and E. M. Pybus. op.cit. 60).

403 MacBeath schreibt an dieser Stelle: “Respect for the law is thus inseparable from respect for (one´s own) personality and the key to the connection between them is found in the concept of autonomy: the laws to which I am subject are the product of my own reason” (Kant on Moral Feeling. In: KS 64, 1973,. S.298).

404 Grundlegung IV.401f.

es, weil es Gegenstand der höchsten Achtung ist[405]. Die Moral bedarf so keiner anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst. Die reine praktische Vernunft genügt[406]. "So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber"[407].

Man kann sich indes noch immer fragen, wie das moralische Gesetz in Wirklichkeit als Triebfeder funktioniert, d.h. wie es den Willen bestimmt. Kants Antwort darauf lautet, daß das moralische Gesetz dadurch, daß es das Gefühl der Achtung hervorruft, eine Art Interesse weckt, ihm gemäß zu handeln. "Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache wird"[408]. Ein Interesse ermöglicht es also, dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft, einen Eingang in das menschliche Gemüt zu verschaffen[409].

Das Interesse, von dem Kant spricht, ist ein Interesse, das a priori aus der reinen Vernunft stammen soll[410]. "Ich will einräumen, daß mich hierzu kein Interesse treibt, (...) aber ich muß doch hieran notwendig ein Interesse nehmen und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre"[411]. Das reine Interesse ist bei Kant von einem pathologischen Interesse zu unterscheiden[412], dadurch, daß das reine Interesse

---

405 "Das moralische Gesetz also, sowie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist durch praktische reine Vernunft, sowie es zwar auch materieller (...) subjektiver Bestimmungsgrund, d.i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjekts Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist" (KpV.V.75).

406 Vgl.: KpV.V.127, 133, 134, 139. Religion VI.III.

407 KpV.V.88.

408 Grundlegung IV. 460f.

409 Vgl.: KpV.V.152.

410 "Wie nun aber reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d.i. wie das bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft sein würde) ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft praktisch sein könne (...)" (Grundlegung IV.461).

411 Grundlegung IV.449.

412 "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 vermittelst eines anderen Objekts des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des

sich auf keinen sinnlichen Gegenstand bezieht und aus dem moralischen Gefühl, das "Achtung fürs Gesetz", kommt[413].

Dieses reine Interesse kann also nicht im Sinne des Interesses an Zufriedenheit oder Annehmlichkeit, d.h. an Wohlbefinden oder Glückseligkeit verstanden werden. Diese Gegenstände verursachen nur pathologisches Interesse. Ein reines Interesse bezieht sich nach Kants Auffassung nur auf den Wert der Person. Der Wert der Person hat nichts mit Glückseligkeit im Sinne von Annehmlichkeit zu tun[414]. Das moralische Interesse kann in der Tat eine Unzufriedenheit bewirken[415]. Das höchste moralische Interesse besteht nach Kants Meinung darin, den persönlichen Wert zu fühlen[416]. Der Wert einer Person ist ein

---

Subjekts bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und da Vernunft für sich allein weder Objekte des Willens, noch ein besonderes ihm zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein" (Grundlegung IV.460f).

"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 Prinzipien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Prinzipien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessiert mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (sofern 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 Prinzip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse" (Grundlegung IV.413f).

413 "(...) nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen" (Grundlegung IV.460).

414 "Man mochte also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, daß du etwas Böses (kakon, malum) seist! er hatte doch recht. Ein Übel war es, das fühlte er, und das verriet sein Geschrei; aber daß ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Wert seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Wert seines Zustandes" (KpV.V.60).

415 "Hieraus läßt sich verstehen: wie das Bewußtsein dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch Tat (die Tugend) ein Bewußtsein der Obermacht über seine Neigungen, hiermit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d.i. Zufriedenheit hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist" (KpV.V.118).

416"(...) daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei (...)" (Grundlegung IV.450).

innerer Wert, d.h. eine Würde[417]. Würde als innerer persönlicher Wert resultiert aus der Sittlichkeit, d.h. aus der Tugend[418]. Das Interesse an der Tugend, d.h. der Wunsch, tugendhaft zu sein, ist also für Kant in diesen Texten das "mächtigste Interesse"[419].

Dieses Interesse ist es nach Kants Aussagen so mächtig, weil es rein ist[420]. Eine Mischung mit einer sinnlichen Triebfeder würde deshalb verhindern, daß das moralische Gesetz den Willen unmittelbar bestimmen kann, eine solche Vermischung würde die Bestimmungskraft des moralischen Gesetzes schwächer machen[421]. Sinnliche Triebfedern sind also nach Kants Auffassung nicht nur entbehrlich, sondern auch schädlich.

---

417 "(...) das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. Würde" (Grundlegung IV.435).

418 "Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit (...) dasjenige, was allein Würde hat" (Grundlegung IV.435).

419 Vgl.: KpV.V.152-153.

420 "Also muß die Sittlichkeit auf das menschliche Herz desto mehr Kraft haben, je reiner sie dargestellt wird. Woraus denn folgt, daß, wenn das Gesetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unsere Seele überall einigen Einfluß ausüben soll, sie diesen nur insofern ausüben könne, als sie rein, unvermengt von Absichten auf sein Wohlbefinden als Triebfeder ans Herz gelegt wird" (KpV.V.156).

421 "Folglich ist alle Beimischung der Triebfeder, die von eigener Glückseligkeit hergenommen werde, ein Hindernis, dem moralischen Gesetze Einfluß aufs menschliche Herz zu verschaffen" (KpV.V.156-157).

3. HAT DAS *SUMMUM BONUM* EINE FUNKTION IN KANTS MORALKONZEPTION?

Die Frage, die uns in diesem Abschnitt beschäftigt, wird hier nicht zum ersten Mal gestellt. In der Literatur wird schon seit einiger Zeit darüber diskutiert, ob das *summum bonum* eine Funktion in Kants Moralkonzeption der Druckschriften hat. Es geht um die sog. "Beck-Silber controversy". Lewis White Beck hat die Meinung vertreten, daß in Kants Moralphilosophie das höchste Gut unwichtig ist, daß es keine Funktion hat[422]. Silber hat gegen Beck die Wichtigkeit des höchsten Gutes für Kants Moral in Bezug auf die Motivation zur moralischen Handlung vertreten[423]. Nach Beck und Silber wurde die Diskussion von mehreren Autoren weitergeführt, die sich mehr oder weniger mit der einen oder anderen Position identifizieren. Mit Beck plädieren für die "unimportance" des *summum bonum* Thomas Auxter[424], und Jeffrie Murphy[425]. Mit Silber meinen, daß das höchste Gut zentral für Kants Moralphilosophie ist: Allan Wood[426], Mary-Barbara Zeldin[427], Gerald Barnes[428], und R.Z. Friedman[429].

Die Diskussion ist noch nicht entschieden. Die Frage läßt sich anhand der Texte nicht so einfach entscheiden. Auf der einen Seite scheint Becks Position gerechtfertigt zu sein. Denn Kant hat, wie wir gesehen haben, gezeigt, daß die reine praktische Vernunft, den Willen bestimmen kann. Warum sollte also das *summum bonum* irgendeine Funktion für die Motivation zur moralischen Handlung haben? Auf der anderen Seite ist es eine Tatsache, daß das *summum*

---

422 Beck, L.W.: A Commentary on Kant´s Critique of Practical Reason. University of Chicago Press. London-Chicago 1966 SS.242-245, (Deutsch. München 1974).

423 Silber, John R.: The Importance of the Highest Good in Kant´s Ethics, in: Ethics 73, 1963,S.183.

424 Auxter, Thomas: The Unimportance of Kant´s Highest Good, in: Journal of the History of Phylosophy 17:2, 1979, SS121-134.

425 Murphy, Jeffrie: The Highest Good as Content of Kant´s Ethical Formalism, in: KS 56, 1965, SS.102-110.

426 Wood, Allen: Kants Moral Religion, Ithaca, 1970.

427 Zeldin, Mary-Barbara: The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence God, ind KS 62, 1971, SS.43-54.

428 Barnes, Gerald W.: "In defence of Kant´s Doctrine of the Highest Good. In: Philosophical Forum 2, 1971, SS.446-458.

429 Friedman R.Z.: The Importance and Function of Kant`s Highest Good, in: Journal of the History of Philosophy 22:3, 1984, SS.325-342.

bonum ein Thema ist, das Kant in den moralischen Druckschriften stark beschäftigt.

Warum also hat sich Kant mit diesem Problem beschäftigt, wenn er das *summum bonum* nicht brauchte? Aus der Tatsache, daß Kant sich mit diesem Problem beschäftigt, läßt sich nicht direkt schließen, daß das *summum bonum* ein notwendiges Element seiner Moral ist. Es ist durchaus möglich, daß das *summum bonum* einfach ein Thema war, das immer zu Kants Überlegungen zur Moral gehört hat, aber in den moralischen Druckschriften keine systematische Funktion hat. Das *summum bonum* ist nach dieser Interpretation in den moralischen Druckschriften eine Art Relikt. Und der Grund dafür, daß Kant sich noch um dieses Problem kümmert, liegt einfach darin, daß er zu erklären versucht, in welcher Beziehung dieses immer gegenwärtige Problem zu seiner neuen Moral steht. Zu klären ist also zunächst, ob das *summum bonum* in Kants Moral der Druckschriften nur ein Relikt ist.

Das *summum bonum* als Relikt

Wenn diese Interpretation richtig wäre, und das *summum* keine systematische Funktion in Kants Moral hätte, bedeutete das, daß Kant schon im ersten Buch des ersten Teils der "Kritik der praktischen Vernunft" seine Moral vollständig dargelegt hätte, und alles, was in diesem Werk danach diskutiert wird, nichts Zentrales zu seiner Moralkonzeption mehr beitrüge[430]. Das zweite Hauptstück der "Analytik" und die ganze "Dialektik der reinen praktischen Vernunft" sind dem Problem des *summum bonum* gewidmet, und wären folglich entbehrlich. Dies allein beweist gewiß nicht, daß das *summum bonum* ein zentraler Begriff für Kants Moral ist. Es wäre aber merkwürdig, wenn Kant sich so lange mit einem überflüssigen Problem beschäftigt hätte.

Ferner: Wenn das *summum bonum* nur ein Relikt ist, ist es ein Relikt, das nur zu Widersprüchen führt. Kant stellt sowohl in der "Kritik der praktischen Vernunft"[431] wie auch in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen

---

430 Das Ziel der "Kritik der praktischen Vernunft" ist nach Kants Aussagen in der Vorrede, zu zeigen, "daß es reine praktische Vernunft gebe" (KpV.V.3). Er hat in der Tat dieses Ziel schon im ersten Buch der "Analytik der reinen praktischen Vernunft" erreicht.

431 Vgl.: KpV.V.75, 109, 127, 133, 134, 139, 158.

Vernunft”[432] fest, daß die Moral weder eines Objektes noch eines Zweckes bedarf, weil das moralische Gesetz selbst der Bestimmungsgrund des Willens ist[433]. Kant selbst bezieht sich aber andererseits mehrmals auf das *summum bonum* als Objekt und Zweck der reinen praktischen Vernunft[434]. Mit der Verwendung des *summum bonum* gerät Kant also in theoretische Schwierigkeiten. Obwohl die reine praktische Vernunft keinen Zweck braucht, ist das *summum bonum* Objekt und Zweck der reinen praktischen Vernunft. Es scheint unwahrscheinlich zu sein, daß Kant sich diesem Problem aussetzt, wenn das *summum bonum* für ihn nur ein entbehrliches Relikt ist.

Außerdem: Wenn Kant ausdrücklich sagt, das *summum bonum* sei das Objekt und der Zweck des reinen Willens, können wir diese Aussage nicht einfach ignorieren. Einige Vertreter von Becks Position haben ihre Meinung, daß das *summum bonum* für Kants Moral nicht wichtig sei, dadurch plausibel zu machen versucht, daß sie Kants Worte über die Funktion des *summum bonum* einfach unterschlagen[435]. Kants Aussagen können aber nicht ignoriert werden, nur weil sie widersprüchlich zu sein scheinen. Ihnen zufolge hat das *summum bonum* eine

---

432 “Die Moral (...) bedarf überhaupt gar keines materialen Bestimmunsgrundes der freien Willkür, das ist keines Zweckes, weder um, was Pflicht sei, zu erkennen, noch dazu, daß sie ausgeübt werden, anzutreiben” (Religion VI.3-4). “Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf (...)” (Religion VI.4). “So bedarf es zwar für die Moral zu Rechthandeln keines Zweckes” (Religion VI.4).

433 Vgl.: KpV.V 58. auch in KpV.V.109.

434 “Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens” (KpV.V.122). “Also ist (...) das höchste Gut, der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Objekt derselben” (KpV.V.115). “(...) die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts” (KpV.V.108). “Da nun die Beförderung des höchsten Guts, (...) ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist “ (KpV.V.114). “(...) das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen (...)” (KpV.V.129). “Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens sein” (KpV.V.109). “Nach meiner Theorie ist (...) das höchste in der Welt mögliche Gut, (...) der einzige Zweck des Schöpfers” (Theorie und Praxis A.211). “(...) die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch sie bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens (...)” (Theorie und Praxis A.213).

435 Vgl.: Auxler Thomas “on the question of the moral motive Kant´s position is unmistakable: the only distinctly motive is respect for the moral law (...) Consequently, the highest good cannot have a beneficial effect on the motives of a subject, because no object can improve the specifically moral quality of a motive” (The Unimportance of Kant´s Highest Good, in: Journal of History of Philosophy 17:2, 1979, S.130).

Funktion in Kants Moral. Wenn man behaupten will, das *summum bonum* habe keine Funktion in Kants Moral, muß man daher zeigen, daß Kant sich geirrt hat.

Wir müssen also davon ausgehen, daß die Untersuchung des *summum bonum* in Kants Augen notwendig für seine Moral ist. Das *summum bonum* ist für ihn das Objekt und der Zweck des reinen Willens. Er hat sich mit dem Problem beschäftigt, weil es ihm zentral erschien. Wenn man Kants Aussagen ernst nimmt, sind die entscheidenden Fragen also nicht, ob das *summum bonum* eine Funktion in Kants Moral hat, auch nicht welche Funktion es hat -Kant selbst beantwortet diese Fragen ausdrücklich. Die entscheidende Frage ist vielmehr, wie es zu verstehen ist, daß das *summum bonum* das Objekt und der Zweck des reinen Willens ist, d.h wie Kant den oben genannten Widerspruch auflösen zu können glaubt. Wie ist zu verstehen, daß das *summum bonum* das Objekt und der Zweck des reinen Willens ist, obwohl dieser Wille kein Objekt braucht, weil sein einziger Beweggrund das moralische Gesetz selbst ist? Zunächst ist zu klären, inwiefern für Kant das *summum bonum* das höchste Objekt und der letzte Zweck eines Wollens ist.

Das *summum bonum* als Objekt des Wollens

Wie schon bei der Untersuchung des Begriffs des *summum bonum* in den Vorlesungsnachschriften festgestellt wurde, handelt es sich um einen Begriff, der alles enthält, was man wollen kann. *Bonum* muß hier im Sinne von "wünschenswert" verstanden werden[436]. Ein Objekt ist ein *bonum*, wenn man sich wünscht, es zu haben. Das *summum bonum* ist aber nicht ein einfaches Gut, sondern das höchste, es ist ein Maximum im Sinne von "vollendetes" Gut. Ein vollendetes Gut ist für Kant ein Gut, "das kein Teil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (perfectissimus)"[437]. Das *summum bonum* ist das, was eine Person letztlich und im ganzen will. Das führt uns zu der Frage, was nach Kants Meinung das ist, was eine Person letztlich und im ganzen will, worin also dieses höchste Gut besteht.

---

436 Vgl.: KpV.V.110.
437 KpV.V.110.

Die erste Antwort darauf ist, daß alle Menschen sich wünschen, glücklich zu sein. Wie bei der Untersuchung der Vorlesungen schon gesagt wurde, war für Kant immer klar, daß der Mensch von Natur aus glücklich sein will[438]. Das höchste Gut kann aber bei Kant nicht einfach ein Synonym für Glückseligkeit sein. Die Glückseligkeit bezieht sich für Kant, wie wir sahen, nur auf die Sinnlichkeit des Menschen und ist daher nicht alles, was man sich wünschen kann. Glückseligkeit ist nicht das höchste im Sinne des "vollendeten" Gutes. Die Glückseligkeit ist nach Kant nur ein Teil von dem, was für eine Person wünschenswert ist. Denn sie betrifft nur einen Teil der Person, nämlich den sinnlichen Teil[439].

Kant spricht aber auch von einem übersinnlichen Teil des Menschen, nämlich einem moralischen Teil. Das wünschenswerte Gut ist in diesem Bereich der gute Wille. Das *summum bonum* kann aber nicht mit dem guten Willen identisch sein. Kant selbst sagt in der "Grundlegung", daß das moralische Gut als guter Wille, d.h. die Tugend, das "höchste", aber nicht das "einzige" und "alleinige" Gut ist[440]. Auch in der "Kritik der praktischen Vernunft" heißt es, daß die Tugend das "oberste", aber "noch nicht das ganze und vollendete Gut" ist[441]. Kants Aussagen sind so zu verstehen, daß die Tugend, obwohl sie das "höchste", d.h. das "oberste" im moralischen Sinn ist, nur ein Teil des *summum bonum* ist, nur ein Teil von dem ist, was eine Person sich letztlich und im ganzen wünscht.

Zum Begriff des *summum bonum* gehören also Tugend und Glückseligkeit[442]. So bestimmt ist das *summum bonum* das höchste Objekt des Wollens und der letzte Zweck des Willens. Dies bedeutet aber noch nicht, daß das *summum bonum* das Objekt und der Zweck auch des "reinen" Willens, d.h. der reinen praktischen Vernunft, ist. Denn ein reiner Wille benötigt, wie Kant

---

438 Vgl.: Powalski XXVII.99, 112, 148, 168, R.6875 XIX.188, R.7058 XIX.237, Grundlegung IV.399, 416. "Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit" (Grundlegung IV.415).

439 "(...) Glückseligkeit immer etwas [ist], was dem, der sie besitzt zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist (...)" (KpV.V.111).

440 Grundlegung IV.396.

441 KpV.V.110.

442 KpV.V.110 und Grundlegung IV.396.

wiederholt sagt, kein Objekt. Das führt uns zur Frage, warum Kant das *summum bonum* als Objekt und Zweck des reinen Willens zu brauchen glaubt.

Die Notwendigkeit des *summum bonum* als Gegenstand des reinen Willens

Die Stelle, an der Kant sich über die Notwendigkeit des *summum bonum* als Gegenstand des reinen Willens äußert, ist nicht leicht zu interpretieren. Es ist eine Passage, die sich in der Einleitung der "Dialektik der reinen praktischen Vernunft" befindet. "Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bloß formal ist (…) so abstrahiert es als Bestimmungsgrund von aller Materie, mithin von allem Objekte des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens sein (...)"[443]. Kant stellt einerseits fest, daß das moralische Gesetz allein, d.h. ohne Beziehung zu irgendeinem Objekt oder Zweck, den Willen bestimmt, und andererseits sagt er, daß das höchste Gut der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft ist. Diese Passage scheint widersprüchlich zu sein. Der entscheidende Punkt ist aber zu verstehen, wenn man sich klar macht, was Kant mit dem "mithin" gemeint hat.

Mit diesem "mithin" will Kant ausdrücken, daß das höchste Gut deshalb der Gegenstand des guten Willens ist, weil das moralische Gesetz bloß ein formaler Bestimmungsgrund des reinen Willens ist. Weil das moralische Gesetz nur formal ist, wird das *summum bonum* als Objekt gebraucht, um den reinen Willen zu bestimmen. Das *summum bonum* trägt die Materie bei, die für die Bestimmung des reinen Willens notwendig ist. Kant selbst sagt in der "Kritik der praktischen Vernunft" wie auch in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", daß es unleugbar ist, daß das Wollen immer einen Gegenstand erfordert[444]. Das *summum bonum* ist also das notwendige Objekt des reinen Willens, weil das moralische Gesetz nur ein formaler Bestimmungsgrund ist.

---

443 KpV.V.109.

444 "Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse" (KpV.V.34). "Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden" (Religion VI.VI).

John Silbers Interpretation der Funktion des *summum bonum* als "the material object of volition" sollte in diesem Sinn verstanden werden[445]. Er will nicht sagen, daß für Kant das *summum bonum* der einzige Bestimmungsgrund des Willens ist, sondern nur, daß es das materiale Objekt des reinen Willens ist, weil es "adds content to the abstract form of the categorical imperative and gives direction to moral volition"[446]. In diesem Sinn sind Silbers und Becks Meinungen nicht sehr verschieden. Beck räumt ein, daß das *summum bonum* eine Rolle bei der Motivation spielt, weil es "necessary to the moral disposition"[447] ist, es nämlich "psychological necessary to a semblace of morality"[448] ist. Das höchste Gut kann aber nach seiner Meinung kein "independent determining ground of the will" sein[449], es kann kein "autonomous motive" sein[450]. Es gibt also keine Kontroverse darüber, daß das *summum bonum* für die Motivation eine bestimmte Funktion hat. Das Problem liegt in der Bewertung dieser Funktion.

Das höchste Gut ist zwar kein Bestimmungsgrund des reinen Willens, es ist aber doch der notwendige Gegenstand des reinen Willens[451]. Ich bin also mit Silber der Meinung, daß das *summum bonum* als Gegenstand des reinen Willens eine notwendige Funktion im Bezug auf die Motivation zur moralischen Handlung hat. Unklar ist noch, wie ein Gegenstand des Wollen in Kants Moral überhaupt eine Funktion haben kann. Kant selbst stellt, wenn er sich in der "Kritik der praktischen Vernunft" auf die praktischen materiellen Prinzipien des Willens bezieht, fest, daß "materielle Prinzipien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind"[452]. Ich bin also mit Beck der Meinung, daß für Kant das *summum bonum* zwar das Objekt des Willens, aber kein alleiniger Bestimmungsgrund des reinen Willens sein kann. Die Materie als Beweggrund des Willens ist für Kant immer

---

445 Zeldin spricht vom summum bonum als "the object and end of an absolute, factually given command" (Zeldin, Mary-Barbara: The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence God, in; KS 62, 1971, S.48.).

446 Silber, John.: The Importance of the Highest Good in Kant´s Ethics, in: Ethics 73, 1963, S.183.

447 Beck op.cit. S.243

448 Beck op.cit. S.244.

449 Beck op.cit. S.243

450 Beck op.cit. S.244.

451 "(...) Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten (...)" (KpV.V.109).

452 Vgl.: KpV.V.40-41.

empirisch gewesen und kann nur als Prinzip einer Glückseligkeitslehre, aber nie als Prinzip einer Sittenlehre dienen.

Wie ist dann zu verstehen, daß allein das moralische Gesetz der Bestimmungsgrund des Willens ist und gleichzeitig ein Objekt des Willens, nämlich das *summum bonum*, Beweggrund des reinen Willens sein kann? Kant selbst drückt das Problem so aus: "Entweder ein Vernunftprinzip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Objekte des Begehrungsvermögens (...) Oder es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Objekt der Lust und Unlust voraussetzt"[453]. Nur aus der ersten Möglichkeit entsteht ein, wie Kant sagt, "schlechterdings, in aller Ansicht" guter Wille. Wenn das *summum bonum* ein Gegenstand des Willens ist, sollte es deshalb, wie alle anderen materialen Beweggründe, überhaupt keine Funktion in Kants Moral haben[454]. Es stellt sich deshalb die Frage, wie ein Gegenstand des reinen Willens in Kants Moral eine Rolle spielen kann.

Die Möglichkeit eines Gegenstandes des reinen Willens

Kant glaubt, daß es hier überhaupt kein Problem gibt, daß "alles in der vollkommensten Harmonie nebeneinander steht"[455]. Das bedeutet nicht, daß Kant keine Schwierigkeiten gesehen hat. Er gibt ausdrücklich zu, daß es ein Widerspruch zu sein scheint, daß der reine Wille ein Objekt hat[456]. Er glaubt aber, man könne dieses Problem überwinden, wen man eine bestimmte "Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung" nicht aus den Augen lasse[457]. Wir wollen nun versuchen, zu verstehen, was Kant mit "Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung" meint.

---

453 KpV.V.62.

454 "Wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Objekt unter dem Namen eines Guten als Bestimmungsgrund des Willens annimmt und von ihm dann das oberste praktische Prinzip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie hervorbringt (...)" (KpV.V.109).

455 KrV.V.110.

456 Vgl.: KpV.V 110.

457 Vgl.: KpV.V 110.

Die “Begriffe”, die im Bezug auf die Bestimmung des Willens geordnet werden müssen, sind offensichtlich die Begriffe des höchsten Gutes und des moralischen Gesetzes. Wie muß die “Ordnung” dieser Begriffe aussehen, damit das moralische Gesetz der einzige Bestimmungsgrund des reinen Willens ist, und das höchste Gut gleichzeitig das Objekt und der Zweck dieses Willens ist?

Die Antwort auf diese Frage findet sich im zweiten Buch der “Analytik der praktischen Vernunft. In dem Kapitel, in dem Kant den Begriff eines “Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft” analysiert. Nach diesen Texten bedeutet “Ordnung”, wenn es um die Bestimmung des reinen Willens geht, keine zeitliche Abfolge, es geht nicht daran, was zuerst und was danach den Willen bestimmt. Es geht vielmehr darum, zu bestimmen, welcher Begriff der Grund des anderen ist. Das Problem der “Ordnung der Begriffe von dem Bestimmungsgrund” ist also bei Kant kein Zeitproblem, sondern ein Begründungsproblem, obwohl es immer auch ein sequentielles Element enthält, weil der Grund der Folge immer vorangeht. Zwei “Ordnungen der Begriffe” sind deshalb möglich.

Zum einen besteht die Möglichkeit, die Beziehung zwischen Gesetz und Objekt des Wollens so zu verstehen, daß aus dem Wollen des Objekts ein Gesetz stammt. Diese Idee war, nach Kants Meinung, die “Verirrung der Philosophen”, “denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen”[458]. Man stellt sich also einen Gegenstand vor, der der oberste Begriff des Guten sein soll, z.B. die Glückseligkeit, und durch den Bezug auf diesen Gegenstand bringt man Gesetze hervor. Aus einem Gegenstand können aber nur, wie Kant sagt, “materiale Prinzipien”[459] stammen, und deshalb kann nur ein hypothetischer Imperativ begründet werden[460]. Wenn ein Objekt der Grund eines Gesetzes ist, wird dieses Objekt als Materie der alleinige Bestimmungsgrund des Willens[461]. Das Gesetz, das aus ihm stammt, gebietet ein

---

458 KpV.V.64.

459 Vgl.: KpV.V.40-41

460 (...) so würde doch die praktische Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloß als Mittel folgten, nie etwas für sich selbst, sondern immer nur irgendwozu Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten” (KpV.V.59).

461 “Gesetz wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Gesetze des Willens anzuleiten, so würde dieser Begriff von einem Gegenstand (als einem Guten) zugleich diesen als den einzigen Bestimmungsgrund des Willens angeben” (KpV.V.63).

bestimmtes Mittel zu realisieren des Zweckes[462]. Kant hat deutlich gesehen, daß ein kategorischer Imperativ, bzw. ein moralisches Gesetz, nicht aus einem Objekt des Wollens abgeleitet werden kann.

> "Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde aller praktischen Gesetze legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum voraus benommen; da man im Gegenteil, wenn man dem letzteren vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten als eines Gegenstandes das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, sofern es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache"[463].

Zum anderen besteht die Möglichkeit, die Beziehung zwischen moralischem Gesetz und Gegenstand des Willens so zu verstehen, daß das moralische Gesetz den Begriff des Guten bestimmt und möglich macht. In diesem Fall bestimmt das moralische Gesetz unmittelbar, d.h. a priori, den Willen[464]. Als Kant das "Paradoxon der Methode" erklärt, stellt er fest, daß "der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (…) sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse"[465]. Dadurch, daß das moralische Gesetz als einziger Bestimmungsgrund des Willens selbst den Begriff des Guten als Objekt des Willens bestimmt und möglich macht, will Kant das Problem der Möglichkeit eines Gegenstandes des reinen Willens lösen.

Wenn die "Ordnung der Begriffe von der Willenbestimmung" so verstanden wird, besteht nach Kants Meinung kein Problem, das *summum bonum* als Objekt des reinen Willens zu betrachten, obwohl das moralische Gesetz der einzige Bestimmungsgrund des reinen Willens ist. Angesichts dieser Erklärung sind wir in der Lage, Kant zu verstehen, wenn er sagt: "Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens sein, so ist es darum noch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund

---

462 "(...) das Gute würde jederzeit bloß das Nützliche sein" (KpV.V.59).

463 KpV.V.63-64

464 "Nun aber war doch vorher nötig zu untersuchen, ob es nicht auch einen Bestimmungsgrund des Willens a priori gebe (welcher niemals irgendwo anders als in einem reinen praktischen Gesetze (...) wäre gefunden worden)" (KpV.V.63).

465 KpV.V 63.

angesehen werden, jenes und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objekte zu machen"[466].

Das moralische Gesetz ist also für Kant sowohl formaler als auch materieller Bestimmungsgrund des reinen Willens. Es ist formaler Bestimmungsgrund, weil es aus der Autonomie, d.h. der reinen praktischen Vernunft stammt. Es ist auch "subjektiver materieller Bestimmungsgrund", d.h. Triebfeder, weil es ein Gefühl bewirkt, nämlich die Achtung fürs Gesetz. Das moralische Gesetz ist aber auch "objektiver materialer Bestimmungsgrund" des Willens, weil es den Begriff des Guten als der Gegenstand des Willens bestimmt und möglich macht[467].

Unklar ist jetzt noch, was es heißt, daß das moralische Gesetz den Begriff eines Objekts des Willens bestimmt und möglich macht, was Kant also meint, wenn er von "bestimmen" und "möglich machen" in Bezug auf den Begriff des Guten spricht. Hinweise auf Kants Antwort finden sich schon in der Einleitung der "Dialektik", wenn er sagt, der Grund dafür, daß das *summum bonum* Objekt des reinen Willens sein kann, liege darin, daß das moralische Gesetz im Begriff des *summum bonum* als "höchste Bedingung" "mitgedacht" und "eingeschlossen" ist[468]. Um zu erklären, was Kant mit diesen Worten meint, ist es nötig, Kants Auffassung über die Konstitution des *summum bonum* zu studieren.

Die Tugend als Bedingung des *summum bonum*

Es wurde schon festgestellt, daß das *summum bonum* als höchstes, d.h. vollständiges Gut nach Kants Vorstellung zwei Elemente enthält, nämlich Tugend und Glückseligkeit. Nun stellt sich die Frage, wie Kant die Koordination der beiden Elemente konzipiert. Bei der Untersuchung der Vorlesungen habe ich

---

466 KpV.V.109.

467 Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d.i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjects Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist" (KpV.V.75).

468 KpV.V.109-110.

schon gezeigt, daß Kant die Verbindung weder für eine analytische noch für eine synthetische Verbindung hält[469].

Die Verbindung kann keine Kausalverbindung sein einerseits, weil die Glückseligkeit nicht das Motiv zur Tugend sein kann, und andererseits weil die Tugend nicht notwendigerweise Glückseligkeit bewirkt[470]. Jemand, der tugendhaft sein will, um die Glückseligkeit zu erlangen, wird niemals tugendhaft sein, weil die Tugend um ihrer selbst willen gewollt werden muß. Und daß die Tugend notwendigerweise zur Glückseligkeit führt, ist offensichtlich nicht wahr, weil es gegen die Erfahrung stößt. Tugend und Glückseligkeit sind Zwecke, die nicht gleichzeitig erreicht werden können. Jemand, der die Tugend erreichen will, darf nicht gleichzeitig die Glückseligkeit zu erreichen versuchen, sonst kann er nicht tugendhaft werden. Und jemand, der glücklich im Sinne von sinnlich glücklich sein will, sollte nicht die Tugend erreichen wollen, weil aus der Tugend Unzufriedenheit kommen kann.

Kant betont ausdrücklich, daß es keinen notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit gibt[471]. Für ihn ist aber die zweite Alternative, nämlich daß die Tugend die Glückseligkeit hervorbringt, zwar falsch, aber nur "bedingterweise falsch"[472]. Kant muß irgendwie zeigen, daß die Tugend Glückseligkeit bewirkt, ohne damit die allemeine Erfahrung zu leugnen oder einen Eudämonismus zu vertreten. Die Tugend soll der Grund der Glückseligkeit sein und trotzdem um ihrer selbst willen gewollt werden. "Grund" muß deshalb, so Kant, in dem Sinn verstanden werden, daß die Tugend die "Bedingung" der Glückseligkeit ist. Genau wie in den Vorlesungen hält Kant die Sittlichkeit in den moralischen Druckschriften für die *conditio sine qua non* der Glückseligkeit[473]. Durch die Tugend wird man der Glückseligkeit würdig. Es zeigt sich, wie die Tugend im Begriff des *summum bonum* "eingeschlossen" und "mitgedacht" ist, nämlich als "Bedingung seiner Möglichkeit".

Weil die Tugend die Bedingung der Möglichkeit der Glückseligkeit ist, so auch die Bedingung der Möglichkeit des *summum bonum*. Ohne Sittlichkeit ist

---

469 Vgl.: "3. WIE SIND TUGEND UND GLÜCKSELIGKEIT ZU KOORDINIEREN?"

470 Vgl.: KpV.V.113-114.

471 "Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit (...) (KpV.V.124).

472 KpV.V.114.

keine Glückseligkeit zu erreichen und daher auch kein höchstes Gut möglich. Im Zuge dieser Erklärung gewinnt man eine Vorstellung davon, was es heißt, daß das moralische Gesetz das höchste Gut als Objekt des Willens möglich macht. Das moralische Gesetz ist durch die Tugend nicht nur ein Teil des höchsten Gutes, sondern die Bedingung seiner Existenz. Nun stellt sich die Frage, ob diese Bedingung, d.h. die Tugend, wirklich erreicht werden kann. Denn hiervon hängt natürlich die Erreichbarkeit des *summum bonum* ab.

Die Wirklichkeit des *summum bonum* zu zeigen, ist für Kant besonders wichtig. Wenn *summum bonum* das Objekt des reinen Willens ist, kann es kein "leerer, eingebildeter Zweck sein", weil es in Kants Moral eine notwendige Funktion in Bezug auf die Motivation zur moralischen Handlung hat. Kant selbst stellt die Wichtigkeit des Problems klar heraus.

"Da nun die Beförderung des höchsten Guts (...) ein notwendiges Objekt unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein"[474]

Aufgrund der Art und Weise, wie Kant die Beziehung zwischen moralischem Gesetz und *summum bonum* versteht, bekommt für ihn das Problem der Realität des *summum bonum* eine entscheidende Bedeutung. Denn von ihr hängt ab, daß das moralische Gesetz nicht "phantastisch", d.h "an sich selbst falsch" ist. Man versteht nun, warum Kant sich in der "Dialektik der reinen praktischen Vernunft" so sehr bemüht, die Realität des *summum bonum* zu beweisen.

Bei dem Beweis der Realität des *summum bonum* kommt, wie schon in den Vorlesungen, die Religion ins Spiel. Indem wir zeigen, wie Kant glaubt, die Realität des höchsten Gutes beweisen zu können, wird auch die Rolle der Religion in Kants Moral klar werden.

---

473 Vgl.: KpV.V.110-111. auch KpV.V.129.
474 KpV.V.114.

Die Realität eines *summum bonum*

Wenn es nun um die Realität des *summum bonum* geht, geht es um die Realität seiner Elemente, der Tugend und der Glückseligkeit. Der Begriff der Tugend ist in den moralischen Druckschriften fast derselbe wie in den Vorlesungsnachschriften[475]. Tugendhaft ist jemand, der moralisch handelt, weil es seine Pflicht ist. Tugendhaft ist daher jemand, der seine Pflicht tun will, der also eine Disposition hat, zu wollen, was seine Pflicht ist. Tugendhaft ist, kurz gesagt, jemand, der einen guten Willen hat.

Tugend ist, wie gerade gesehen, die Bedingung der Glückseligkeit: Um glücklich zu werden, muß man zunächst tugendhaft sein. Man kann sich fragen, aufwelchen Begriff der Tugend sich Kant bezieht, wenn er von der Bedingung des *summum bonum* spricht. In Kants Schriften sind in der Tat zwei Tugendbegriffe zu finden. Er spricht nicht nur von der vollkommenen Tugend, die auch Heiligkeit genannt wird, sondern auch von einer einfachen Tugend. Tugend bezieht sich in diesem letzten Fall auf einen Willen, der nicht vollkommen ist, aber um die Vollkommenheit kämpft[476]. Wenn Kant diese Idee der Tugend im Kopf hat, ist das *summum bonum* zwar real, weil es erreicht werden kann, es ist aber nicht das höchste im Sinne des *Perfectissimum*, des "ganzen und vollendeten Guts"[477]. Die einfache Tugend kann von den Menschen erreicht werden, und damit wird die Erlangung des *summum bonums* möglich. Ein *summum bonum* jedoch, das eine nicht vollkommene Tugend zum Bestandteil hat, ist kein vollkommenes Gut.

Nur die Tugend im Sinne der Heiligkeit bzw. vollkommener Tugend kann ein Element des *summum bonum* sein. Kant neigt allerdings, wie Beck mit Recht angemerkt hat, dazu, beide Begriffe von Tugend zu verwechseln[478]. Wenn die vollkommene Tugend ein Element des *summum bonum* ist, muß es möglich sein, sie zu erreichen, weil sonst das *summum bonum* nicht wirklich sein kann. Kant stellt aber fest, daß für die Menschen diese Art von Tugend nicht zu erreichen ist.

---

475 Vgl.: I. "Bonität der Handlung und Bonität des Willens".
476 KpV.V.84. Met. der Sitten VI.380, 405, 408. Religion VI.190f.
477 Vgl.: KpV.V.110.

“Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist”[479]. Es besteht aber eine “praktische Notwendigkeit”, die mögliche Realität der Tugend zu zeigen, eben weil die Tugend bzw. die Heiligkeit die “oberste Bedingung” des höchsten Gutes ist und das höchste Gut das notwendige “Objekt” des reinen Willens ist[480].

Um die Erreichbarkeit der Tugend zu zeigen, greift Kant auf die Annahme der Unsterblichkeit der Seele zurück. Als er die Unmöglichkeit, die Heiligkeit zu erreichen konstatiert, sagt er, daß “kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins” der Heiligkeit fähig ist. Das Hindernis, das es dem Menschen unmöglich macht, die Heiligkeit zu erreichen, liegt darin, daß sein Dasein zeitbegrenzt ist, daß er nicht genug Zeit hat, um die Heiligkeit zu erreichen. Der Mensch kämpft um die Heiligkeit, kann sie aber nicht erreichen, weil der Weg zu lang und die Zeit zu kurz ist. Wenn aber eine “unendlich fortdauernde Existenz”, die einen “ins Unendliche gehenden Progressus zur Heiligkeit” ermöglicht, vorausgesetzt wird, besteht die Möglichkeit, daß diese Heiligkeit erreicht wird. Die Heiligkeit und das *summum bonum* sind also nach Kant unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich.

Wenn die Tugend erreicht werden kann, bedeutet das aber noch nicht, daß das *summum bonum* wirklich sein kann, weil dafür natürlich auch die Glückseligkeit erreicht werden muß. Die Tugend ist, wie gezeigt, allein die “Bedingung” und keine Ursache der Glückseligkeit. Die Glückseligkeit ist nur, wie Kant es in der “Kritik der praktischen Vernunft” ausdrückt, eine “mögliche Folge” der Sittlichkeit[481]. Wie schon in den Vorlesungen ist die Glückseligkeit auch in den moralischen Druckschriften ein “Gegenstand der Hoffnung”[482]. Die Tugendhaften können auf die Erlangung der Glückseligkeit hoffen, weil sie die Bedingung, nämlich die Sittlichkeit, haben. Sie sind der Glückseligkeit würdig

---

478 Beck, L.W.: A Commentary on Kant´s Critique of Practical Reason. University of Chicago Press. London-Chicago 1966 S.268. Vgl. die Diskussion über diesen Punkt im ersten Teil dieser Arbeit: 3. WIE SIND TUGEND UND GLÜCKSELIGKEIT ZU KOORDINIEREN?

479 KpV.V.122. Vgl.: Collins XXVII.463, Mrongovius XXVII.1576, KpV.V.33, 122 und 128.

480 KpV.V.122.

481 Vgl.: KpV.V.119.

482 Vgl.: KpV.V.129, 130.

und können deshalb hoffen, auch der Glückseligkeit teilhaftig zu werden[483]. Wenn Kant die mögliche Realität des *summum bonum* zeigen will, muß er, wie sich zeigt, diese Hoffnung begründen. Er muß die Frage beantworten, warum jemand, der der Glückseligkeit würdig ist, auch hoffen kann, der Glückseligkeit teilhaftig zu werden? Ohne Antwort auf diese Frage ist die mögliche Realität des *summum bonum* nicht gezeigt, weil die Realität seines zweiten Elementes, der Glückseligkeit, nicht gezeigt ist. Die Realität der Glückseligkeit zu beweisen, ist für Kant auch eine "praktische Notwendigkeit".

Wie in den Vorlesungsnachschriften setzt Kant auch in den moralischen Druckschriften die Existenz eines Gottes voraus, der diese Hoffnung sinnvoll macht[484]. Gott ist die, wie Kant sagt, "adäquate Ursache" der Glückseligkeit[485]. Er "krönt" die Beobachtung der Pflicht mit der Glückseligkeit[486], weil er ein gerechter Richter ist[487]. Die Tugendhaften können hoffen, die Glückseligkeit zu bekommen, weil es einen gerechten Gott gibt, der ihre Glückswürdigkeit mit der Glückseligkeit krönen wird[488]. Die Realität des höchsten Guten hängt demnach von der Voraussetzung der Existenz eines gerechten Gottes ab[489]. Durch dieses Postulat wird es nach Kants Meinung möglich, die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit als notwendig zu deuten[490]. Gott ist, wie Kant sagt, der

---

483 "Daher ist die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen" (KpV.V.130).

484 Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein" (KpV.V 130). Vgl. auch SS.130-131

485 KpV.V.124.

486 KpV.V.131.

487 KpV.V.131f.

488 "(...) die angeführte notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird" (KrV. B.838 / A.810).

489 "Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (...) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes (KpV.V.125) Vgl.: KrV B.839 / A.811. und Religion VI.5.

490 "(...) so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen wo nicht unmittelbaren, so doch mittelbaren (vermittels eines intelligibelen Urheber der Natur) und zwar notwendig Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe (...)" (KpV.V.115).

“Grund” des Zusammenhangs von Tugend und Glückseligkeit[491], indem er es ermöglicht, daß die Tugendhafter die Glückseligkeit bekommen.

Wir sind jetzt in der Lage, die Schlußfolgerung, die bei der Untersuchung von Kants Begriff des *summum bonum* in den Vorlesungsnachschriften gezogen wurde, auch in Bezug auf die moralischen Druckschriften zu ziehen, nämlich daß die Religion eine entscheidende Rolle in Kants Konzeption des höchsten Gutes spielt, weil nur Gott die mögliche Realität des *summum bonum* verbürgt. Wie bereits gesagt, stellt Kant selbst diese Idee sowohl in den Vorlesungen[492] als auch in den Reflexionen[493] und in der “Kritik der praktischen Vernunft” deutlich heraus[494], wenn er sagt, der Fehler der alten Schulen bei der Lösung des Problems des *summum bonum* liege darin, daß sie nicht auf religiöse Prämissen zurückgegriffen.

Für Kant setzt die Möglichkeit des *summum bonum* der Religion voraus, weil einerseits die Erreichung der Tugend von der Unsterblichkeit der Seele und andererseits die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit von der Existenz eines Gottes abhängt. Das *summum bonum* ist nur durch die Religion möglich.

---

491 Vgl.: KpV.V.125.

492 “Das Fehlerhafte dabey war, daß man die 2 Stücke in Eins zusammen zu ziehen suchte, da sie doch ganz verschieden sind; denn das eine zeigt den Werth der Person da hingegen das andre den Werth des Zustandes. Sie sind beide heterogen und haben also beyde ihre besondere Quellen: Sie müssen aber ein Band haben; sonst können sie nie zusammen seyn. Das Band ist nun Religion. Dia Alten versuchten es ohne Religion, aber es ging nicht. Nur durch Religion kann ich allein hoffen, daß der, der sich würdig der Glückseligkeit macht, es auch zu werden vermag” (Mrongovius II. XXIX.600-601).

493 “Der fehler der philosophischen secten war der, daß sie die moral von der Religion unabhängig machen wollten daß sie die Gluckseeligkeit in Verbindung mit Moral von der Natur erwarteten (...) die Natur der Dinge aber enthält keine nothwendige Verbindung zwischen wohlverhalten und wohlbefinden, und also ist das höchste Gut ein bloßes Gedankenwesen” (R.6876 XIX.188).

494 “Aus dieser Deduktion wird es nunmehr begreiflich, warum die griechischen Schulen zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts niemals gelangen konnten: weil sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne ihrem Bedünken nach das Dasein Gottes dazu zu bedürfen” (KpV.V.126).

Die Moral führt zur Religion.

Wir sind jetzt in der Lage, der Frage der Bedeutung der Religion in Kants Moral in den untersuchten Druckschriften nachzugehen. Kant Aussagen darüber sind nicht klar. In der "Kritik der praktischen Vernunft" sagt er: "Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion"[495]. Dieser Satz ist zentral, weil er einer der wenigen ist, in denen Kant sich ausdrücklich über dieses Thema äußert[496]. Er ist aber der Interpretation bedürftig.

Das entscheidende Element des Satzes ist das Verb "führen". Dieses "führen" darf nicht so verstanden werden, als würde man sich durch das *summum bonum* aus dem Bereich der Moral entfernen und gleichsam in den Bereich der Religion hinüberrutschen. Kant will nicht sagen, daß die Argumentation aufgrund der Lehre des *summum bonum* nun im Bereich der Religion weitergeführt wird. Dieser Satz bedeutet nur: Weil das *summum bonum* das notwendige Objekt des reinen Willens ist und nur unter Voraussetzung religiöse Annahmen gedacht werden kann, daß das *summum bonum* wirklich ist, verweist Kants Moral auf die Religion. Sie wird ein notwendiger Bestandteil der Moral.

Kant selbst erklärt, warum er meint, daß das moralische Gesetz durch das *summum bonum* zur Religion führt. Das *summum bonum* wird vom moralischen Gesetz zum Objekt des reinen Willens gemacht. Es ist deshalb eine moralische Pflicht, dieses Objekt zu wollen. Es kann aber nur wirklich sein, wenn es einen gerechten Richter, bzw. einen Gott, gibt, der die Hoffnung auf Glückseligkeit zu einem begründeten Hoffnung macht[497]. Es ist deshalb unleugbar, daß die Religion für Kants Moral in den moralischen Druckschriften eine wichtige Bedeutung hat. Diese Bedeutung der Religion bezieht sich auf die Motivation zur moralischen Handlung. In diesem Sinn mußen Kants Aussage verstanden werden, daß die Unmöglichkeit des *summum bonum* dazu führt, das moralische Gesetz für "phantastisch" und "an sich falsch" zu halten.

---

495 KpV.V.129.

496 In der Vorrede der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" bezieht er sich auch auf dieses Problem. Wir werden diese Passage später untersuchen. Vgl.: Religion VI.3.

497 Vgl.: KpV.V.129.

Das moralische Gesetz als Gebot Gottes

Wir haben erklärt, was Kant meint, wenn er sagt, daß das moralische Gesetz zur Religion führt. Das größte Interpretationsproblem entsteht freilich erst, wenn Kant erklärt, was "Religion" in diesem Kontext für ihn heißt. "Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d.i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote (...)[498].

Kant sagt, daß das moralische Gesetz durch den Begriff des *summum bonum* zur "Erkenntnis" aller Pflichten als göttliche Gebote führt. Er erklärt sofort, was diese "Erkenntnis" bedeutet. Wir erkennen das moralische Gesetz "nicht als Sanktionen, d.i. willkürlicher, für sich zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen (...)"[499]. Wir erkennen nicht, daß das moralische Gesetz ein Gebot ist, das aus der Willkür Gottes stammt, sondern nur, daß das moralische Gesetz auch als Gebot Gottes angesehen werden muß, obwohl es aus der reinen praktischen Vernunft stammt. Das moralische Gesetz stammt bei Kant immer aus der reinen praktischen Vernunft. Jetzt sagt Kant, daß wir erkennen, daß dieses Gesetz auch als Gebot Gottes angesehen werden muß. Zwei Punkte sind in diesem Zusammenhang zu klären, nämlich warum die moralischen Gesetze als Gebote Gottes angesehen werden "müssen", und wie diese Identifikation möglich ist.

In Bezug auf das Müssen gibt Kant eine ausdrückliche Erklärung. Wir müssen das moralische Gesetz als Gebot Gottes ansehen, "(...) weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut (...) und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können"[500]. Damit man hoffen kann, das *summum bonum* von Gott zu bekommen, muß der eigene Wille mit dem göttlichen Wille übereinstimmen. Gott gibt als Richter das *summum bonum* den Menschen, deren Willen mit seinem Willen übereinstimmen. Man kann stattdessen auch sagen, daß Gott mit dem *summum bonum* diejenigen belohnt, die einen guten

498 Vgl.: KpV.V.129.
499 KpV.V.129.
500 KpV.V.129.

Willen haben. Nur die Tugendhaften, d.h. Heiligen können hoffen, das *summum bonum* zu bekommen, weil ihr Wille mit Gottes Willen übereinstimmt[501].

Wenn mein Wille mit Gottes Willen übereinstimmen muß, d.h. wenn ich heilig sein muß, damit ich hoffen kann, das *summum bonum* zu bekommen, müssen auch die Maximen, die meine Handlungen bestimmen, mit den göttlichen Gesetzen übereistimmen. In diesem Sinn muß die Notwendigkeit, daß die moralischen Gesetze als Gebote Gottes angesehen werden, verstanden werden. Ohne diese Übereinstimmung ist es unmöglich zu hoffen, das *summum bonum* erreichen zu können. Es ist aber noch zu klären, wie diese notwendige Übereinstimmung möglich ist.

In der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" unterscheidet Kant zwei Arten der Gesetzgebung Gottes. "Ein göttlicher gesetzgebender Wille gebietet entweder durch an sich bloß statuarische oder durch rein moralische Gesetze"[502]. Statuarische Gesetzgebung bezieht sich auf ein Gesetz, das uns durch eine Offenbarung Gottes gegeben wurde und durch Tradition oder Schrift überliefert wurde. Wenn nun Kant von der Erkenntnis redet, daß alle moralische Pflichten als göttliche Gebote angesehen werden müssen, versteht er die göttliche Gesetzgebung "nicht als Sanktionen, d.i. willkürliche für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens"[503], d.h nicht als statuarische Gesetzgebung.

Die moralischen Pflichten können nur als Gebote Gottes angesehen werden, wenn die Gesetzgebung Gottes als eine moralische Gesetzgebung verstanden wird. Das moralische Gesetz ist immer ein aus der reinen Vernunft stammendes Gesetz. Die moralischen Gesetze werden aber auch vom Gott geboten, obwohl sie nicht als Sanktionen aus willkürlichen und zufälligen Verordnungen seines Willens stammen. "Sobald etwas als Pflicht erkannt wird (...) so ist es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen"[504]. Gott gebietet, das moralische Gesetz zu befolgen, ist aber nicht sein Gesetzgeber.

---

501 "Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande aller Verhalten zu machen. Dieses aber kann ich nut zu bewirken hoffen, als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welthuerheber" (KpV.V.129).

502 Religion VI.104

503 KpV.V.129.

Eine Moral, die von der Religion nicht ganz abhängig ist

Kants Moral in den moralischen Druckschriften ist offensichtlich keine theonomische Moral. Man kann aber nach den Ergebnissen unserer Untersuchung auch nicht behaupten, daß Kants Moral von der Religion völlig unabhängig sei. Durch den Begriff des *summum bonum* bekommt die Religion eine Bedeutung für Kants Moral. Diese Bedeutung ist aber nicht einfach zu entdecken. Kants Aussagen sind im Bezug auf dieses Thema konfus und manchmal sogar irreführend. In der Vorrede der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" stellt er z.B. fest: "Die Moral (...) bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten (...). Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (…) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug"[505].

Diese Aussage scheint allem, was wir über die Bedeutung der Religion in Kants Moral der gedrückten moralischen Schriften gesagt haben, zu widersprechen. Aufgrund derartige Aussagen neigt der größte Teil der Literatur zu der Ansicht, daß für Kants Moral die Religion keine Bedeutung hat. Wir haben aber gezeigt, daß die entscheidende Frage nicht die ist, ob die Religion eine Bedeutung für Kants Moral hat oder nicht. Diese Frage ist durch die Klärung der Funktion des *summum bonum* als notwendiges Objekt des reinen Willens beantwortet. Die Religion hat offenkundig eine wesentliche Bedeutung für Kants Moral in diesen Texten. Die entscheidenden Probleme sind nach meiner Meinung vielmehr, einerseits warum Kant das *summum bonum* und damit auch die Religion benötigt und andererseits wie Kant glaubt, daß es möglich ist, daß das *summum bonum* und die Religion eine Funktion in seiner Moral hat, ohne damit in Widersprüche zu geraten.

Der Ausgangspunkt ist, wie es in der Vorrede der "Religion" gesagt wird, daß die Moral keinen materialen Bestimmungsgrund des freien Willens, d.h. kein Objekt oder Zweck, braucht, weder, um zu erkennen, was Pflicht ist, noch dazu, daß sie ausgeübt wird[506]. Wir haben gezeigt, daß dadurch, daß Kant bewiesen hat, daß die reine Vernunft den Willen bestimmen kann, ein materialer

---

504 Religion VI.99f.

505 Religion VI.III.

Bestimmungsgrund überflüssig ist. Nach Kants Auffassung ist das moralische Gesetz sowohl formaler als auch materialer Bestimmungsgrund des reinen Willens. Wir haben uns deshalb bemüht, zu verstehen, warum Kant ein entbehrliches Objekt, d.h. das *summum bonum*, brauchen sollte, das das Risiko eines Widerspruch enthält. Kants Antwort lautet, wie wir schon gezeigt haben: weil ohne Objekt und Zweck der menschliche Wille nicht bestimmt werden kann[507]. Das moralische Gesetz ist, wie Kant feststellt, bloß formal, deswegen ist das *summum bonum* Objekt und Zweck des reinen Willens[508].

Ein Zweck, nämlich das *summum bonum*, und damit auch die Religion, muß also eine Rolle bei der Motivation zur moralischen Handlung spielen. Damit daraus kein Widerspruch entsteht, mußte Kant genau darlegen, wie diese Rolle aussieht. Was das betrifft, sind Kants Worte in der Vorrede der "Religion" sehr deutlich. "Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden"[509].

Das, was Kant in dieser Passage sagt, ist, daß die Moral keines Zwecks bedarf, der vor dem moralischen Gesetz den Willen bestimmt und daher der Grund des Gesetzes ist. Das moralische Gesetz bestimmt den reinen Willen, ohne daß irgend ein Zweck vor ihm ihn bestimmen müßte. Wir haben gesehen, daß es für Kant klar war, daß das moralische Gesetz nicht aus einem Gegenstand stammen kann, sonst wäre es heteronom. Seiner Meinung nach ist es trotzdem möglich, daß ein Zweck eine Funktion bei der Bestimmung des Willens spielt, freilich nicht als Grund der Maxime, sondern als ihre Folge. Die Moral braucht also keinen Zweck, aber ein Zweck geht aus der Moral hervor, weil es unmöglich ist, daß die möglichen Folgerungen des moralischen Handelns den Menschen in Bezug auf die Motivation gleichgültig sind[510]. Es geht um dieselbe Idee, die wir durch Kants

---

506 Vgl.: Religion VI. IV.

507 "Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen Stattfinden" (Religion VI.VI).

508 KpV.V.109.

509 Religion VI.V.

510 "So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zweckes, sondern das Gesetz (...) ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der

These über das “Paradoxon der Methode” zu erklären versucht haben. Das Objekt wird vom Gesetz bestimmt und möglich gemacht, daher ist dieses Gesetz immer noch der Bestimmungsgrund des Willens, obwohl ein von ihm möglich gemachter Gegenstand ins Spiel kommt.

Die These, daß Kants Moral sich nicht aus der Religion herleiten läßt, ohne ihr ureigenstes Wesen einzubüßen, ist ohne Zweifel wahr. Das heißt aber nicht, daß die Religion keine notwendige Funktion in der Moral hat. Denn daß die Religion eine Funktion in der Moral hat, heißt noch lange nicht, daß sich die Moral aus der Religion herleiten läßt. Die Notwendigkeit und Möglichkeit der Religion bei der Bestimmung des reinen Willens ist durch Kants Erklärungen gerechtfertigt. Den Ergebnissen dieser Untersuchung nach sind das *summum bonum* und daher die Religion, die dieses Objekt möglich macht, notwendige Elemente, von denen die Realität der Bestimmung des Willens abhängt. Sie sind aber immer noch Elemente, deren Funktion vom moralischen Gesetz abhängt.

Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was denn aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme” (Religion VI.VI-VII).

D. KANN MAN VON ZWEI UNTERSCHIEDLICHEN THEORIEN ÜBER DIE BEDEUTUNG DER RELIGION IN KANTS MORAL SPRECHEN?

Die Frage nach der Frage

Nachdem wir die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie sowohl in den Vorlesungsnachschriften als auch in den moralischen Druckschriften bestimmt haben, sind wir in der Lage zu untersuchen, wie diese Bedeutungen gegeneinander stehen. Die Frage, die dahinter steht, ist, ob man von zwei unterschiedlichen Theorien über die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie sprechen kann.

Es gibt diesbezüglich zweifellos Unterschiede zwischen den Vorlesungen und den moralischen Schriften. Aus der Tatsache, daß es Unterschiede gibt, läßt sich aber noch nicht schließen, daß es zwei Theorien über die Bedeutung der Religion für Kants Moral gibt. Diese Unterschiede können daher stammen, daß die Vorlesungen nur eine populäre Fassung von Kants Denken sind, das sich erst in den moralischen Druckschriften vollkommen entfaltet. Die Unterschiede zwischen den Vorlesungen und den moralischen Druckschriften haben laut dieser Interpretation nur damit zu tun, daß Kant in den Vorlesungen seine Konzeption so verständlich wie möglich darstellen wollte.

Um zu bestimmen, ob die Einschätzung der Bedeutung der Religion in Kants Moral sich von den Vorlesungen zu den moralischen Schriften inhaltlich entwickelt, müssen wir die Unterschiede genau analysieren, auf die wir in der zuvor durchgeführten Untersuchung gestoßen sind. Wenn die Unterschiede nur mit Kants Ausdrucksweise oder mit Kants Absicht, eine verständlichere Fassung seiner Moral zu entwickeln, zu tun haben, ist die These, daß es zwei unterschiedliche Phasen gibt, falsch. Trotz der offensichtlichen Unterschiede ist die Frage, ob es zwei Phasen der Bedeutung der Religion für Kants Moral gibt, eine offene Frage.

Es ist daher sinnvoll, dieselbe Strategie, die schon in den ersten zwei Kapiteln eingeschlagen wurde, auch bei der jetzigen Analyse zu verfolgen. Das erste Problem betrifft daher die Motivation zur moralischen Handlung. Fragen wir zunächst, ob die Unterschiede zwischen den Vorlesungen und den moralischen Schriften in Bezug auf das Motivationsproblem es ermöglichen, von zwei Phasen zu sprechen.

1. ENTWICKELT SICH KANTS KONZEPTION DER MOTIVATION ZUR MORALISCHEN HANDLUNG?

Die Beziehung zwischen Diiudicatio und reiner praktischer Vernunft

In der Einleitung dieser Arbeit habe ich vorgeschlagen, die Untersuchung der Vorlesungen und der Druckschriften mit der Analyse von Kants Konzeption der Motivation zur moralischen Handlung zu beginnen. Es stellte sich bei dieser Untersuchung heraus, daß die Formulierung des Problems der Motivation sich von den Vorlesungen zu den moralischen Druckschriften verändert. In den Vorlesungen lautet die Frage, ob die Diiudicatio zur Executio führen kann, und in den Druckschriften wird gefragt, ob die reine Vernunft den Willen bestimmen kann. Spiegelt diese Änderung in der Formulierung der Frage eine inhaltliche Veränderung?

Wichtig ist hier, zu klären, wie sich die Begriffe der Diiudicatio und der reinen praktischen Vernunft zueinander verhalten. In den Vorlesungen kann die Frage der Motivation so umformuliert werden: Kann die Diiudicatio zur Ausübung der Handlung führen, d.h. kann die Diiudicatio dazu bewegen, daß eine Handlung durchgeführt wird? Die Frage, ob die reine Vernunft den Willen bestimmen kann, fragt ihrerseits danach, ob die reine Vernunft uns dazu bestimmen kann, eine Handlung zu wollen und daher eine Handlung zu tun. Der Unterschied zwischen "zur Executio zu führen" und "den Willen zu bestimmen" hat keine inhaltliche Relevanz, er hat nur mit Kants Ausdrucksweise zu tun, denn beide Formulierungen beziehen sich offenkundig auf dasselbe.

Wenn die Änderung der Formulierung überhaupt eine inhaltliche Veränderung spiegelt, hat sie nur mit der Funktion der Vernunft zu tun. Kant nennt diese Funktion Diiudication in den Vorlesungen und reine praktische Vernunft in den moralischen Druckschriften. Weist diese Änderung der Ausdrucksweise auf eine Änderung der Theorie hin?

Die Diiudicatio ist ein Urteil über die Bonität einer Handlung. Die Vernunft erkennt hier die Bonität einer Handlung[511]. Sie beurteilt anhand eines Prinzips, ob eine Handlung gut ist[512]. Und aus dem Urteil über das Gutsein der Handlung entsteht die entsprechende Pflicht[513].. Dabei unterscheidet Kant, wie wir sahen, drei Arten von Bonität, nämlich problematische, pragmatische und moralische Bonität, und damit auch drei Arten von Obligationen[514].

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß sich dasselbe Schema auch in den moralischen Druckschriften findet, obwohl es mithilfe anderer Begriffe beschrieben ist. Den drei genannten Arten von Obligationen entspricht in den Druckschriften die Unterscheidung zwischen problematischen, assertorischen und kategorischen Imperativen[515]. Diese Imperative entspringen wie in den Vorlesungen aus der Erkenntnis eines Gutseins. Anhand eines "Prinzips der Beurteilung", das in den moralischen Schriften auch "Kompaß"[516], "Kanon der moralischen Beurteilung"[517], "Regel der Urteilskraft"[518] und auch "Typus des Sittengesetzes"[519] genannt wird, entscheidet die Vernunft, ob eine Handlung gut ist, und aus diesem Urteil entsteht der Imperativ, sie zu tun.

Die Entstehung der Pflicht ist in den Vorlesungen und in den moralischen Druckschriften gleich beschrieben, obwohl verschiedene Ausdrucksweisen verwendet werden. Daß in den Vorlesungen nicht von einer praktischen Verwendung der Vernunft die Rede ist, heißt nicht, daß in diesen Texten die Idee, daß die Obligatio aus der Vernunft stammt, nicht vorhanden ist. Kants Ausdrucksweise entwickelt sich, um eine Intuition, die schon in den Vorlesungen zu finden ist, in den moralischen Druckschriften besser darzustellen. Die Grundkonzeption, die Idee, daß die Obligationen oder Imperative aus der Vernunft stammen, ändert sich aber nicht.

---

511 "1. qvaestio diiudicatio: quid est bonum" (R.6972 XIX.217). Vgl.: R.6760 XIX.151, Powalski XXVII.197 und Collins XXVII.275.

512 "Da wir doch alle ein Principium der moralischen Dijudication haben müssen, nach welchem wir einstimmig darüber urteilen können, was sittlich gut, oder nicht gut ist" (Gerhard-Mezner, S.22).

513 "(...) wir zwingen uns selbst, wenn wir das gute zugleich einsehen" (Powalski XXVII.132).

514 Vgl.: Collins XXVII.255.

515 Vgl.: Grundlegung IV414-415 und KpV.V.12f, 20.

516 Grundlegung IV.414.

517 Grundlegung IV.424.

518 KpV.V.69.

519 KpV.V.69.

Ob die Diiudicatio zur Executio führen kann, und ob die reine Vernunft den Willen bestimmen kann, sind zwei Fragen, die sich inhaltlich nicht unterscheiden. Die Änderung der Formulierung erklärt sich dadurch, daß in den moralischen Schriften Kants Darstellung straffer geworden ist, und in den Vorlesungen Kants Terminologie noch von Baumgarten bestimmt war. Das, was sich jedoch ändert, ist die Antwort auf diese Fragen. Es ist noch zu erklären, wie diese Änderung zu interpretieren ist.

Von einer negativen zu einer positiven Antwort. Die Entwicklung der Motivationslehre

Schon in der Einleitung habe ich angedeutet, daß die Frage, ob die Diiudicatio zur Executio führen kann, in den Vorlesungen negativ beantwortet wird, und die Frage, ob die reine Vernunft den Willen bestimmen kann, in den moralischen Schriften positiv beantwortet wird. Ich will jetzt untersuchen, aus welchen Gründen es zu dieser Veränderung kommt.

In den Vorlesungen stellt Kant fest, daß die Diiudicatio zur Executio führen sollte, daß die Pflicht uns zur Handlung bewegen sollte, weil eine Handlung nur dann moralisch sein kann, wenn sie wegen ihrer Bonität, d.h. aus Pflicht, getan wird[520]. In den Vorlesungen ist aber klar, daß das, was sein sollte, in Wirklichkeit nicht sein kann. Überall in den Vorlesungen sagt Kant, daß zwischen der Diiudicatio und der Executio eine Lücke existiert[521]. Daß jemand eine Handlung für gut hält und als Pflicht erkennt, bedeutet noch nicht, daß er auch so handeln wird. In den Vorlesungsnachschriften ist es eine Tatsache, daß die Vernunft allein nicht zur Handlung bewegen kann.

In den moralischen Schriften steht dagegen gerade dieses Problem im Zentrum von Kants Bemühungen. Die Aufgabe der "Kritik der praktischen Vernunft" ist, zu zeigen, daß die Vernunft den Willen bestimmen kann, d.h. daß

---

[520] Vgl.: Collins XXVII.255, 257, 264, 268, 280, 293, 299, 308, 309, Mrongovius XXVII.1446, Powalski XXVII.151, 152, 162, 195.

[521] "Wenn der Mensch alle Handlungen zu diiudicieren gelernt hat, so fehlt es ihm noch an der Triebfeder zur Ausübung derselben"(Mrongovius XXVII.1429). Vgl.: Collins XXVII.299, 317, 361, R.7097 XIX.248, R.6749 XIX.148 und KrV B.840 / A.812.

die reine Vernunft praktisch sein kann[522]. Kants Lösung für dieses Problem ist die These des Faktums der Vernunft. Anhand dieser These glaubt er zeigen zu können, daß der praktische Gebrauch der Vernunft real ist, daß der Wille von der reinen Vernunft bestimmt werden kann. Das Problem, das in den Vorlesungen nicht einmal untersucht wurde, wird in den moralischen Druckschriften gelöst.

Man kann vermuten, daß Kant die These des Faktums der Vernunft absichtlich in den Vorlesungen nicht vortägt, weil sie ein kompliziertes theoretisches Konstrukt ist, und er seine Studenten mit solchen Problemen nicht überfordern wollte. Diese Interpretation erklärt, warum in den Vorlesungen keine Spur von der These des Faktums der Vernunft zu finden ist. Diese Interpretation ist jedoch falsch. Es ist vielmehr so, daß Kant in der Zeit der Vorlesungen die notwendigen theoretischen Voraussetzungen noch nicht zur Verfügung standen. In den Vorlesungen hat Kant schon deutlich gesehen, daß die Diiudicatio zur Executio führen muß, wenn moralisches Handeln möglich sein soll. Er konnte aber noch nicht zeigen, wie dies möglich ist. Deshalb räumte er ein, daß die Diiudicatio nicht zur Executio führen könne, und akzeptierte notgedrungen die Probleme, die aus dieser Tatsache herrühren.

Durch den Beweis der Realität des praktischen Gebrauchs der Vernunft hat, wie wir sahen, ein bedeutender Schritt in der Entwicklung der Kantischen Moral stattgefunden. D. Henrich sieht in diesem Moment die Entstehung der selbständiger Position Kants. Schmucker hat demnach mit seiner These, daß Kant schon in den sechziger Jahren die Grundprinzipien seiner Moral festgelegt hatte, nur teilweise Recht[523]. Er weist zwar mit Recht darauf hin, daß die Idee einer

---

[522] KpV.V.3.

[523] "Es zeigte sich immer mehr als wahrhaft überraschendes Ergebnis, daß die fundamentalen Prinzipien der späteren sog. kritischen Ethik bereits in der ersten Hälfte der sechziger Jahre grundgelegt werden (Op. cit. S.24). "In Wirklichkeit finden wir hier (Preischrift) aber nicht nur den Keim des späteren Lehre Kants, sondern sie selbst der Substanz nach vollständig, wenn auch der Ausdruck etwas gedrängter und prägnanter ist (...)" (Op. cit. S. 60) "Damit sind alle Elemente der späteren ethischen Prinzipienlehre Kants, wie er sie etwa in den beiden Vorlesungen über das Moralprinzip in der Ethikvorlesung oder in den Grundlegungsschrift der kritischen Epoche dargelegt, gegeben" (Op. cit. S. 257). "Aus den vorausgehenden Analysen hat sich ergeben, daß die fundamentalen Prinzipien dessen, was man gemeinhin als 'kritische' Ethik Kants bezeichnet, bereits in der ersten Hälfte der sechziger Jahre grundgelegt wurden, mithin unabhängig von der großen kritischen Wende auf dem theoretischen Gebiet zu Beginn der siebziger Jahre" (Op. cit. S. 261).

gesetzgebenden Vernunft sowohl in den vorkritischen Schriften[524] als auch in den Vorlesungsnachschriften auftaucht[525]. Wir haben aber darauf aufmerksam gemacht, daß Kant in den Vorlesungen nicht gezeigt hat, wie diese von der reinen Vernunft dekretierte Pflicht real sein kann, d.h. zur executio führen kann. In den moralischen Druckschriften ist dagegen die Realität der Freiheit als Autonomie durch die These vom Faktum der Vernunft gezeigt. Was die Motivation zur moralischen Handlung angeht, irrt Schmucker also. Erst in der "Kritik der praktischen Vernunft" wird es gezeigt, daß der Wille durch die reine Vernunft bestimmt werden kann. Es ist deshalb nicht zutreffend, daß schon in den sechziger Jahre alle Grundprinzipien von Kants Moral festgelegt waren.

Vom Eudämonismus zur Achtung fürs Gesetz. Die Entwicklung der Triebfederlehre

Wenn die Realität der Freiheit als Autonomie bewiesen ist, d.h. wenn die Vernunft in der Tat den Willen bestimmen kann, sollten die Probleme, in die Kant in den Vorlesungen geraten ist, keine Bedeutung mehr haben. Es sollte für Kant z.B. keine Gefahr bestehen, eine schimärische Moral zu vertreten. In den Vorlesungen war für Kant klar, daß die Diiudicatio nicht unmittelbar zur Executio führen kann, weshalb eine Moral, die behauptet, "daß sittliche Gesezze ohne Triebfeder zu Handlungen hinreichend seyn können", für ihn eine "Phantastische Ethic" war[526]. In den moralischen Druckschriften stellt Kant fest, daß das moralische Gesetz allein ausreichende Triebfeder zur Handlung ist[527].

Kant benötigt aus diesen Gründe in der Moral der Druckschriften keine anthropologischen Elemente für die Motivation zur moralischen Handlung. In den Vorlesungen spielt hingegen die Anthropologie eine entscheidende Rolle. Moral und Anthropologie hängen damals für Kant zusammen[528]. Die Anthropologie, die den Menschen untersucht, muß sagen, wie das, was die Moral fordert, in der

---

[524] Vgl.: Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in Wintersemesters von 1765-66, KGS II.312.

[525] Vgl.: Schmucker op.cit. S.250.

[526] Powalski XXVII.165.

[527] "So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen: sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selbst" (KpV.V.88).

[528] Vgl. Collins XXVII.244 und Mrongovius XXVII.1398.

Wirklichkeit stattfinden kann. Mit Hilfe anthropologischer Beobachtungen war es in den Vorlesungen möglich, daß die Moral zur Handlung bewegen kann, indem sie zeigen, welche die Triebfeder sind.

Die Feststellung, daß der Mensch von Natur aus nach Glückseligkeit strebt, die in Kants Werk überall zu finden ist, führt dazu, daß in den Vorlesungen die Hoffnung auf Glückseligkeit die Triebfeder der Moral ist[529]. Die Gefahr einer schimärischen Moral wird dadurch gebannt, daß Kant die Hoffnung auf Glückseligkeit als Triebfeder bestimmt[530]. Kants Moralkonzeption in den Vorlesungen rutscht, wie wir sahen, wegen seiner Triebfederlehre in den Eudämonismus.

In den gedruckten Schriften stellt Kant dagegen fest, daß kein anthropologisches Element eine Rolle in der Metaphysik der Sitten spielen darf[531], daß die Moral von jeder Spur von Anthropologie "gesäubert" werden muß[532], weil davon die Reinheit und Universalgültigkeit der Metaphysik der Sitten abhängt[533]. Dadurch, daß Kant die Realität der Freiheit gezeigt hat, sind alle anthropologischen Triebfedern entbehrlich[534]. Deshalb scheint zunächst paradox zu sein, daß in den moralischen Druckschriften die "Achtung fürs Gesetz" die Triebfeder der Moral ist.

In den Vorlesungen ist die Möglichkeit eines Gefühls als Triebfeder der Moral erwähnt, für Kant ist aber schon in diesen Texten klar, daß die Gefühle keine Funktion in der Moral haben dürfen[535]. Das Gefühl der "Achtung fürs Gesetz" kommt nur in den moralischen Druckschriften vor. Die Achtung fürs Gesetz ist ein Gefühl, das a priori aus der Vernunft erzeugt wird, das nur in Bezug auf das moralische Gesetz gespürt werden kann. Deshalb meint Kant, daß dieses

---

529 "Die moralische Gesezze sind dadurch obligierend, daß sie mit den Wunsch der Glückseligkeit in einer Verbindung stehen, denn sonst würden sie keine Kraft haben den Willen zu benötigen" (Powalski XXVII.166-167).

530 "Alle Ethic ist chimaerisch, welche verlangt, daß wir in Ansehung unsers Verhaltens keine Hoffnung zur Glückseligkeit haben sollen" (Powalski XXVII.166).

531 B.869-870 / A.841-842.

532 "(...) eine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre" (Grundlegung IV.389) "(...) vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem empirischen sorgfältig gesäubert sein müßten" (Grundlegung IV.388).

533 Vgl.: Grundlegung IV.408 und 410.

534 Vgl.: Grundlegung IV.427.

535 Vgl.: Collins XXVII.275-6 und R.6722 XIX.141.

Gefühl als Triebfeder der Moral dienen kann, ohne ihrer Reinheit und Universalgültigkeit zu schaden.

Es dürfte nun klar geworden sein, daß sich Kants Konzeption in der Triebfeder entwickelt. Schmitz weist mit Recht auf einen Bruch in Kants Moral zwischen 1783 und 1784 hin, der mit der Änderung der Triebfederlehre zu tun hat[536]. In den Vorlesungen ist die "Hoffnung auf Glückseligkeit. In den moralischen Durchschriften hingegen ist die "Achtung fürs Gesetz" die Triebfeder, die zur moralischen Handlung bewegt. Was uns nun interessiert, ist, ob dieser Bruch in der Triebfederlehre die Konzeption über die Funktion des *summum bonum* beeinflußt, d.h. ob der Entwicklung der Triebfederlehre eine Entwicklung in der Lehre über das *summum bonum* korrespondiert.

[536] Schmitz Was wollte Kant?, Bonn 1989. SS.100-118.

2. ENTWICKELT SICH DIE FUNKTION DES *SUMMUM BONUM* VON DEN VORLESUNGEN ZU DEN MORALISCHEN SCHRIFTEN?

Das *summum bonum* als Objekt und Zweck des Willens

Weil Kant in den Vorlesungen nicht zeigt, daß die Diiudicatio zur Executio führen kann, sieht er in der "Hoffnung auf Glückseligkeit" die Triebfeder zur Moral. Das führt zum Eudämonismus, eine Konsequenz, die Kant nicht akzeptieren kann. Er hat sich schon in den vorkritischen Schriften gegen den Eudämonismus ausgesprochen. Aus der Lektüre der Vorlesungen ist deutlich zu erkennen, daß Kant die Probleme des Eudämonismus gesehen hat und offensichtlich keinen vertreten wollte[537]. Er sucht nach einer Theorie einer reinen und universalgültigen Moral. Der Zweck, der bei einer moralischen Handlung verfolgt wird, kann daher nicht die Glückseligkeit, sondern nur die Tugend sein. Da Kant aber feststellt, daß die Tugend allein nicht genug Motivationskraft hat, muß er versuchen, sie mit der Glückseligkeit zu verbinden. Dieses Dilemma führt dazu, daß in den Vorlesungen das *summum bonum* als Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit eine entscheidende Funktion für die Motivation zur moralischen Handlung gewinnt.

In den moralischen Schriften braucht das *summum bonum* hingegen gar nichts mit der Motivation zur moralischen Handlung zu tun zu haben. Denn Kant hat durch ein Faktum der Vernunft gezeigt, daß die reine Vernunft den Willen bestimmen kann. Das moralische Gesetz ist in diesen Texten sowohl formaler Bestimmungsgrund, weil es aus der reinen Vernunft stammt, als auch materieller Bestimmungsgrund, d.h. Triebfeder, weil es ein Gefühl, bzw. die Achtung, bewirkt[538]. Von den Vorlesungen zu den moralischen Druckschriften scheint sich die Funktion des *summum bonum* demnach radikal zu verändern. In den Vorlesungen ist das *summum bonum* ein zentrales Element, während es in den moralischen Schriften scheinbar keine Bedeutung hat. Wir haben aber gesehen, daß man nicht behaupten kann, das *summum bonum* habe in der Moral der Druckschriften keine Funktion. Kant sagt in diesen Texten ausdrücklich, das

---

[537] Vgl.: Powalski XXVII.99, Collins XXVII.246, Mrongovius XXVII.1405, R.6935 XIX.209-210.

[538] KpV.V.75.

summum bonum sei das Objekt und der Zweck der reinen praktischen Vernunft[539].

Das *summum bonum* ist für Kant sowohl in den Vorlesungen als auch in den gedruckten Schriften der notwendige Gegenstand des reinen Willens. Es scheint daher, als sei es unmöglich, von einer Entwicklung in Bezug auf die Funktion des *summum bonum* zu reden. Die Entwicklung der Triebfederlehre hat anscheinend keine Wirkung auf die Rolle des *summum bonum*. Man kann aber fragen, ob der Grund, aus dem Kant das *summum bonum* als Objekt des Willens zu brauchen glaubt, sich von den Vorlesungen zu den moralischen Schriften ändert.

Warum glaubt Kant, ein *summum bonum* zu brauchen?

In den Vorlesungen ist die Gefahr einer schimärischen Moral der Grund dafür, daß Kant die "Hoffnung auf Glückseligkeit" als Triebfeder einführt. Die Diiudicatio kann wegen der Fragilität des menschlichen Willen nicht zur Executio führen. Der Mensch ist von Natur aus schwach[540], er hat einen Hang, sich von Leidenschaften, Neigungen bestimmen zu lassen. Deshalb kann der menschliche Wille nicht von der Vernunft unmittelbar bestimmt werden. Auf Grund dieser Schwäche des menschlichen Willens ist in den Vorlesungen die "Hoffnung auf Glückseligkeit" und damit das *summum bonum* der Zweck und das Objekt des Willens.

Der Grund, daß in den moralischen Druckschriften das *summum bonum* der Gegenstand des reinen Willens ist, liegt nach Kants Erklärung darin, daß das moralische Gesetz bloß formal ist, d.h. daß das moralische Gesetz von allen Objekten abstrahiert[541]. Ein Gesetz, das rein ist, das von aller Materie befreit ist, ist zwar universalgültig, kann aber den menschlichen Willen nicht bestimmen, weil, wie Kant sagt, ohne Zweckbeziehung der menschliche Wille nicht bestimmt werden kann[542]. Kant hat durch das Faktum der Vernunft gezeigt, daß die

---

[539] Vgl.: KpV.V.108-9, 114, 115, 122, 129.

[540] Vgl.: Mrongovius XXVII.1442, Powalski XXVII.159, Collins XXVII.294, R.7176 XIX.264.

[541] Vgl.: KpV.V.109.

[542] Religion VI.3.

Vernunft den Willen bestimmen kann. Trotzdem glaubt er das *summum bonum* als Objekt zu benötigen, weil der menschliche Wille ohne ein solches Objekt nicht bestimmt werden kann.

Die Notwendigkeit des *summum bonum* als Objekt des Willens gründet sich sowohl in den Vorlesungen als auch in den moralischen Druckschriften auf die Beobachtung eines besonderen Merkmals des menschlichen Willens. Dieses Merkmal wird in den Vorlesungen als eine "Schwäche" und in den moralischen Schriften als die "Notwendigkeit eines Zweckes" beschrieben. Zwei unterschiedliche Gründe rechtfertigen also, wie es scheint, in den Vorlesungen und in den Druckschriften die Notwendigkeit des *summum bonum*. Wenn man diese Gründe näher betrachtet, merkt man jedoch, daß beide auf dasselbe hinauslaufen, nämlich darauf, daß die bloße Vernunft, d.h. die Diiudicatio, ohne Beziehung auf ein Objekt nicht in der Lage ist, den menschlichen Willen zu bestimmen.

Das Problem der Notwendigkeit des *summum bonum* wird von Kant in den Vorlesungen also anders als in den moralischen Druckschriften erklärt. Die Idee ist aber die gleiche, nämlich daß aufgrund eines besonderen Merkmals des menschlichen Willens die Vernunft allein den Willen nicht bestimmen kann und ein Gegenstand zu seiner Bestimmung erforderlich ist.

Wie ist das *summum bonum* als Objekt möglich?

Weder die Funktion des *summum bonum* noch die Gründe seiner Notwendigkeit scheinen sich von den Vorlesungen zu den moralischen Schriften zu ändern. Wenn man aber betrachtet, wie es möglich ist, daß das *summum bonum* als Objekt und Zweck des Willens eine Funktion in der Moral bekommt, wird deutlich, daß sich doch etwas verändert. Das *summum bonum* ist immer das Objekt und der Zweck des Willens, aber die Art und Weise, in der es das Objekt und der Zweck des Willens sein kann, ändert sich.

In den Vorlesungen versucht Kant, die Möglichkeit des *summum bonum* als Gegenstand des guten Willens dadurch zu rechtfertigen, daß er eine besondere Konzeption der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit im Begriff des *summum bonum* entwickelt. Die Tugend soll der Zweck der Handlung sein.

Dadurch, daß die Tugend die Bedingung der Glückseligkeit ist, ist sie mit der Hoffnung verbunden, die Glückseligkeit zu erlangen. Wenn man um der Tugend willen handelt, wird man der Glückseligkeit würdig. Wenn die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit so verstanden wird, sollte es möglich sein, daß das *summum bonum* der Zweck der moralischen Handlung ist, ohne daß daraus ein Eudämonismus resultiert, weil bei dieser Konzeption die Tugend der Zweck und die Glückseligkeit nur eine mögliche erhoffte Folge ist.

Wir haben aber gesehen, daß diese Konzeption des *summum bonum* nicht verhindern kann, daß Kants Motivationslehre in den Vorlesungen zum Eudämonismus führt. Kant gelingt es nicht die Möglichkeit des *summum bonum* als Objekt und Zweck des Willens zu rechtfertigen, ohne dabei der Reinheit seiner Konzeption zu schaden. Wenn der Zweck der Handlung das *summum bonum* ist, ist immer die "Hoffnung auf Glückseligkeit" das entscheidende Motiv zur Handlung, auch wenn es nur eine erhoffte Möglichkeit ist.

In den moralischen Schriften erklärt Kant, wie es zu verstehen ist, daß, obwohl das moralische Gesetz der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens ist, das *summum bonum* Objekt des reinen Willens sein kann. Es handelt sich um das "Paradoxon der Methode". Es ordnet die Bestimmungsgründe des Willens so, daß das *summum bonum* Objekt des reinen Willens sein kann, ohne damit zum Eudämonismus zu führen. Nach dieser Konzeption stammt das Gesetz nicht aus dem Objekt, vielmehr wird das *summum bonum* als Objekt des Willens vom moralischen Gesetz bestimmt und möglich gemacht[543]. Das moralische Gesetz ist nicht nur ein Bestandeil des *summum bonum,* sondern auch die Bedingung seiner Möglichkeit.

Indem das *summum bonum* vom moralischen Gesetz abhängt, wird der Wille nur vom moralischen Gesetz durch das *summum bonum* als ein von ihm bestimmtes und möglich gemachtes Objekt bestimmt. Das moralische Gesetz, das schon formaler Bestimmungsgrund und subjektiv materieller Bestimmungsgrund des Willens ist, wird durch das *summum bonum* auch objektiv materieller Bestimmungsgrund des Willens[544]. Bei dieser Konzeption kann das *summum bonum* das Objekt und der Zweck des reinen Willens sein, ohne daß dadurch die Reinheit von Kants Moralkonzeption beschädigt wird. Denn das moralischen

[543] Vgl.: KpV.V.57-66.
[544] Vgl.: KpV.V.75.

Gesetz ist immer der alleinige Bestimmungsgrund des Willens, weil das *summum bonum* ein vom ihm abhängiges Objekt ist.

Zusammenfassend kann man also sagen, daß das *summum bonum* sowohl in den Vorlesungen als auch in den moralischen Schriften das Objekt und der Zweck des reinen Willens ist. Die Art und Weise, wie das *summum bonum* Objekt und Zweck des Willens ist, ist aber in den Vorlesungen und in den moralischen Druckschriften verschieden. Man kann sich fragen, wie dieser Unterschied zu deuten ist. Auf der einen Seite besteht die Möglichkeit, daß dieser Unterschied darin gründet, daß die Vorlesungen nur eine populäre Fassung von Kants Gedanken sind. Es wäre aber auch möglich, daß Kants Konzeption sich von den Vorlesungen zu den moralischen Druckschriften entwickelt hat.

Kant Auffassung über die Beziehung von Tugend und Glückseligkeit im Begriff des *summum bonum* verändert sich von den Vorlesungen zu den moralischen Druckschriften nicht. Die theoretischen Elemente für die Lösung, die Kant in den moralischen Schriften vorschlägt, sind in den Vorlesungen schon vorhanden. Diese Texten lassen aber offen, wie das moralische Gesetz der alleinige Bestimmungsgrund des Willens ist, wenn das *summum bonum* das Objekt des Willens ist. Es scheint so, als sei Kant in den Vorlesungen schon auf dem richtigen Weg zu einer Lösung gewesen, als habe er sie erst in den moralischen Schriften vollkommen entwickelt. Es ist nicht möglich, in Bezug auf die Funktion des *summum bonum* von einem Bruch zu reden, es kann aber durchaus von einer Entwicklung die Rede sein. Daß diese Interpretation richtig ist, zeigt sich daran, daß die Veränderung der Funktion des *summum bonum* eine Veränderung des Status der Religion in Kants Moralkonzeption nach sich zieht. Die Religion hat in den Vorlesungen eine andere Bedeutung als in den moralischen Druckschriften. Der Grund für diese Änderung kann, wie wir sehen, nur darin liegen, daß die Rolle des *summum bonum* sich geändert hat.

3. KANN MAN ZWEI PHASEN IN BEZUG AUF DIE BEDEUTUNG DER RELIGION IN DER MORAL UNTERSCHEIDEN?

Die Gesetzgebung des moralischen Gesetzes

Für Kant war Gott weder in den Vorlesungen noch in den moralischen Schriften der Gesetzgeber des moralischen Gesetzes. Das moralische Gesetz wird allein von der Vernunft gegeben, d.h. von der Diiudicatio in den Vorlesungen und von der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch in den moralischen Druckschriften. Nachdem Kant in seiner Dissertation die entscheidende Rolle der Vernunft in der Moral festgelegt hat, ist diese Lehre in den Texten immer vorhanden. Die moralische Pflicht stammt für Kant immer und nur aus der Vernunft.

Es stellt sich die Frage, ob die Tatsache, daß Kant in den Vorlesungen die Möglichkeit der Gesetzgebung der reinen Vernunft nicht zeigen kann, nicht bedeutet, daß in diesen Texten ein göttlicher Gesetzgeber angenommen werden muß. Es ist klar, daß Kants Moral in den Vorlesungsnachschriften aufgrund dieses Mangels unvollständig ist. Man kann aber nicht behaupten, daß sie deshalb auch theonom in Bezug auf die Gesetzgebung ist, weil die reine Vernunft für Kant immer der alleinige Gesetzgeber des moralischen Gesetzes ist, obwohl er in den Vorlesungen nicht zeigen kann, wie diese Gesetzgebung möglich ist.

Sogar die Beziehung der Gesetzgebung der Vernunft zur Gesetzgebung Gottes wird in den Vorlesungen und den moralischen Druckschriften gleich konzipiert. In den Vorlesungen verwendet Kant die Unterscheidung zwischen "Urheber" und "Gesetzgeber" des moralischen Gesetzes, um zu zeigen, daß Gott, obwohl er das moralische Gesetz nicht setzt, weil es nur aus der reinen Vernunft stammt, doch gebietet, diesem Gesetz zu folgen, weil es gut ist und daher seinem Willen entspricht[545]. In den moralischen Druckschriften ist die Unterscheidung zwischen "Urheber" und "Gesetzgeber" nicht zu finden. Die Art und Weise, wie Kant in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" die Beziehung zwischen moralischem Gesetz und Gebot Gottes erklärt, läuft aber in dieselbe

[545] Powalski XXVII.136, 145, 146-7, 169, Collins XXVII.277, 283, Mrongovius XXVII.1433 und R.6769 XIX.156, R.7089 XIX.246.

Richtung. In diesem Text erklärt Kant, daß, obwohl die moralische Pflicht aus der reinen Vernunft stammt, sie auch ein göttliches Gebot sei[546].

Es ist nicht möglich, von einer Änderung der Funktion der Religion bei der Gesetzgebung des moralischen Gesetzes zu reden, da die Religion bei Kant nie eine Funktion in Hinsicht auf die Gesetzgebung des moralischen Gesetzes hatte. Die Entwicklung der Funktion der Religion in Kants Moralkonzeption muß im Bereich der Motivation zur moralischen Handlung stattfinden, weil die Religion in diesem Bereich eine Funktion hat.

Die Motivation zur moralischen Handlung

Die Religion hat eine Funktion bei der Motivation zur moralischen Handlung, dadurch daß das *summum bonum* nur unter Voraussetzung eines Gottes möglich ist. Sowohl in den Vorlesungen als auch in den moralischen Schriften befindet sich die Idee der praktischen Notwendigkeit eines Gottes. Die Hoffnung auf Glückseligkeit setzt immer die Annahme eines gerechten Gottes voraus, weil nur er garantiert, daß die Tugendhaften tatsächlich die Glückseligkeit erlangen. Die Verknüpfung der Religion mit dem *summum bonum* verändert sich nicht von den Vorlesungen zu den moralischen Druckschriften. In dieser Hinsicht ist die Religion immer ein zentrales Element für Kants Begriff des *summum bonum*.

Wenn die Bedeutung der Religion in Kants Vorlesungen sich von ihrer Bedeutung in den moralischen Druckschriften unterscheidet, kann dies nur infolge einer entsprechend unterschiedlichen Funktion des *summum bonum* der Fall sein. Da wir bereits gezeigt haben, daß diese Funktion sich verändert, ist klar, daß auch von zwei unterschiedlichen Phasen bezüglich der Rolle der Religion in Kants Moral die Rede sein muß.

Die Religion ist nach Kants ausdrücklicher Meinung in den Vorlesungen mit der Moral eng verbunden. Die Religion gibt der Moral “Realität”, “Gewichte”, d.h. die Triebfeder[547]. Die Religion “komplettiert” die Moral[548], indem sie es ermöglicht, daß Tugend und Glückseligkeit verbunden sind. Die Religion ist in

[546] Religion VI.99f.
[547] Mrongovius XXVII.1453 und Collins XXVII.307.

diesen Texten zentral für die Motivation zur moralischen Handlung, weil sie den notwendigen Zweck ermöglicht.

Daß Kant in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" sagt, daß die Moral keiner Religion bedarf, kann nur im Rahmen der Änderung der Funktion des *summum bonum* verstanden werden. Die Religion hat keine Bedeutung für die Gesetzgebung, weil die Vernunft allein das Gesetz gibt. Sie hat auch keine Funktion als Triebfeder, weil das moralische Gesetz die einzige Triebfeder der Moral ist, dadurch daß es das Gefühl der Achtung weckt. Die Religion hat aber trotzdem in den moralischen Schriften eine notwendige Funktion, weil sie das *summum bonum* möglich macht und das *summum bonum* das Objekt des reinen Willens ist. In diesem Sinn muß Kants Feststellung, daß die Moral durch den Begriff des *summum bonum* zur Religion führt, verstanden werden[549].

Von einer von der Religion abhängigen Moral zu einer Moral, die von der Religion nicht ganz abhängig ist.

Die Religion spielt sowohl in den Vorlesungen als auch in den moralischen Druckschriften eine Rolle bei der Motivation zur moralischen Handlung, weil sie das *summum bonum* möglich macht. Ihre Funktion hat sich aber von den Vorlesungen zu den moralischen Schriften verändert, weil sich die Rolle des *summum bonum* verändert hat. Am Ende des ersten Kapitels haben wir in Bezug auf die Vorlesungen von einer "von der Religion abhängigen Moral" und am Ende des zweiten Kapitel in Bezug auf die moralischen Schriften von einer Moral, die "von der Religion nicht ganz unabhängig ist", gesprochen. Die Religion war immer das entscheidende Element des *summum bonum*. Das *summum bonum* war aber in den Vorlesungen der höchste Zweck des Willen und in den moralischen Druckschriften war es der von der Vernunft abhängige Zweck des reinen Willens. Die Frage, ob von zwei unterschiedlichen Phasen in Bezug auf die Bedeutung der Religion in Kants Moral die Rede sein kann, muß also positiv beantwortet werden.

---

[548] Powalski XXVII.164
[549] KpV.V.129 und Religion VI.6.

In der ersten Phase meint Kant, daß die Religion eine entscheidende Rolle in seiner Moral spielt, weil sie dadurch zentral für die Motivation zur moralischen Handlung ist, daß sie das *summum bonum* ermöglicht. Diese Konzeption findet sich sowohl in den sogenannten Menzer-Collins Vorlesungsnachschriften (von 1775 bis 1784)[550] als auch in den "Reflexionen über Moralphilosophie", die in diesem Zeitraum datiert sind. Die "Kritik der reinen Vernunft"[551] gehört auch zu dieser Phase.

In einer zweiten Phase war Kant der Auffassung, daß die Religion weder für die Gesetzgebung noch als Triebfeder eine Bedeutung hat. Sie hat aber immer noch eine Bedeutung, weil sie das notwendige Objekt des Willens, das *summum bonum*, möglich macht. Der Unterschied zu den Vorlesungen liegt darin, daß in dieser zweiten Phase das *summum bonum* ein vom moralischen Gesetz abhängiges Objekt ist. Diese Idee ist sowohl in den moralischen Druckschriften der 80er Jahre, d.h. der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und der "Kritik der praktischen Vernunft" (1784-1788)[552], als auch in den Vorlesungsnachschriften, die nach 1784 datiert sind, nämlich "Mrongovius II" und "Vigilantius", vorhanden. Die "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" gehört auch in diese Phase[553].

---

[550] Vgl.: Collins XXVII.307, 278; Mrongovius XXVII.1453 und Powalski XXVII.137, 164, 185.

[551] Vgl.: KrV B.832-848/A.804-820.

[552] Vgl.: KpV.V.129.

[553] Vgl.: Religion VI.3-6.

E. SCHLUSS

In der Einleitung habe ich die Arbeit anhand von drei Fragen vorgestellt, nämlich: Welche Bedeutung hat die Religion für Kants Moral in den Vorlesungen? Welche Bedeutung hat die Religion für Kants Moral in den moralischen Druckschriften?, Kann man von zwei unterschiedlichen Phasen in Bezug auf die Bedeutung der Religion für Kants Moral sprechen?

In Bezug auf die erste Frage habe ich Texte untersucht, die in der Literatur über Kant oft ignoriert werden. Die Vorlesungen und Reflexionen haben tatsächlich unter den Autoren, die sich mit Kants Denken beschäftigen, fast kein Interesse gefunden. Die in dieser Arbeit durchgeführte Untersuchung hat gezeigt, daß diese Schriften reichhaltiges Material bieten, das nicht nur für das Verständnis des Kantischen Systems wichtig ist, sondern besonders hilfreich ist, wenn man den Ursprung der Probleme, mit denen sich Kant beschäftigt, begreifen will. Die Probleme liegen in den Vorlesungen oftmals deutlicher zutage als in den moralischen Druckschriften, und Kants Schwierigkeiten, sie zu lösen, sind in diesen Texten deutlich zu sehen.

Die zweite Frage konfrontierte uns mit einem Problem, das, obwohl Kants moralische Druckschriften oft analysiert worden sind, kaum untersucht ist, nämlich die Bedeutung der Religion für Kants Moral. Ich habe gegen die herrschende Meinung versucht, zu zeigen, daß die Religion eine notwendige Funktion in Kants Moral hat. Bei der Untersuchung bin ich außerdem auf Probleme gestoßen, die in der Literatur noch nicht gelöst sind, z.B. die Funktion des *summum bonum* in Kants Moral. Ich habe im Laufe der Arbeit, wie ich hoffe, einige Elemente für die Klärung dieser Probleme beigetragen.

Die Antwort auf die erste und zweite Frage sollte dazu dienen, eine Antwort auf die letzte Frage zu finden. Die Frage nach der Entwicklung stand immer im Hintergrund dieser Untersuchung. Sie hat eine besondere Bedeutung, wenn man das Denken eines Autors wie Kant verstehen will. Kuno Fischer hat geschrieben: “Kant erklären heißt ihn geschichtlich ableiten”. Dieselbe Maxime formulier auch Erich Adickes: “Nur aus seiner Entwicklung kann man Kants System begreifen”. Man darf Kants Werk nicht so betrachten, als sei es immer die

Darstellung eines vollständigen Systems. Die Idee der Entwicklung muß bei der Untersuchung des Denkens eines Autors immer im Auge behalten werden.

In der Kant-Rezeption wurde dies oft übersehen; und wenn die Rolle der Religion in der Moralphilosophie untersucht wird, wird meistens so getan, als habe Kant hinsichtlich dieses Problems immer dieselbe Position vertreten. Im Laufe der Zeit ändert sich indes die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie. Die Argumente, die man in der Diskussion über Kants Position in einer Phase seiner Entwicklung verwendet, können daher nicht ohne weiteres in der Diskussion von Kants Meinung in einer anderen Phase seiner Entwicklung benutzt werden.

Es gibt freilich vielleicht noch weitere Etappen in Kants Denken über dieses Problem, nicht nur die zwei genannten. "Gott muß nicht als Substanz außer mir vorgestellt werden, sondern als das höchste moralische Princip in mir (...) Gott ist die moralisch / practische sich selbst gesetzgebende Vernunft. -Daher nur ein Gott in mir um mich und über mich"[554]. Diese Passage des *Opus Postumum* zeigt, daß die Vermutung einer Weiterentwicklung richtig ist. Kants Aussagen im *Opus Postumum* fassen die Identifikation von moralischem Gesetz und göttlichen Geboten neu. Es besteht jetzt nich nur eine inhaltliche Übereinstimmung, trotz der unterschiedlichen Quellen, diese Quellen, Gott und die reine praktische Vernunft, scheinen hier identifiziert zu werden. Nach dieser Passage ist Gott als moralische Vernunft in mir der Gesetzgeber des moralischen Gesetzes.

Die Entwicklung der Rolle der Religion in Kants Moralphilosophie ist also mit der "Kritik der praktischen Vernunft" und der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" längst noch nicht zu Ende. Die Aufgabe dieser Arbeit ist dadurch erfüllt, daß die erste und zweite Phase der Entwicklung untersucht wurden. Das bedeutet aber bei weitem nicht, daß die Entwicklungsgeschichte der Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie vollkommen dargestellt ist.

---

[554] Opus Postumum XXI.144-5.

F. BIBLIOGRAPHIE

I. ETHIK

1. KOMMENTARE

ACTON, H. B.: Kant´s Moral Philosophy. London 1970.

ALQUIÈ, F.: Introduction á la lecture critique de la raison practique. Paris 1966.

AUNE, B.: Kant´s Theory of Morals. Princeton 1979.

BRASTBERGER. G. U.: Untersuchungen über Kants Kritik der praktischen Vernunft. Tübingen 1972.

BECK, L.W.: A Commentary on Kant´s Critique of Practical Reason. London-Chicago 1966.

BITTNER, R - CRAMER, K (Hrsg).: Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft. Frankfurt-M 1975.

DUNCAN, A. R. C.: Practical Reason and Morality. A Study of I. Kant´s Foundations of the Metaphysics of Morals. London 1957.

HENRICH, D.: Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnitts von Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". In: Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburstag am 11. April 1975. Hrsg. von Alexander Achwan. Darmstadt 1975, SS.55-112.

KAULBACH, F.: Immanuel Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. Darmstadt 1988.

MESSER, A.: Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptproblema und Beiträge zu deren Lösung. Leipzig 1904.

O´ NEILL, O.: Acting on Principle: An Essay in Kantian Ethics. New York 1975.

---------- Constructions of Reason. Explorations of Kantian Practical Philosophy. Cambridge 1989.

ROSS, W. D.: Kant´s Ethical Theory. A Commentary on the “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. Oxford 1954.

SCHELER, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern-München 1966.

SULLIVAN, R. J.: Immanuel Kant´s Moral Theory. Cambridge 1989.

TUGENDHAT, E.: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt am Main, 1997.

YOVEL, Y.: Kant´s Practical Philosophy Reconsidere. Papers Presented at the Seventh Jerusalem Philosophic Encounter. December 1986. Dordrecht-Boston 1989.

WOLF, R.P. :The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant´s "Groundwork of the Metaphysics of Morals".New York 1973.

2. KATEGORISCHER IMPERATIV

GUPTKA, R.K.: Kant´s Problem of the Possibility of the Categorical Imperative. In: KS 64, 1973, SS. 49-55.

HOERSTER, N.: Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten. In: M. Riedel (Hrsg), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. II. Freiburg 1974. SS.455-475.

HÖFFE, O.: Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen. In: ZphF 31, 1977, SS.354-384.

KEMP, J.: Kant´s Examples of the Categorical Imperative. In: R.P. Wolff (Hrsg). Kant. London-Melbourne 1968.

MORITZ, M.: Kants Einleitung der Imperative. Lund-Kopenhagen 1960.

NISTERS, T.: Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis. Freiburg-München 1989.

PATON, H. J.: The Categorical Imperative. A Study in Kant´s Moral Philosophy. London 1947.

ROSSVAER, V.: Kant´s Moral Philosophy. An Interpretation of the Categorical Imperative. Oslo-Bergen 1979.

WILLIAMS, T. C.: The Concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kant´s Ethical Theory. Oxford 1968.

3. FREIHEIT - AUTONOMIE

ALLISON, H. E.: Kant´s Theory of Freedom. New York 1990.

ALTMANN, A.: Freiheit im Spiegel des rationalen Gesetzes bei Kant. Berlin 1982.

AMERIKS, K.: Kant´s Deduction of Freedom and Morality. In: Journal of the History of Philosophy 18, 1981, S.53-79.

AXINN, S.: Kant and the Moral Autonomy. In: Actes du Congres d´Ottawa sur Kant, SS.459-466.

BECK, L. W.: Five Concepts of Freedom in Kant. In: J.T.J. Srzednicki - Stephan Kröner: Philosophic Analysis and Reconstruction. Dordrecht 1987, SS.35-58.

BITTNER, R.: Kausalität aus Freiheit und kategorischer Imperativ. In: ZphF 32, 1978, SS.265-274.

FINSTER, R.: Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant. In: Studia Leibnitiana (Stuttgart) 14, 1982, SS.266-277.

FORSCHNER, M.: Gesetz und Freiheit: Zum Problem der Autonomie bei Kant. München-Salzburg 1974.

GUNKEL, A.: Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit. Bern 1989.

GUYER, P.: Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism (Baltimore) 48, 1990, S.137.

HEIDEMANN, I.: Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft". In: Kants Tugenden, Lehmann (Hrsg), Berlin- New York 1980, SS.250-257. Auch in: KS 51, 1960, SS.353-360, und in Ergänzungshefte der KS 75, Köln 1958.

JONES, W.: Morality and Freedom in the Philosophy of Kant. London 1940.

KAWAMURA, K.: Die Bildung des Begriffs der absoluten Spontaneität bei Kant. In: Akten des 7. Kant-Kongresses 1991, Bd.II.I. SS.11-20.

KORSGAARD, C.: Morality as freedom. In: Kant´s practical Philosophy Reconsidered, Boston-London 1986, SS.23-48.

MITTELSTRASS, J.: Spontaneität. Ein Beitrag im Blick auf Kant. In: Kant, zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. Gerold Prauss (Hrsg). Köln 1973, SS.62-7e.

MURPHY, J. G.: Kantian Autonomy and Divine Commands. In: Faith and Philosophy 4, 1987, SS.276-281.

NAKAJIMA, Y.: Transcendental Freedom and Practical Freedom. In: Proceeding of the 6th International Kant-Congress. Grehard Funke and Thomas M. Seebohm (Hrsg). Washington 1989.(6) II,1, SS.272-277.

ORTWEIN, B.: Kants problematische Freiheitslehre. Bonn 1983.

POTTER, N.: Does Kant have two Concepts of Freedom? In: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz. Gerhard Funke (Hrsg). Berlin-New York 1975. Bd.II.2. SS.590-596.

PRAUSS, G.: Kant über Freiheit als Autonomie. Frakfurt 1983.

RÖD, W.: Kants Annahme einer Kausalität aus Freiheit und die Idee einer transzendentalen Ethik. In: Dialectica 35, 1-2, 1981, S.S.223-241.

RESCHER, N.: Noumenal Causalily. In: International Kant Congress (3), Holland, 1972, SS.462-470.

WOLFF, R. P.: The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant´s "Grundwork of the Metaphysics of Morals". New York 1975.

ZELDIN; M-B.: Aspects of freedom , in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 1981, SS.604-613.

4. SYNTHESE

ANZENBACHER, A.: Zur Bedeutung sinthetisch-apriorischer Sätze in der theoretischen und in der praktischen Philosophie. In: Erfahrungsbezogene Ethik. Festschrift für Johanes Messner zum 90. Geburtstag. Valentin Zsifkovits und Rudolf Weiler (Hrsg). Berlin 1981, SS.139-163.

BUBNER, R.: Was heißt Synthesis? In: Antike Themen und ihre moderne Verwandlung. Frankfurt 1992. SS. 94-110. Auch in: Handlungstheorie und Transzendetalphilosophie. Gerold Prauss (Hrsg). Frankfurt 1986, SS.27-40.

DEL BARCO COLLAZOS, J.L.: La fundamentación kantiana de las proposiciones sintético-prácticas a priori (consideraciones metaéticas sobre la moral de Kant). In: Pensamiento. 42, 1986, SS.193-224.

FÜLLHAASE, H.: Das Problem einer praktischen Synthesis a priori bei Kant. Eine Untersuchung zum Begründungsproblem der Ethik am Leitfaden von Kants analogischem Sprechen in der Moralphilosophie, Diss. Hannover 1978.

5. PRAKTISCHE VERNUNFT

HILL, Jr. T. E: Dignity and Practical Reason in Kant´s Moral Theory. Ithaca-London 1992.

---------- Kant´s Theory of Practical Reason, in: Monist 72, 1989, SS.363-383.

PHILIPS, M.: Is Kant`s Practical Reason Practical?. In: The Journal of Value Inquiry (Geneseo/ The Hague) 15, 1981, SS.95-108.

SCHRADER, G.: The Constitutive Role of Practical Reason in Kant`s Moral Philosophy. In: Reflections on Kant´s Philosophy. W.H. Werkmeister (Hrsg). Gainesville 1975, SS.65-90.

SULLIVAN, R. J: The Kantian Model of Moral-Practical Reason. In: Monist 66, 1983, SS.83-105.

WALLACE, R. J.: How to Argue about Practical Reason. In: Mind 99, 1990, SS.355-385.

WALSH, W.H.: Kant´s Concept of Practical Reason. In: Practical reason. Stephan Kröner (Hrsg). Oxford 1974.

6. FAKTUM DER VERNUNFT

ALLISON, H. E.: Justification and Freedom. In: E. Förster (Hrsg.), Kants transendetal Deductions, Stanfort 1898, SS.114-130.

BECK, L.W.: Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. In: KS 52, 1960/61

HENRICH, D.: Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In.: Die Gegenwart der Griechen im neuren Denken, Tübingen 1960.

HÖFFE, O: Transzendentale oder vernunftkritische Ethik (Kant)? Zur Methodenkomplexität einer sachgerechten Moralphilosophie. In: Dialectica 35, 1-2, 1981, SS.195-221.

KADOWAKI. T.: Das Faktum der reinen Vernunft. In: KS 56, 1956, SS.385-395.

KITAOKA, T.: Eine These über das Faktum der reinen Vernunft. In: Akten des 7. Kant-Kongresses 1991 II,1, SS.323-331.

KONHARDT, K.: Faktum der Vernunft? Zur Kants Frage nach dem "eigentlichen selbst" des Menschen. In: Handlungstheorie und Transzendetalphilosophie, Gerold Prauss (Hrsg), Frankfurt 1983, SS.160-183.

LOKÓV, P.: The fact of Reason. Kant´s Passage to Ordinary Moral Knowledge. In: KS 84, 1993, SS.204-221.

REIBENSCHUH, G.: Über das Faktum der reinen Vernunft. Eine Skizze. In: Akten des 7. Kant-Kongresses 1991, G. Funke (Hrsg), Bonn, B.II.I, SS.365-374.

RIEDEL, M.: Imputation der Handlung und Application des Sittengesetzes. Über den Zusammenhang von Hermeneutik und praktischer Unteilskraft in Kants

Lehre vom Faktum der Vernunft. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosphie 14, 1989, SS.27-50.

SCHWEMMER, O.: Das "Faktum der Vernunft" und die Realität des Handelns. Kritische Bemerkungen zur transzendentalphilosophischen Normenbegründung und ihrer handlungstheoretischen Begriffsgrundlage im Blick auf Kant. In: Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Gerold Prauss (Hrsg), Frankfurt 1985, SS.271-302.

WILLASCHEK, M.: Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der These vom 'Factum der Vernunft'. In: Akten des 7. Kant-Kongresses 1991, Bd.II.1, SS.455-466.

7. MORALISCHES GEFÜHL

BROADIE, A. und PYBUS, E. M..: Kant´s Concept of Respect. In.: KS 66, 1975, SS.58-64.

GURWITSCH, A.: Zur Geschichte des Achtungsbegriffes und zur Theorie des sittlichen Gefühls. Diss., Würzburf 1897.

HINMAN, L. M: On the Purity of our Moral Motives. A Critique of Kant´s Account of the Emotions and Acting for the Sake of Duty. In: Monist 66, 1983, SS.251-267.

LAUENER, H.: Der systematische Stellenwert des Gefühls der Achtung in Kants Ethik. In: Dialectica 35, 1981, SS.243-264.

MARTIN, C.: Emotion in Kant´s Moral Philosophy. In: Phil Stud 27, 1980, SS.16-28.

MAC BEATH, M.: Kant on Moral Feeling. In: KS 64, 1973, SS.283-314.

---------- Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect. In: Journal of the History of Philosphy, 1993.

NECKIEN, F.: Die Lehre vom Gefühl in Kants kritischer Ethik, Diss. Leipzig 1938.

OAKLEY, J.: A Critique of Kantian Arguments Against Emotions as Moral Motives. In: History of Philosophy Quarterly 7, 1990, SS.441-459.

REATH, A.: Kant´s Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral law and the influence of Inclinations. In: KS 80, 1989, SS.284-302.

SCHRADER , G: The Status of Feeling in Kants Philosophy. In: Actes du Congres d´Ottawa sur Kant 1974, SS.143-164.

SCHERMAN, N.: The Place of Emotions in Kantian Morality. In: Identity, Character, and Morality; Essays in Moral psychology. Owen Flanagan and Amély Oksenberg Rorty (Hrsg). Cambridge-London 1990. SS.149-170.

SYTSMA, S.: The Role of “Achtung” in Kant´s Moral Theory. In: Auslegung 19, 1993, SS.117-122.

WALKER, R.C.S.: Achtung in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommenrtar. Otfried Höffe (Hsrg). Frankfurt 1989. SS.97-116.

WILKERSON, T.E.: Duty, Inclination and Morals. In: Philosophical Quarterly 23, 1973, SS.28-40.

8. MOTIV

GORDEY, M.: Kant´s Moral Incentive. In: The Philosophical Forum 4, 1973, SS.323-339.

KÖHL, H.: Kants Gesinnungsethik, Berlin 1990.

KÄUBLER, B.: Der Begriff der Triebfeder in Kants Ethik. Diss., Leipzig 1917.

Mc CARTHY, R.: Motivation and Moral Choice in Kant´s Theory of Rational Agency. In: KS 85, 1994, SS.15-31.

---------- Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect. In: The Journal of the History of Philosophy (Berkeley, CA) 31, 1993, SS.421-435.

PALMQUIST, S: Ist die Pflicht Kants “Triebfeder” des sittlichen Handelns? In: Ratio 28, 1986, SS.152-158.

PATZIG, G.: “Principium diiudicationis” und “Principium executionis”: Über transzendentalpragmatische Begründungssätze für Verhaltensnormen. In: Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Gerold Prauss (Hrsg). Frankfurt 1985, SS.204-218.

TAYLOR , C.: The Motivation Behind a Procedural Ethics [1986]. In: Kant´s Political Philosophy . The contemporary Legacy. Ronald Beiner und William James Booth (hrsg). New Haven/London 1993. SS.337-360.

THOMAS, L.: Moral Motivation: Kantians versus Humeans (and Evolutions). In: Midwest Studies in Philosophy (Minneapolies) 13, 1988, SS.367-383.

TIMMONS, M.: Kant and the Possibility of Moral Motivation. In: Southern Journal of Philosophy 23, 1985, SS.377-398.

II. RELIGION

1. KOMEMENTARE

BOHATEC, J.: Die Religionsphilosophie Kants in “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hildesheim 1966.

BRUCH, J-L.: La Philosophie religieuse de Kant. Paris 1969.

CAFFARENA, J.G.: Kant y la filosofía de la religión. In: Kant: De la Crítica a la filosofía de la religión. Granja Castro, Dulce María (Hrsg). Barcelona/México, 1994, SS.185-211.

DIERKSMEIER, C.: Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosphie Kants. Berlin-New York 1998.

GREENE, T. and HUDSON, H.H.: Kant’s "Religion within the Limits of Reason Alone". New York 1960.

HOEKSTRA, T.: Inmanente Kritik zur Kantischen Religionsphilosophie. Kampen 1906.

LAMACCHIA, ADA.: La filosofia della religione in Kant. Paris 1969.

MESSER, A.: Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. Leipzig 1929.

NOACK, H.: Einleitung zu: Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen des bloßen Vernunft. Karl Vorländer (Hrsg). Hamburg 1978.

PICHT, G.: Kants Religionsphilosphie, Stuttgart 1985.

PÜNGER, B.: Die Religionslehre Kants in Zusammenhang seines Systems dargestellt und kritisch beleuchtet. Jena 1874.

ROMUNDT, H.: Kants philosophische Religionslehre. Leipzig 1902.

SCHMALENBACH, H.: Kants Religion. Berlin 1929.

STEPHAN, H.: Kant und die Religion.In: KS XXIX 1/2 1924.

WEBB, C.C.J.: Kant’s Philosophy of Religion. Oxford 1926.

WIMMER, R.: Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin-New York 1990.

---------- Die Religionsphilosophie im *Opus Postummum*. In: Kant über Religion. Frido Ricken - Francois Marty (Hrsg). Stuttgart 1992. SS.195-229

WOOD, A.W.: Kant's Moral Religion, Ithaca/N.Y./London 1970.

---------- Kant´s Rational Theology. Ithaca/London 1978.

---------- Kant´s Deism. In: KPhRel SS.1-21.

2. BÖSE

ALLISON, H.E: Kant´s Doctrine of Radical Evil. In: Akten des 7. Kant-Kongresses, G. Funke (Hrsg), Bonn 1991, Bd.I, SS.51-72.

JASPERS, K.: Das radicale Böse bei Kant. In: Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosphie Hans Saner (Hrsg). München 1968, SS.183-204.

KOPPERS, R.: Zum Begriff des Bösen bei Kant., Pfaffenweiler 1986.

KVIST, H-O.: Das radikale Böse bei Immanuel Kant. In: Teologisk Tidskrift 83, 1978, SS.262-271.

REBOUL, O.: Kant et le problème du mal. Montréal 1971.

SCHULTE, C.: Radikal böse: die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München 1988.

4. UNSTERBLICHKEIT

WIKE, W.: Another Look at Kant's Argument for Immortality. In: Proceding of the 8th International Kant-Congress, Memphis, 1995, vol. II. 1995, SS.661-668.

ROLF, G.: Immortality. In: Proceding of the 8th International Kant-Congress, Memphis, 1995, vol. II, 1995, SS.669.

III. GLUCKSELIGKEIT-SUMMUM BONUM

ANDERSON-GOLD, S.: Kant´s Ethical Commonwealth: The Highest Good as a Social Goal. In: International Philosophical Quarterly 26:1, 1986, SS.23-32.

ALBRECHT, M.: “Glückseligkeit aus Freiheit” und “empirische Glückseligkeit”. Eine Stellungsnahme. In: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz. Gerhard Funke (Hrsg). Berlin-New York 1975. Bd.II.2, SS.563-567.

ATWELL, J. E.: Ends and Principles in Kant´s Moral Thought. Dordrecht 1986.

AUXTER, T.: Kant´s Moral Teleology. Macon1982.

--------- The Unimportance of Kant´s Highest Good. In: Journal of the History of Philosophy 17:2, 1979, SS.121-134.

BARNES, G. W.: Kant’s Doctrine of the Highest God. Harvard 1968.

----------In Defense of Kant´s Doctrine of the Highest Good. In: Philosophical Forum 2, 1971, SS.446-458.

BIBENY, N.: La esperanza moral en Kant. In: En la cumbre del critisismo. Simposio sobre la crítica del juicio de Kant. Roberto Rodriguez Aramayo - Gerard Vilar (Hrsg). Barcelona 1992. SS.28-45.

BRUGGER, W.: Kant und das höchte Gut. In: ZphF. Forschung 18, 1964, SS.50-61.

DÜSING, K.: Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosphie. In: KS 62, 1971, SS.5-42.

ENGSTOM, S.: The Concept of Highest Good in Kant´s Moral Theory. In: Philosophy and Phenomenological Reserch (Buffalo) 52, 1992, SS.747-780.

EGGERMAN, R. W.: Kant and Rational Imperatives of Happiness. In: Southwestern Journal of Philosophy 11, 1980, SS.43-50.

FISCHER, N: Tugend und Glückseligkeit: Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant. In KS 74, 1983, SS.1-21.

FRIEDMAN. R. Z.: Hypocrisy and the Highest Good: Hegel on Kant´s Transition from Morality to Religion. In: Journal of the History of Philosophy 24:4, 1986, SS.503-522.

------ The Importance and Function of Kant`s Highest Good. In: Journal of the History of Philosophy 22:3, 1984, SS.325-342.

------ Virtue and Happiness: Kant and Three Critics. In: Canadian Journal of Philosophy 11:1, 1981, SS.95-110.

FREISING, W.: Kritische Philosophie und Glückseleigkeit. Kants Auseinandersetzung mit dem Eudämonismus seiner Zeit. Lüneburg 1983.

GODLOVE, T. F.: Moral Actions, Moral Lives: Kant on Intending the Highest Good. In: The Southern Journal of Philosophy (Memphis) 25, 1987, SS.49-64.

GRÜNEWALD, B.: Zur moralphilosophischen Funktion des Prinzips vom höchsten Gut. In: Naturzweckmäßigkeit und äthetische Kultur. Sutdienzu Kants Kritik der Urteilkraft. Kral-Heinz Schwabe und Maria Thom (Hrsg). St. Agustin 1993, SS.133-139.

GREEN, M. K: Happiness, Blessedness, and Transcendence. In: Akten des 7. Kant-Kongresses 1991 II, SS.513-523.

GREENE, T. M.: The Historical Context and Religious Significance of Kant´s Religion. In: Kant´s "Religion Within the Limits of Reason Alone", .ed. and transl. by Greene and Hudson. New York 1960, SS.IX-XXVII.

HEIDEMANN , I.: Das Ideal des höchsten Guts, eine Interpretation des Zweiten Abschnittes im "Kanon der reinen Vernunft. In: Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781-1981. Berlin-New York 1981.

HILL Jr., T. E.: The Hypothetical Imperative. In: The Philosophical Review 82, 1973, SS.429-450.

KALINNIKOV, L.A.: Prinzipien der Teleologie als konstitutiven Gesetz. Zur Einheit der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft. In: Akten des 7. Kant-Kongresses G. Funke (Hrsg), Bd.II.2, SS.129-134.

KEYWORTH, D. R.: Kant´s Concept of Happiness in the Moral Argument. In: Personalist 43, 1962, SS.21-33.

KIM, S.: Kantische Moral und das gute Leben. In: Was ist gutes Leben, Steinfath (Hrsg). Frankfurt 1998, SS.248.

LANGTHALER, R.: Kants Ethik als “System der Zwecke”, Berlin-New York, 1991.

Mc GILL, V.J.: The Idea of Happiness. New York 1967.

MORI, M.: Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus. In: Studia Leibnitiana 15, 1993, SS.27-42.

MURPHY, J.: The Highest Good as Content of Kant´s Ethical Formalism. In: KS 56, 1965, SS.102-110.

NUYEN, A.T.: Kant on God, Immortality, and the Highest Good. In: The Southern Journal of Philosophie 32, 1993, SS.121-133.

O´CONNOR D.: Kant´s Conception of Happiness. In: The Journal of Value Inquiry 16, 1982, SS.189-205.

PACKER, M.: The Highest Good in Kant´s Psychology of Motivation. In: Idealistic Studies 13, 1983, SS.110-119.

PLEINES, J-E.: Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns. Würzburg 1984.

-------- Das teleologische Argument in der praktischen Philosophie. Handlungs- und Glückseligkeitstheorie bei Kant und Aristoteles. In: Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles - Kant - Hegel. Jürgen-Eckardt Pleines (Hrsg). Würzburg 1991.SS.171-215.

RAHMAN, W.A.N.M.: Kant´s Concepts of Duty and Happiness. In: Indian Philosophical Quarterly (Poona) 20, 1993, SS.85-108.

REATH, A.: Hedonism, Heteronomy and Kant´s Principle of Happiness. In: Pacific Philosophical Quarterly (Los Angeles) 70, 1989, SS.42-72.

------ Kant´s Theory of Moral Sensibility. In: KS 80, 1989, SS.284-303.

------ Two Conceptions of the Highest Good in Kant. In: Immanuel Kant, Critical Assessments, Vol. III, Ruth F. Chadwick (Hrsg). London-New York.

RÖMPP, G.: "Kants Ethik des Glücks. In: Akten des 7. Kant-Kongresses. G. Funke (Hrsg), Bonn 1991, Bd.II.1, SS.563-572.

ROTENSTREICH, N.: Happiness and the Primacy of Practical Reason. In: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, G. Funke (Hrsg), Berlin-New York 1975, SS.103-123.

SMITH S. G.: Worthness to be happy and Kants´s Concept of the highest Good. In: KS 75, 1984, SS.168-190.

SNELLL, C.W.: Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit [1770]. In: Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft. Rüdiger Bitter und Konrad Cramer (Hrsg). Frankfurt 1975, SS.197-200.

SCHROETER, F.: La critique Kantienne de l´eudémonisme. Frankfurt-Bern 1992.

SILBER, J.R.: The Importance of the Highest Good in Kant´s Ethics. In: Ethics 73, 1963, SS.179-197.

---------- Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant. In: ZphF. 18, 1964, SS386-407.

SOMMER, M.: Kant und die Frage nach dem Glück. In: Die Frage nach dem Glück, Gunther Bier (Hrsg). Stuttgart 1978, SS.131-145.

TATARKIEWICZ, W.: Über das Glück, Stuttgart 1984.

THEODORACOPOULUS, J.N.: Crítica de la noción de bien supremo en Kant. In: Folia Humanística (Barcelona) 11, 1973, SS.3-7.

VAN DE PITTE, F.P.: The Role of teleology in Kant´s Work. In: Reflections on Kant´s Philosophy. W.H. Werkmeister (Hrsg). Gainesville 1975, SS.135-147.

WALHOUT, D.: Kant´s Conception of Nonmoral Good. In: Southwestern Journal of Philosphy 3, 1972, SS.7-19.

WATSON, G.: Kant in Happiness on the Moral Life. In: Philosophy Research Archives (Bowling Greeen) 9, 1983, SS.79-108.

WARD, K.: Kant´s Teleological Ethics. In: The Philosphical Quarterly (St. Anderw) 21, 1971, SS.337-351.

WIKE, V.S: Kant on the Indirect Duty to Pursue Happiness. In: Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses, G. Funke (Hrsg), Bd.II.1, SS.599-611.

--------- Kant on Happiness. In: Philosophy Research Archives 13, 1988, SS.79-90.

--------- The Role of Happiness in Kant´s Groundwork. In: The Journal of Value Inquiry 21, 1987, SS.73-79

--------- Kant on Happiness in Ethics, New York, 1994.

ZELDIN, M-B.: The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God. In: KS 62, 1971, SS.43-54.

IV.ENTWICKLUNG

1. MORALPHILOSOPHIE

ANIZ IRRIARTE, C.: Proceso evolutivo hacia la "Crítica de la razón práctica. In: Estudios Filosóficos (Valladolid) 37, 1988, SS.65-79.

BEISER, F.C.: Kant´s Intellectual Development 1746-1781. In: The Cambridge Companion to Kant. Paul Guyer (Hrsg), New York 1992, SS.26-61.

FOERSTER. Fr.W.; Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunf. Berlin 1893.

FORSCHNER, M.: Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen. In: ZphF. 42, 1988, SS.351-370.

HEIMSOETH, HENRICH UND TONELLI (Hrsg): Studien zu Kants philosophischer Entwicklung. Hildesheim 1967.

HINSKE, N.: Kants Weg zur transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant, 1970.

KÜENBURG, M.: Ethische Grundfragen in der jüngst veroffentlichen Ethikvorlesung Kants. Innsbruck 1925.

LAMACCHIA, A.: Ethik und Religion in den Vorlesungen von Kant (1762-64; 1775-80; 1783-84) . In: Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd.V. Wien 1970, SS.513-17.

LEE, M-H.: Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik. Bonn 1987.(Taiwan 1994).

LEHMANN, G.: Einleitung zu Kants Vorlesungen über Moralphilosophie. In: KGS XXVII.1036.

---------- Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin 1969.

---------- Kants Tugenden, Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin 1980.

---------- Kants Bemerkungen in Handexeplar der Kritik der praktischen Vernunft. In: KS 72, 1981, 132-139.

MENZER, P.: Der Entwicklung der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Berlin 1897.

---------- Der Entwiklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785. In.: KS 2, 1899, SS. 290-322 und KS 3, 1899, SS.41-104.

RODRIGUEZ ARAMAYO, R: La presencia de la “Crítica de la razón práctica” en las “Lecciones de Ética”. In.: Agora, papeles de filosofía. Santiago de Compostela 1981.

SALA, G. B.: Die Veröffentlichung der Vorlesungsnachschriften Kants in der Akademische-Ausgabe. In: Theologie und Philosophie (Freibung) 57, 1982, SS.202-224.

SCHMUCKER, J.: Die Entwicklung der Lehre Kants von den Prinzipien der Moralität bis zur “Kritik der reinen Vernunf”, Diss, München 1948.

---------- Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen Vorkritischen Schriften und Reflexionen. Meisenheim am Glan 1961.

SCHILPP, P. A.: Kant´s Pre-critical Ethics. Chicago 1938.

SCHMIDT, K.: Beiträge zur Entwicklung der Kantischen Ethik. Marburg 1900.

SCHMITZ, H.: Was wollte Kant? Bonn 1989.

THON, O.: Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung. Berlin 1895.

WARD, K.: The Development of Kant´s View of Ethics. Oxford 1972.

WERKMEISTER, W.H.: Kant`s silent Decade: a Decade of philosophical Development. Florida 1979.

---------- Kant, The Architectonic and Development of his pPhilosophy, La Salle and London 1980.

VASQUEZ LOBREIRAS, M.J.: Nueva propuesta para una lectura genética de la obra de Kant. In: Daimon 8, 1994, SS.189-194.

2. RELIGIONSPHILOSOPHIE

ENGLAND, F.E.: Kant`s Conception of God. London 1929.

FORSCHNER, M.: Das Ideal des moralischen Glaubens. Religionphilosophie in Kants Reflexionen. In.: Kant über Religion, Riket und Marty (Hrsg). Stuttgart 1992.

LAMACCHIA, A.: Le “Lezioni accademiche della religione” die Emmanuele Kant. In: Annali della Facoltà di Lettre et Filosofia [Bari] IX (1964) SS.119-186.

------- La filosofia della religione in Kant. Dal Dogmatismo teleologico al teismo moral (1775-1783). Manduria 1969.

NOACK, H.: Einleitung. Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants. Hamburg 1956 (1990).

SALA, G.: Kant und die Frage nach Gott. Berlin / New York 1990.

SCHWEITZER, A.: Die Religionsphilosophie Kants von der “Kritik der reinen Vernunft” bis zur “Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”. Freiburg 1899. Hildesheim 1974.

WEBB, C.: Kant´s Philosophy of Religion. New York 1970.

V. MORAL UND RELIGION

ANTWEILER, A.: Der Zweck in Religion und Moral. Zur Kants “Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”. In: Zeitscrift für Phil. und Theol. 4 (1957).

BAUM. H.: Kant Moral und Religion, Germany, 1998.

BRUNNER, E.: Glaube und Ethik, Thur, 1945.

COHEN, H.: Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, Berlin 1910 (1877).

CORTINA, A.: Razón pura y mundo de la vida: la teología moral kantiana. In: Pensamiento 42, 1986, SS.181-192.

------- Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus Postumum Kants. In: KS.75, 1984, SS.280-293.

-------- Dios en la filosofía transcendental de Kant. Salamanca 1981.

FRIEDMANN, R.Z.: Kant´s Third Copernican Revolution. The Transsition from Morality to Religion. In: Laval Théologique et Philosophique (Quebec) 35, 1979, SS.21-33.

GOMEZ CAFFARENA, J.: El teismo moral de Kant. Madrid 1983.

HAUCK, W.A.: Immanuel Kants Verhältnisbestimung von Moral und Religion unter den Aspekten der Entmystification, Enthistorisierung und Enteschatologisierung. In: Proceeding of the 3th International Kant Congress. Edited by Lewis White Beck, Dordrecht 1972, S.702 [Abstract].

MACKIE, J,L.: The Miracle of Theism. Oxford 1982 [Das Wunder des Theismus. Stuttgart 1985]

MARCUS, E.: Die Exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und der Religion bei Kant. Leipzig 1899.

PALMQUIST, S.: Does Kant Reduce Religion to Morality? In: KS 83, 1992, SS.129-148.

REINHARD, W.: Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant. Diss. Bern 1927.

SCHOPENHAUER, A.: Preisschrift über die Grundage der Moral. In: Arthur Schopenhauer Kleinere Schriften, Sämtliche Werke, Band III, Sttutgart/Frankfurt am Mein 1962. SS.629-813

SOLOWJOW, E.J.: Religiöser Glaube und Sittlichkeit in der Philosophie Kants. In: Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants. Manfred Buhr und Teodor I. Oiserman (Hrsg) Berlin 1979, SS.122-133.

SILBER, J. R.: The Ethical Significance of Kant´s Religion. In: Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, de. and transl, by Green and Hudson, New York, 1960, SS.XXIX-CXXXIV.

WAGNER, H.: Moralität und Religion bei Kant. In: Zeitschrift für Phil. Forschung 29 (1975) SS.507-520 und in Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen, Karl Bärthlein und Werner Flasch (Hrsg). Würzburg 1980, SS.339-348.

WARD, K.: Kant's teleological Ethics. In: Immanuel Kant Critical Assessments, Ruth F. Chadwick (Hrsg), Bd.III. SS.243-258.

WINTER, A.: Theologische Hintergründe der Philosophie Kants. In: Theol. und Philos. 51, 1976, SS.1-51.