

SITTLICHKEIT, RELIGION UND GESCHICHTE
IN DER PHILOSOPHIE KANTS¹

Georg Geismann

Laßt uns unser Glück besorgen,
in den Garten gehen und arbeiten!
Voltaire und Kant

I. Das moralische Gesetz

Das ganze kritische Unternehmen Kants läßt sich als der Inbegriff der Schritte ansehen, die zu tun waren, um eine Antwort auf die einzige Frage zu finden, die für Kant von *absoluter* Relevanz war, - die Frage nach der *moralischen Bestimmung* des Menschen.²

¹ Dieser Beitrag verfolgt ein *systematisches* Ziel. Er will weder eine *Entwicklung* in Kants Denken noch die *Gestalt* aufzeigen, die es in einem *bestimmten* Werk Kants angenommen hat. Er basiert auf der Überzeugung eines seit der *Kritik der reinen Vernunft* im wesentlichen konsistenten systematischen Zusammenhangs dieses Denkens. Unterschiede, die bei einem Vergleich zwischen den einzelnen Werken sichtbar werden, beruhen zumeist auf einer jeweils unterschiedlichen Aufgabenstellung und bestätigen bei näherer Betrachtung oft in verblüffender Weise eben jenen Zusammenhang. So erklärt es sich auch, daß in dem Beitrag häufig zum selben Punkt aus verschiedenen Schriften zitiert bzw. auf solche verwiesen wird.

² Siehe KrV 03.260; 03.520; KpV 05.121; KU 05.473; *Logik* 09.25; 20.175.29. - Bei Literaturangaben sind die Titel grundsätzlich chronologisch nach Erscheinungsjahr geordnet. Kants Schriften werden nach der Akademie-Ausgabe unter Benutzung der folgenden Abkürzungen zitiert: KrV = Kritik der reinen Vernunft; KpV = Kritik der praktischen Vernunft; KU = Kritik der Urteilkraft; GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; MdS = Metaphysik der Sitten; RL = Rechtslehre; TL = Tugendlehre; Streit = Der Streit der Fakultäten; EF = Zum ewigen Frieden; Ant = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Rel = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; RelPölitz = Religionslehre nach Pölitz; Idee = Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht; MA = Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte; Denken = Was heißt: Sich im Denken orientieren?; Gebrauch = Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie; Mißlingen = Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee; Gemeinspruch = Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis; Ende = Das Ende aller Dinge; Frieden = Zum ewigen Frieden; Ton = Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie;

Auf der Suche nach dieser Bestimmung und dem, was dem Menschen ihr zufolge zu tun und zu lassen obliegt, geriet das abendländische Denken, das „heidnische“ wie das „christliche“, immer dann in unüberwindliche Schwierigkeiten, wenn es den Grund jener Bestimmung und damit den Grund der Verbindlichkeit sittlicher Ansprüche an den Willen des Menschen entweder in Gott oder in der Natur oder in beidem³ suchte.⁴

Bei den Göttern hatte bereits Platons Euthyphron gesucht, und schon er hatte sich von Sokrates fragen lassen müssen, ob denn das Fromme das Fromme sei, weil die Götter es lieben, oder ob nicht umgekehrt die Götter es lieben, weil es das Fromme sei.⁵ Die Bindung des moralischen Wollens des Menschen (seines Sollens) an den Willen Gottes als solchen, wie er angeblich, sei es in der gesetzlichen Ordnung der Natur als Schöpfung, sei es in „Heiligen Schriften“, offenbar wird, hat nichts anderes als die Vernichtung des Menschen als moralischen Subjekts zur Folge. Wenn das Gesetz Gottes nur darum objektives Prinzip für den Gebrauch der Freiheit ist, weil Gott es so will, - wenn der Mensch also Gott nur darum Gehorsam schuldet, weil Gott diesen Gehorsam will, dann ist dem so geforderten Gehorsam gerade jede mögliche moralgesetzliche Basis entzogen; dessen einziger Grund ist die mit dem Willen Gottes verbundene Unwiderstehlichkeit. Nicht im Moralgesetz, auch nicht im Moralgesetz als dem Gesetz des göttlichen Willens, hat die Unterwerfung dann ihren Grund, sondern ausschließlich in der "Göttlichkeit" des Willens, der Unterwerfung verlangt. Daß dies das Ende aller Moral ist, liegt auf der Hand. Wer sich dem Willen Gottes nur um dessen Allmacht willen unterwirft, kann das Gute nicht *um des Guten willen* tun; denn dieses Gute gibt es für ihn gar nicht unabhängig vom göttlichen Willen, sondern vielmehr nur als beliebiges Gott-Gewolltes. Aber nicht einmal *um Gottes willen* kann er dieses Gott-Gewollte tun, weil die in einem Tun „um Gottes willen“ liegende Uneigennützigkeit des Wollens allein durch die Befreiung aus der bedingungslosen Bindung an den Willen Gottes möglich ist. Ein zugleich auf den Willen Gottes bezogenes und dennoch uneigennütziges Wollen ist nur denkbar, wenn der Wille Gottes selber als nur dasjenige wollend gedacht wird, das durch das Prinzip der Uneigennützigkeit objektiv notwendig gemacht wird. Und also kann nicht der göttliche Wille rein als solcher der Grund für die moralische Notwendigkeit menschlicher Handlungen sein. Erst die Befreiung aus dem Herrschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch ermöglicht dem Menschen die freiwillige und uneigennützigte Unterwerfung unter die Herrschaft Gottes. Um Gottes willen zu handeln, sich den göttlichen Willen zu eigen zu machen, ist nur autonom, auf Grund der "inneren nothwendigen

Verkündigung = Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractacts zum ewigen Frieden in der Philosophie; Fortschritte = Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? - m. H. = meine Hervorhebung(en).

³ Noch der „junge“ Kant spricht in der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766“ hinsichtlich der „Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit“ von der „Methode“, „nach welcher man den *Menschen* studiren“ müsse, wobei er erläuternd hinzufügt: „die *Natur* des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung“. (02.311)

⁴ Zum Folgenden siehe Julius Ebbinghaus, „Luther und Kant“ (1927), in: Ders., *Gesammelte Schriften* (= GS), Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 48 ff.; Ders., „Über die Idee der Toleranz. Eine staatsrechtliche und religionsphilosophische Untersuchung“ (1950), in: GS I: Sittlichkeit und Recht, Bonn 1986, 309 ff.; Ders., „Mensch und Ratio im Europa der Neuzeit“ (1957), in: GS III 398 ff.

⁵ Platon, Euthyphron 10 a; vgl. dazu KpV 05.59 Anm.

Gesetzgebung der Vernunft", nicht heteronom, auf Grund der "äußere[n] willkürliche[n] eines obersten Wesens"⁶, möglich. "[E]ine theologische Ethik (der reinen Vernunft) ist unmöglich: weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst giebt, und deren Befolgung sie als reines praktisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch sein können."⁷ Dies aber bedeutet zugleich: Sittlichkeit, als Tun des Guten um des Guten willen, ist von der möglichen Existenz und dem möglichen Willen Gottes und von einem Glauben daran, kurz: von aller Religion, gänzlich unabhängig.

Wenn aber das Gesetz für den Willen des Menschen als eines vernünftigen Wesens in Gott nicht zu finden ist, so scheint dafür nur noch die Natur in Frage zu kommen. Freilich mag man so viel Zweckmäßigkeit in der Natur entdecken, wie man will, so bleibt einem doch ohne die Annahme eines Schöpfergottes bereits der entscheidende Schluß auf moralische Zweckbestimmtheit versagt. Deutet man nun - wie es etwa im Anschluß an Aristoteles und die Stoa die (neo-)thomistische Moralphilosophie mit ihrer Lehre vom "natürlichen Sittengesetz" (lex naturalis ethica) tut - die Natur als *Schöpfungsordnung*, innerhalb derer der menschliche Wille (präskriptiv) auf *bestimmte*, in der gottgewollten Natur angelegte Zwecke festgelegt ist, so steht man erneut vor dem Dilemma, ob denn diese Zwecke - teleologische Naturerkenntnis weiterhin als grundsätzlich möglich vorausgesetzt - moralisch verbindlich sind, weil sie gottgewollt sind, oder ob sie gottgewollt sind, weil ihnen moralische Verbindlichkeit zukommt. Man müßte also zeigen, warum die Rücksichtnahme auf jene bestimmten natürlichen Zwecke *als solche* allgemein-verbindlich geboten ist. Eben dies aber könnte man nur mit Hilfe eines naturalistischen Fehlschlusses oder einer *petitio principii* auf der Basis kryptonormativer Prämissen; das aber heißt: man kann es gar nicht.

Auch ein ganz anders gearteter Versuch, in der Natur des Menschen ein objektives Prinzip der Willensbestimmung zu finden, kann keinen Erfolg haben. Mag man auch immer *empirisch* ein sogenanntes „moralisches Gefühl“ (der Lust und Unlust) konstatieren, so läßt sich doch nicht bereits von diesem Gefühl als einem natürlichen, ohne das Moralgesetz als Maßstab seiner Beurteilung vorauszusetzen, sagen, es sei die objektive Norm für jeden Willen. Vielmehr muß man es dafür auf das alles menschliche Wollen, soweit es bloß *natürlich* bestimmt ist, allein bestimmende Interesse an Glückseligkeit (als der Erreichung aller Zwecke eines solchen Wollens) beziehen und beweisen, daß das Bestimmenlassen des Wollens durch eben jenes Gefühl eine notwendige Bedingung der Glückseligkeit ist. Nur so könnte es zu einem Gesetz für die menschliche Freiheit werden. Aber dieser Beweis scheitert bereits an der Unmöglichkeit, den Begriff der Glückseligkeit und die empirisch notwendigen Bedingungen seiner Wirklichkeit auch nur subjektiv, geschweige denn objektiv zu bestimmen. Die Suche in der Natur ist somit ebenso unergiebig wie die im Willen Gottes.

Die hier skizzierte Problemlage in der Moralphilosophie bereinigte Kant⁸ mit einem Schritt⁹, welcher in seiner Bedeutung und Radikalität noch denjenigen übertrifft, den er zuvor in

⁶ KU 05.460.

⁷ KU 05.485; vgl. auch GMS 04.443.

⁸ Was er dabei einerseits Platon und andererseits der Stoa verdankt, hat Klaus Reich in „Kant und die Ethik der Griechen“ (Tübingen 1935) überzeugend dargelegt.

⁹ John R. Silber gibt einer seiner einschlägigen Arbeiten zwar den Titel „The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined“ (in: Kant-Studien, 51 [1959/60] 85-101), sagt aber dann mit

der *Kritik der reinen Vernunft* getan hatte, wobei dieser erste Schritt freilich die notwendige Bedingung für das Tun jenes zweiten war,¹⁰ auch wenn sich grundlegende Vorarbeiten Kants bis in die sechziger Jahre zurückverfolgen lassen. Nachdem es mit der Suche nach dem für den menschlichen Willen verbindlichen Gesetz außerhalb des Menschen als moralischen Subjekts nicht gut fort wollte, versuchte er, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er im Willen selber, also im Menschen als einem *vernünftigen* Wesen, suchte und dagegen Gott und Natur in Ruhe ließ.¹¹

Nun müssen aber weiterhin alle Versuche scheitern, die jenes Gesetz in dem möglichen *Objekt* des Willens suchen. Selbst wenn ein bestimmter Zweck durchaus mit der Idee allgemeiner Verbindlichkeit kompatibel ist (wie etwa die Verfolgung der eigenen Vollkommenheit oder der Glückseligkeit Anderer), so taugt er doch nicht *als Bestimmungsgrund* für eine allgemeinverbindliche Maxime. Einer Maxime, die durch die mögliche *Materie* des Wollens bestimmt ist, fehlt die für ein Gesetz erforderliche Notwendigkeit und Allgemeinheit, weil es von der natürlich bedingten Befindlichkeit des vernünftigen Wesens abhängt und somit unter ganz zufälligen Bedingungen steht, ob sein Begehungsvermögen sich auf eben diese (bestimmte) Materie richtet.¹² Dies gilt auch für die Maxime der Übereinstimmung seines Tuns und Lassens mit dem Willen Gottes, da ja nach der Voraussetzung dem damit verfolgten Zweck nicht schon ein praktisches Prinzip zugrunde liegt, sondern vielmehr er der Grund für ein solches sein soll, es jedoch nicht sein kann, da er in seinem *unmittelbaren* Gegebensein rein empirisch bedingt ist, nämlich in Abhängigkeit von den Erwartungen, die man *jeweils* in Bezug auf seine Verfolgung hegt.¹³

Der einzige verbleibende und von Kant eingeschlagene Weg, einen allgemeinverbindlichen (gesetzlichen) Bestimmungsgrund für das menschliche Wollen (und Handeln) und also ein objektives Prinzip der Moral zu entdecken, besteht darin, von aller möglichen *Materie*

keiner Silbe, was an dieser – als solche nicht näher bestimmten - Revolution spezifisch „kopernikanisch“ war. Hinsichtlich der Rede von einer „kopernikanischen Wendung“ bei Kant überhaupt hat Hans Blumenberg in einer sorgfältigen Textanalyse gegenüber einem weitverbreiteten Mißverständnis (u. a. bei Heinz Heimsoeth, Friedrich Kaulbach, Herbert J. Paton, Bertrand Russell, Norman Kemp Smith) klargestellt, daß Kant mit seiner ausschließlich mit Blick auf den Leser und eher beiläufig gebrachten und später nie wieder aufgegriffenen Analogie ausschließlich Kopernikus' Ersetzung der Tagesumdrehung des Fixsternhimmels durch die Achsenrotation der Erde und nicht etwa (auch oder gar nur) die Heliozentrik und die Jahresbewegung der Erde um die Sonne im Sinn hatte und daß er sich in der Tat zur analogischen Charakterisierung seiner transzendentalen Wendung insgesamt (vor allem in Bezug auf das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft) besser der - von Kopernikus nur als Hypothese formulierten und erst von Newton auf „transzendente“ Weise bewiesenen - Planetentheorie bedient hätte, sich aber lediglich mit einer „Anmerkung“ (KrV 03.14 f.) dazu begnügt hat. (Siehe Hans Blumenberg, „Was ist an Kants Wendung das Kopernikanische?“, in: Ders., *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt 1975, 691-713; ähnlich schon S. Morris Engel, „Kant's Copernican Analogy: A Re-Examination,“ in: *Kant-Studien*, 54 (1963) 243-251.

¹⁰ Siehe hierzu KrV 03.16-19; KpV 05.101.

¹¹ Vgl. KrV 03.12.

¹² Siehe hierzu KpV 05.21-26; 05.34; Rel 06.03 Anm.

¹³ Vgl. KpV 05.41.

des Willens zu *abstrahieren*.¹⁴ Übrig bleibt dann dessen bloße *Form*, nämlich die Tauglichkeit seiner Maximen zu einem allgemeinen *Gesetz*.¹⁵ Es ist diese Tauglichkeit und nichts sonst, wodurch sich eine Maxime als moralische qualifiziert (sei es als erlaubte oder als gebotene). Dazu aber gehört wesentlich, daß die Maxime selber den *Grund* dafür enthält, daß man sie als Gesetz wollen kann. Denn es läßt sich denken, daß ein Wille an eine Maxime als sein Gesetz durch ein von ihm unabhängiges (neigungsbedingtes) Interesse gebunden ist und somit das Haben jener Maxime selber unter der empirischen, also zufälligen Bedingung dieses Interesses steht und eben darin und nicht in der Maxime seinen Grund hat.¹⁶ Dieser Wille ist nicht *durch*¹⁷ seine Maxime, und das heißt: nicht durch sich selbst, sondern durch etwas außerhalb seiner und dadurch bloß bedingt an sie als sein Gesetz gebunden.¹⁸ Nur ein Wille, der in der Bildung seiner Maximen durch kein Interesse am Gegenstand des Wollens bestimmt ist, und das bedeutet zugleich: nur ein Wille, der sich selbst Gesetz ist, kann ein allgemein-gesetzgebender Wille sein; und nur eine Maxime, die „mit der eigenen allgemeinen *Gesetzgebung* des Willens [...] zusammen bestehen [kann]“¹⁹, ist eine moralisch mögliche. Entsprechend kann die Befolgung

¹⁴ Eben darin besteht das „Revolutionäre“ des von Kant in der Moralphilosophie getanen Schritts.

¹⁵ Diese Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetz bedeutet, was Oberer jüngst noch einmal nachdrücklich klargestellt hat, fundamental mehr als bloße Universalisierbarkeit, auf die sie immer wieder reduziert wird, nämlich: „schlechthinnige Universalität, absolute, ausnahmslose Notwendigkeit für alle Fälle des Gesetzes, Notwendigkeit für Freiheit (Autonomie, Selbstzweckhaftigkeit), interne und externe Widerspruchsfreiheit, - kurz alles das, was in bloßer Vernunftbestimmtheit unvermeidlich wäre.“ (Hariolf Oberer, „Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori,“ in: Ders. (Hrsg.), Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Bd. III, Würzburg 1997, 174.) Einen Eindruck von der herrschenden Konfusion bekommt man - vor allem dann, wenn man Kants eigene Aussagen im deutschen Original zum Vergleich heranzieht - etwa bei der Lektüre von Jacqueline Mariña, „Kant’s Derivation of the Formula of the Categorical Imperative: How to Get it Right,“ in: Kant-Studien, 89 (1998) 167-178; und Peter J. Steinberger, „The Standard View of the Categorical Imperative,“ in: Kant-Studien, 90 (1999) 91-99. Übrigens steht einer *gründlichen* Auseinandersetzung mit der nicht-deutschsprachigen Kantliteratur oft, schon aus Zeitgründen, entgegen, daß sich eine (zumindest zusätzliche) Verweisung auf die Akademie-Ausgabe noch immer nicht allgemein durchgesetzt hat (siehe noch jüngst: Gordon E. Michalson, Kant and the Problem of God, Oxford 1999), daß zugleich aber ein kritischer Vergleich mit dem Original nachgerade unvermeidlich ist, da in jener Literatur die Diskussion zumeist auf der Basis von Übersetzungen geführt wird, diese jedoch, selbst die besten, nicht nur (erstaunlich viele) eklatante Fehler enthalten, sondern allemal selber bereits eine Interpretation darstellen. (Dies gilt auch mit Bezug auf die erst kürzlich erschienene, für interessierte Laien und Anfänger durchaus empfehlenswerte Übersetzung der Religionsschrift durch Allen Wood und George Di Giovanni [Immanuel Kant, Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings, Cambridge 1998].) Wenn sogar die „Kant-Studien“ den Eindruck erwecken, als gäbe es bei ihnen einen Numerus clausus für deutschsprachige Beiträge, kann man leicht auf den Gedanken kommen, die Akademie-Ausgabe enthalte in Wirklichkeit die anonym ins Deutsche übersetzten Werke eines (vermutlich) amerikanischen Philosophen. Und dann schämt man sich beinahe, Kant noch immer in seiner Muttersprache und nicht im Original einer Übersetzung zu traktieren.

¹⁶ Siehe dazu unten Anm. 35.

¹⁷ Siehe etwa GMS 04.421.07; 04.432.13; 04.434.13; 04.440.08; KpV 05.27.29; 05.41.32; 05.74.12; RL 06.225.11; Gemeinspruch 08.280.01; dazu auch: Julius Ebbinghaus, „Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs“ (1948), in: GS I: Sittlichkeit und Recht, Bonn 1986, 290 f.; Dieter Henrich, „Das Prinzip der Kantischen Ethik,“ in: Philosophische Rundschau, 2 (1954/55) 28.

¹⁸ Vgl. GMS 04.432 f ; 04.441.

¹⁹ GMS 04.431 (m. H.). Diese von Kant mehrfach verwendete und eher bevorzugte Formulierung

einer Maxime nur dann Pflicht sein, wenn diese Maxime als vom eigenen allgemeingesetzgebenden Willen notwendig gewollt begriffen werden kann; und Pflichterfüllung kann nur in der Unterwerfung unter eben diesen Willen bestehen. Selbstgesetzgebung ist – moralisch entscheidend – mehr als Selbstbindung an ein Gesetz.

Insofern alle Materie des Wollens, also jeder mögliche Gegenstand des stets durch natürliche Antriebe bedingten Begehrens, von der unmittelbaren Willensbestimmung ausgeschlossen ist und dafür nur „die bloße gesetzgebende Form der Maximen“²⁰ in Frage kommt, muß ein derart bestimmter Wille „als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen“²¹ und somit als *freier* Wille gedacht werden. Deshalb kann das objektive Prinzip der Moral nur das Prinzip der *Autonomie* des Willens sein.²² Dieses Prinzip schlägt sich nicht etwa, wie bisweilen zu lesen ist, in einer besonderen Formel des kategorischen Imperativs (neben der Naturgesetzformel, der Mensch-Zweck-Formel und der Reich-der-Zwecke-Formel) nieder. Vielmehr ist die Autonomie die notwendige und zugleich hinreichende Bedingung dafür, daß der Eine²³ und selbe Imperativ, der in den drei Formeln²⁴ nur auf unterschiedliche Weise „vorgestellt“ wird, „um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dem Gefühle näher zu bringen“²⁵, seine bedingungslose Verbindlichkeit für den Willen bekommt. Wenn es in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heißt, der kategorische Imperativ gebiete „nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie“²⁶, dann bezieht sich die damit gebotene Unabhängigkeit von aller möglichen Materie des Willens nicht nur darauf, wie Maximen zu bestimmen, sondern auch darauf, wie sie zu befolgen sind. Das moralische „Grundgesetz“²⁷ ist der oberste *objektive* Bestimmungsgrund für den Willen. Aber gerade als

gibt seinem Moralprinzip einen präziseren Ausdruck als die Beschränkung auf die Tauglichkeit zu einem allgemeinen *Gesetz*. Siehe GMS 04.403.24-25; 04.432.12-17; 04.435 f.; 04.438.11; 04.440.08-09; 04.441.03-04; KpV 05.27.18; 05.30.38-39; 05.41.32-33; 05.74.06.

²⁰ KpV 05.28.

²¹ KpV 05.29.

²² Vgl. GMS 04.440 ff.; KpV 05.33.

²³ Vgl. GMS 04.421.06.

²⁴ Siehe hierzu Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935, 34 ff.; Josef Schmucker, „Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants“, in: Johannes B. Lotz S. J. (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach b. München 1955, 154-205; wieder abgedruckt in: Hariolf Oberer (Hrsg.), *Kant (Anm. 15) 99-156*; Julius Ebbinghaus, „Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten“ (1959), in: Ders., *GS II: Philosophie der Freiheit*, Bonn 1988, 209-229. Van der Linden entdeckt statt der einen allgemeinen und der drei besonderen Formeln, auf die sich nach Aussage Kants und vor allem gemäß der Logik seines moralphilosophischen Gedankengangs die Gliederung beschränkt, deren sechs und vermißt deren zwei bei Kant. (Siehe Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis/Cambridge 1988, 18 ff.) Überhaupt gibt es zahlreiche Versuche zu zeigen, daß Kant besser weiter als bloß bis drei bzw. vier gezählt hätte.

²⁵ GMS 04.436. In der dritten Formel geschieht dies speziell in Bezug auf die Idee der Autonomie, doch nur „andeutungsweise“ („allgemein-gesetzgebenden Willens“). Siehe GMS 04.431 f.

²⁶ GMS 04.440.

²⁷ KpV 05.30.

solcher bezieht es sich auch auf den *subjektiven* Bestimmungsgrund des Willens als das für dessen *Moralität* konstitutive Moment.²⁸ Das Gesetz ist selber „in die *allgemeine* Maxime der Willkür als *alleinige* Triebfeder aufgenommen“ und damit auch „der oberste subjective Grund aller Maximen“. ²⁹ Zu dem objektiv Geforderten gehört wesentlich das Tun „um dieses Geforderten willen“, also der Akt³⁰ der stets aufs Neue zu vollziehenden Unterwerfung unter das *selbstgegebene*³¹ Gesetz, das überhaupt nur dadurch zu einem *selbstgegebenen* wird.³² Die praktisch erkennende Vernunft ist *als solche* nicht auch praktisch bestimmende Vernunft,³³ und erst als praktisch bestimmende, wenn ihr Gesetz also auch Triebfeder ist, ist reine Vernunft im strengen Sinne praktisch.³⁴ Eine Handlung hat nur dann "sittlichen Werth als Gesinnung" oder "Moralität" und nicht bloß "sittliche Richtigkeit als That" oder "Legalität"³⁵, wenn das vom

²⁸ Siehe KpV 05.71 f.; 05.81; 05.158.06; MdS 06.219.24-26; TL 06.391.04. Das *principium executionis* ist somit integraler Bestandteil des *principium diiudicationis*.

²⁹ Rel 06.36 f. (m. H.)

³⁰ Vgl. Gemeinspruch 08.281.

³¹ Vgl. KpV 33.26-28.

³² Das Sittengesetz ist ein Gesetz der Freiheit. Freiheit bezieht sich als *genitivus subjectivus* auf die Form des moralischen Willens, diese ist Ausdruck der Autonomie; als *genitivus objectivus* bezieht sie sich auf die Materie des moralischen Willens, diese ist Ausfluß der Autonomie.

³³ Vgl. MdS 06.218. Merkwürdigerweise unterstellt der renommierte Ethikexperte Patzig, obwohl Kant mehrfach Beispiele von Übeltätern, die ein klares Bewußtsein von ihrer Tat als Übeltat haben, gegeben hat, diesem die ganz abwegige Meinung, „das Bewußtsein der Pflicht sei schon für sich genommen ein hinreichendes Motiv für die normgerechte Handlung.“ Richtschnur und Triebfeder würden „sich als bloße verschiedene Aspekte derselben Sache herausstellen.“ Patzig verwechselt „Achtung vor dem Gesetz“ als selbstgewirktes „moralisches Gefühl“ mit einem Handeln *aus* (dieser) Achtung, Pflichtbewußtsein mit Handeln *aus* Pflicht. Darüber hinaus macht er gegen Kants Faktum-Theorem (siehe KpV 05.31 f.) geltend, Pflichtbewußtsein könne keineswegs bei *jedem* Menschen vorausgesetzt werden. Kants These sei deshalb „zu einer zudem stark eingeschränkten empirischen Aussage herab[zu]modulieren“. Mit „zudem“ impliziert Patzig selber, daß er Kants These nicht für eine empirische hält. Ganz richtig: das Sittengesetz ist für Kant nicht empirisch, sondern als (einziges) Faktum der reinen praktischen Vernunft gegeben. Es setzt damit das - zumindest rudimentäre - Haben solcher Vernunft voraus. Und in der Tat ist nicht nur Vernunft, sondern auch Gewissen als das Hören der Stimme der reinen praktischen Vernunft für Kant „eine definierende Eigenschaft des Menschen“ (Patzig), doch wohlgermerkt: als eines *moralischen* Wesens (siehe KU 05.435; Rel 06.26; TL 06.400; 06.438). Der im strikten Sinn Gewissenlose, „für moralische Normen schlechterdings [U]nempfindlich[e]“ (Patzig), mit - so Kant - „völliger Unempfänglichkeit für diese [moralische] Empfindung“ ist „sittlich todt“; er hat sich als Mensch „in die bloße Thierheit auf[gelöst] und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt“ (TL 06.400). Aber für Kants Faktum-Theorem und dessen moralphilosophische Bedeutung ist die Frage, ob es solche „Menschen“ tatsächlich gibt, allemal ohne jede Relevanz. Siehe Günther Patzig, ‚Principium diiudicationis‘ und ‚Principium executionis‘: Über transzendentalpragmatische Begründungssätze für Verhaltensnormen,“ in: Gerold Prauss (Hrsg.), Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt 1986, 217.

³⁴ Vgl. Rel 06.26 Anm.; MdS 06.218.19-23.

³⁵ Siehe KpV 05.159; 05.71 f.; 05.81; 05.118; 05.151 f.; MdS 06.219; 06.225. Kant unterscheidet einmal in einer Reflexion aus den frühen siebziger Jahren (Refl. 6764, 19.154) zwischen juridischer und ethischer Legalität. Strikt genommen ist freilich ethische Legalität nur ineins mit Moralität möglich. Im Falle einer Tugendpflicht ist ja unmittelbar nicht eine bestimmte Handlung, sondern das Haben eines bestimmten Zweckes geboten; und der gewollte *Zweck* ist je nach der die moralische Qualität des Wollens

Gesetz Geforderte, die Befolgung einer bestimmten gesetzestauglichen Maxime, um dieses Gesetzes willen (aus Pflicht) und nicht um eines davon Unabhängigen und als solches die Handlung zuoberst Bedingenden willen getan wird.³⁶

Einen „ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien a priori“ bestimmten Willen nennt Kant einen „reinen Willen“.³⁷ Dessen Begriff bedeutet keinen *wirklichen* Willen, sondern die reine *Vernunftidee* eines *notwendig und ausschließlich* durch das moralische Gesetz bestimmten Willens.³⁸ Für den unter Bedingungen der Erfahrung stehenden Willen des Menschen stellt diese Idee eine bloße Norm dar. Ein wirklicher menschlicher Wille, der das, was er will, auf Grund von mit dem Moralgesetz übereinstimmenden Maximen will, ist insoweit ein *moralischer* Wille. Da aber dieses Gesetz zwar tatsächlich, jedoch weder notwendig noch ausschließlich seine Triebfeder ist, ist ein solcher Wille zwar der Idee eines reinen Willens gemäß, nicht jedoch selber ein reiner, sondern lediglich ein „aus reinem Willen bestimmt[er]“, doch zugleich „pathologisch-afficirt[er]“ Wille.³⁹ Hinsichtlich seiner Form ist er durch reine Vernunft bestimmt. Hinsichtlich dessen jedoch, was er will, also *seiner Materie nach* (in Bezug auf die angestrebten Zwecke) ist er unmittelbar durch Neigungen bestimmt und nur mittelbar

bestimmenden *Triebfeder* (Pflicht oder Neigung) ein *anderer*. So erfüllt jemand gar nicht die Pflicht der Wohltätigkeit (als *Einschränkung* der natürlichen Maxime der Selbstliebe auf die Bedingung allgemeiner Gesetzlichkeit), handelt also insofern nicht einmal *pflichtmäßig*, wenn er einem Armen bloß aus Neigung und nicht letztlich auch um der Pflicht willen Geld gibt, - gleichgültig, ob er mit der Gabe jemandem imponieren oder sein Gewissen beruhigen will oder wirklich Mitleid mit dem Armen hat. Auch die Maxime „ehrlich währt am längsten“ zielt nicht auf den vom Tugendgesetz gebotenen Zweck der Ehrlichkeit, sondern auf den aus Selbstliebe verfolgten Zweck des langfristig größeren Vorteils. In jedem Fall ist der Zweck der äußerlich, aber eben nicht auch innerlich „richtigen Tat“ die Befriedigung eines neigungsbedingten Interesses, welches man etwa an einem Armen nimmt, und nicht der als Tugendpflicht gebotene *andere* (moralische) Zweck der Wohltätigkeit als solcher. Und also behandelt man - dem Moralgesetz zuwider - diesen Armen bloß als Mittel zum eigenen Zweck und nicht zugleich als Zweck an sich selbst. Zwar ist die - auf die *äußere* Tat (des Geldgebens) bezogene - *besondere* Maxime (Armen zu helfen) durchaus zu einem allgemeinen Gesetz tauglich (und insoweit mag man auch hier von „Legalität“ oder - wie Kant selber etwa in GMS 04.397-398; KpV 05.81-82 - von „pflichtmäßig“ sprechen); nicht hingegen die - auf die *innere* Tat (der Willensbestimmung durch diese Maxime) bezogene - *allgemeine* Maxime (gesetzmäßige Maximen auf Grund bestimmter Neigungen anzunehmen und zu befolgen). Siehe hierzu auch Klaus Düsing, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie,“ in: Kant-Studien, 62 (1971) 31.

³⁶ Bekanntlich gehört zur Erfüllung von *Rechtspflichten als solchen*, obwohl sie ebenfalls *kategorisch* geboten ist, nicht auch das Tun aus Pflicht. Freilich liegt im Falle einer anderen Triebfeder auch keine Moralität, sondern bloß juristische Legalität vor. Siehe hierzu MdS 06.218 ff.

³⁷ Siehe GMS 04.390; KpV 05.31.

³⁸ Siehe KpV 05.109.

³⁹ Siehe MdS 06.213 bzw. KpV 05.19; ferner GMS 04.454; KpV 05.62. Auch der Wille eines reinen Vernunftwesens, wenn man ihn als wirklichen, auf einen Gegenstand bezogenen Willen denkt, ist ein „moralischer Wille“. Im Folgenden ist aber bei Verwendung dieses Begriffs stets an den Willen eines *endlichen* Vernunftwesens gedacht, soweit er der Idee eines reinen Willens gemäß ist. In dem Maße, in welchem diese Gemäßheit durch Überwindung neigungsbedingter Hindernisse errungen werden mußte, ist ein solcher moralischer Wille zugleich ein „*tugendhafter Wille*“. Vgl. MdS 06.380; 06.394; 06.405; ferner KrV 03.77.

ebenfalls durch reine Vernunft, insofern die mögliche Materie über die moralischen Maximen von den mit der Bestimmtheit der Form gesetzten Bedingungen abhängig ist.⁴⁰

Die Tatsache, daß für die *moralische* Bestimmung des Willens Neigungen schlechterdings nicht in Frage kommen, bedeutet nun aber keineswegs, daß sie überhaupt nicht als Triebkräfte vorhanden sein dürften; sie kann dies schon deswegen nicht bedeuten, weil die "Triebfedern der Sinnlichkeit" eine unabänderliche "schuldlose[.] Naturanlage" des Menschen sind. Nur dürfen sie nicht "*als für sich allein hinreichend* zur Bestimmung der Willkür" (also als oberste Triebfeder) in die Maxime (bzw. als Triebfeder in die oberste Maxime) aufgenommen werden.⁴¹ Der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse ist, liegt somit nicht darin, daß der Mensch mit seinen Maximen Neigungen Rechnung trägt oder nicht, sondern darin, daß er bei der Bestimmung seiner Maximen die Triebfedern der Sinnlichkeit der Triebfeder des moralischen Gesetzes *unterordnet* oder nicht, daß er die Vernunft oder die Sinnlichkeit zur *obersten Bedingung* aller seiner Willensbestimmung macht. Die "sittliche Ordnung der Triebfedern" (in Bezug auf das Verhältnis von Pflicht und Neigung) besteht in dem *absoluten Vorrang* der Pflicht vor der Neigung - und nur darin.⁴² Für die moralische Willensbestimmung geht es also keineswegs um ein Entweder-Oder in Bezug auf Vernunft und Sinnlichkeit und eine entsprechende *Entgegensetzung* von Glückseligkeits- und Sittlichkeitsprinzip;⁴³ sondern durchaus im Gegenteil um ein - ganz unvermeidliches - Sowohl-Als-auch, allerdings mit der Maßgabe, daß die Sinnlichkeit sowohl objektiv als auch subjektiv als *oberster* Grund der Willensbestimmung ausgeschlossen ist, da nur so deren Allgemeinverbindlichkeit zu gewährleisten ist.

Dieser entscheidende Punkt wird vielfach übersehen. So spricht Westphal von der „inevitability of mixed motives“, die (seiner Ansicht nach mit Recht) zu Hegels Vorwurf der Leerheit des kategorischen Imperativs geführt habe.⁴⁴ Kant hat jedoch nie bestritten, daß der menschliche Wille mit natürlicher Notwendigkeit *auch* neigungsbedingt motiviert sei. Nur gilt für einen moralischen Willen, daß bei ihm die Triebfeder der Achtung vor dem Gesetz die „Oberhand“⁴⁵, das „Übergewicht“⁴⁶ hat und „allein hinreichend“⁴⁷ und „der *erste* subjective Grund der Annahme der Maximen“⁴⁸ ist. Wie manche anderen Autoren⁴⁹ läßt sich Westphal vermutlich durch Kants Rede vom moralischen Gesetz als dem „*alleinige[n]* Bestimmungsgrund des reinen Willens“ in die Irre führen, obwohl Kant unmißverständlich hinzufügt, daß dieses Gesetz „als Bestimmungsgrund von aller Materie, mithin von allem Objecte des Wollens

⁴⁰ Vgl. etwa KpV 05.32; 05.34.38 ff.; 05.63.08; 05.130.2-3; MdS 06.213.32-35; 06.221.21-22.

⁴¹ Rel 06.36; siehe auch GMS 04.455; KpV 05.117.

⁴² Siehe Rel 06.36; KpV 05.24 f.; 05.88; Gemeinspruch 08.278 f.

⁴³ Siehe KpV 05.93.

⁴⁴ Kenneth R. Westphal, „How ‚Full‘ is Kant’s Categorical Imperative?“, in: Jahrbuch für Recht und Ethik, 3 (1995) 465- 509, bes. 493 ff.

⁴⁵ Rel 06.48; 06.73.

⁴⁶ Rel 06.42.

⁴⁷ Rel 06.30; 06.36; MdS 06.220.

⁴⁸ Rel 06.25 (m. H.).

⁴⁹ Siehe z. B. Victoria S. Wike, „Does Kant’s ethics require that the moral law be the sole determining ground of the will?“, in: The Journal of Value Inquiry 27 (1993) 85-92; John E. Atwell, Ends and Principles in Kant’s Moral Thought, Dordrecht 1986, 210 ff.

[abstrahiere]“.⁵⁰ Unangesehen aller möglichen Materie und damit auch aller empirischen Triebfedern, die ihn diesbezüglich naturnotwendig *mitbestimmen*, ist der Wille genau dann ein *moralischer* Wille, wenn seine Maximen *zuoberst*, also ihrer *Form* nach, durch das Sittengesetz bestimmt sind und demnach dieses Gesetz als „alleinige Triebfeder“ in die „*allgemeine* Maxime der Willkür“ aufgenommen ist.⁵¹ Deswegen kann Kant vom moralischen Gesetz beides sagen: es sei „der *alleinige* [objektive und subjektive] Bestimmungsgrund *des reinen Willens*“⁵² und es sei „der *oberste*[.] und *unmittelbare*[.] Bestimmungsgrund *des* [moralischen] *Willens*“⁵³.

Die erwähnte, für die Gewinnung eines objektiven Prinzips der Moral erforderliche Abstraktion von aller möglichen Materie des Willens ist oft fälschlich so verstanden worden, als führe sie zu einem inhaltslosen („leeren“) Moralgesetz. Kant hat jedoch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit darauf aufmerksam gemacht, daß von den möglichen Gegenständen des Willens, also von dessen Materie lediglich abstrahiert wird, insoweit es um den *Bestimmungsgrund* des Willens und damit um die *Bedingung der Möglichkeit* des Moralgesetzes geht.⁵⁴ Keineswegs hat er, wie es schon von Hegel⁵⁵ und dann immer wieder bis in unsere Tage hinein⁵⁶ behauptet worden ist, die Materie des Willens aus den als moralisch qualifizierten Maximen selber verbannt;⁵⁷ er hätte es nicht einmal gekonnt. Auch ein als durch die bloße Form des Gesetzes bestimmt zu denkender (moralischer) Wille hat - wie jeder wirkliche Wille - auch einen Gegenstand, auf den er sich richtet, in seinem Fall zunächst (irgendwelche) hinsichtlich ihrer Gesetzgebungstauglichkeit zu qualifizierende Maximen, die in ihrem von ihm unabhängigen Gegebensein nur auf Neigungen beruhen können. Und also liegen auch einem moralischen Willen in seinen (moralischen) Zwecken stets bestimmte Neigungen

⁵⁰ KpV 05.109 (m. H.).

⁵¹ Rel 06.36 (m. H.).

⁵² KpV 05.109 (m. H.).

⁵³ KpV 05.41 (m. H.).

⁵⁴ Siehe KpV 05.27; 05.29; 05.33; 05.34; Rel 06.04.

⁵⁵ Siehe etwa Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in: Werke Bd. 2, Frankfurt/Main 1970, 459 ff.; Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, § 135; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke Bd. 20, 366 ff.; 458 ff. Ähnlich Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Sämtliche Werke, Bd. III: Kleinere Schriften, Darmstadt 1980, 694 f. Speziell gegen Hegel siehe Manfred Baum, „Hegels Kritik an Kants Moralprinzip“, in: Hegel-Jahrbuch 1987, 235-244; Friedrich v. Freier, „Kritik der Hegelschen Formalismusthese“, in: Kant-Studien, 83 (1992) 304-323.

⁵⁶ So noch in jüngster Zeit z. B. Allen W. Wood, „The Emptiness of the Moral Will“, in: The Monist, 73 (1989) 454-483; Kenneth R. Westphal, „Hegel's Critique of Kant's Moral World View“, in: Philosophical Topics, 19 (1991) 133-176; und Ders., „How ‚Full‘ is Kant's Categorical Imperative?“ (Anm. 44). Gewährsmänner sind dabei regelmäßig Hegel und Schopenhauer, deren Autorität eine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur entbehrlich zu machen scheint. Westphal stützt sich zusätzlich auf Christian Schnoor (Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns [Diss. Tübingen 1986], Tübingen 1989) und Barbara Herman (The Practice of Moral Judgment, Cambridge, Ma./London 1993), deren beider Thesen freilich oft nur von Ferne an Kants Lehre erinnern.

⁵⁷ Zum längst schalen Vorwurf des „leeren Formalismus“ siehe Julius Ebbinghaus, „Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs“ (Anm. 17); Ders., „Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten“ (Anm. 24); Josef Schmucker, „Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants“ (Anm. 24); und dann die fulminante Schelerkritik von Karl Alphéus, Kant und Scheler, Bonn 1981.

zugrunde. Kant hat deshalb die mit jedem Wollen notwendig gegebene Materie, also mögliche Zwecke, nicht auch als *Objekt* eines solchen Willens ausgeschlossen. Der Ausschluß als *Bestimmungsgrund* bedeutet daher nur: *Was auch immer* ein moralischer Wille will, so will er es auf Grund gesetzestauglicher Maximen unter Einschluß⁵⁸ des Sittengesetzes als Triebfeder. Der moralische Wert eines verfolgten Zwecks hängt vollständig von dem der ihm zugrunde liegenden Maxime ab, - und deren moralischer Wert wiederum von dem sie zuoberst bestimmenden Grund.⁵⁹

Insofern nun ein Wille als solcher, wie immer seiner Form nach bestimmt, notwendig auch eine Materie hat, nämlich einen Zweck als seinen Gegenstand, auf dessen Hervorbringung er sich richtet,⁶⁰ so muß ihm die ihn als einen *moralischen* Willen zuoberst bestimmende reine praktische Vernunft als „Vermögen der Zwecke überhaupt“⁶¹ nicht nur sagen, *wie* er wollen soll, nämlich auf Grund gesetzgebungstauglicher Maximen und um der Pflicht willen, sondern auch, *was* er wollen soll,⁶² anders gesagt: welche Zwecke zu haben Pflicht ist. Gäbe es keine solchen Zwecke an sich, "so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein *kategorischer Imperativ* wäre unmöglich;⁶³ welches alle Sittenlehre [als "moralische (objective) Zwecklehre"] aufhebt."⁶⁴ Dann wäre das Sittengesetz zwar weiterhin das Gesetz der Kausalität aus Freiheit, aber diese Kausalität wäre ohne spezifisches Objekt. Der Wille des Menschen wäre *gesetzlich* nur der Form, nicht aber auch der Materie nach bestimmt. Der Mensch wüßte zwar, was seine Pflicht überhaupt ist, hätte aber keine inhaltlich bestimmten Pflichten. Der kategorische Imperativ wäre die "bloße[.] leere[.] Idee des Sollens"⁶⁵ ohne jeden Bezug auf irgendwelche (gesollte) Zwecke. Hegel mokiert sich darüber, daß nach Kant die Pflicht "nur als solche, nicht um eines Inhalts willen, gewollt werden soll"⁶⁶. Ziemlich richtig: die Erfüllung soll um der Pflicht willen geschehen, weil nämlich ein nicht durch die Pflicht bedingtes Interesse, das man an ihrem Gegenstand nehmen mag, nur neigungsbedingt sein kann und daher für eine allgemeinverbindliche Regel nicht in Betracht kommt. Aber die Erfüllung einer Pflicht ist gleichwohl nichts anderes als das Tun des in ihr inhaltlich Gebotenen.⁶⁷ Also soll man mit der Pflicht „als

⁵⁸ Vgl. Anm. 35.

⁵⁹ Vgl. KpV 05.62.

⁶⁰ Siehe KpV 05.34; Gemeinspruch 08.279; Rel 06.04; TL 06.389.

⁶¹ TL 06.395.

⁶² Siehe Rel 06.04.

⁶³ Gemeint ist hier nicht *der* (einzige) formale kategorische Imperativ, durch den, was Pflicht ist, der bloßen Form nach bestimmt ist; sondern *ein* (beliebiger) materialer kategorischer Imperativ, durch den eine Pflicht ihrer Materie nach bestimmt ist.

⁶⁴ TL 06.385.

⁶⁵ Julius Ebbinghaus, „Luther und Kant“ (Anm. 4) 54. Selbstverständlich war Ebbinghaus nicht dieser Meinung.

⁶⁶ Hegel, Philosophie des Rechts, § 135.

⁶⁷ Dem hegelschen Spott gibt leicht Nahrung, wer wie Beck behauptet: „The object of pure practical reason is not an effect of action but the action itself; the good will has itself as object.“ (Lewis W. Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago 1960, 134) Auch ein guter Wille ist auf einen bestimmten (moralischen) *Zweck* als seinen Gegenstand gerichtet. Freilich steht das Wollen dieses Gegenstandes unter der Bedingung, daß die zugrunde liegenden Maximen ihrerseits „sich

solche[r]“ auch ihren Inhalt wollen, - nur eben nicht um seiner selbst als eines möglichen Zwecks willen; denn dies kann niemals Gegenstand einer Pflicht sein. Daß man hingegen den Inhalt einer Pflicht auch um seiner selbst willen wollen *darf*, wenn man dazu eine Neigung verspürt, sei hier nur nebenbei mit Blick auf Schillers und Schopenhauers berühmt-berüchtigte Mißverständnisse bemerkt.

Wie nun mit Hilfe des Sittengesetzes die Bestimmung des Wollens nicht nur der Form, sondern auch der Materie nach und damit die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten möglich ist, muß und darf hier unerörtert bleiben.⁶⁸ Ausgangspunkt ist stets das natürliche Wollen des Menschen als endlichen Wesens⁶⁹ mit seiner unvermeidlichen Bedürftigkeit und den daraus sich ergebenden Neigungen und durch sie bedingten Maximen. Indem nun solche Maximen auf die Bedingung allgemeiner Gesetzlichkeit eingeschränkt werden, gelangt man zu neuen, moralischen Maximen. „Sittliche Maximen sind [...] weder sanktionierte natürliche noch solche, die sich auf einen von aller Natur verschiedenen Gegenstand richten. Sie sind Einschränkungen des natürlichen Strebens und damit zugleich Erweiterungen dessen, auf das es geht.“⁷⁰ So wird etwa aus der neigungsbedingten Maxime, die eigene Glückseligkeit zu betreiben, die durch reine praktische Vernunft bedingte Maxime, sich allgemeine (also die eigene durchaus einschließende) Glückseligkeit zum Zweck zu machen. Der Mensch darf somit weiterhin tun, wozu ihn seine Natur ohnehin nötigt, nämlich sein Glück besorgen, allerdings unter der Bedingung, daß dies gemäß einer gesetzzuständigen Maxime geschieht und er also in und mit seinem Tun auch fremde Glückseligkeit besorgt. Die moralgesetzlich notwendige Einschränkung der Maxime der Selbstliebe ist zugleich die ebenso notwendige Erweiterung der Maxime durch Einbeziehung der Glückseligkeit Anderer. Der Grund aber für die Hinzufügung der neu gewonnenen Materie zum

selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können“ (GMS 05.437). Beck, der diese Stelle aus der *Grundlegung* zum Beweis für seine Behauptung anführt, verkennt, daß es darin allein um die Form und keineswegs um die Materie des guten Willens geht. Ähnlich schreibt Yovel: „[...] the pure will [...] wills only itself, i. e., the fulfillment of duty for its own sake, and the content serves only as a necessary means to that end.“ (Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, 44 ff.) Nun will erstens der reine Wille als solcher überhaupt nichts; er ist ja nur die Idee eines durch die bloße gesetzliche Form seiner Maximen bestimmten Willens. Zweitens ist das Verhältnis von Inhalt und Triebfeder des Willens zueinander nicht das Verhältnis von Mittel und Zweck; und deshalb kann man nicht von der Erfüllung der Pflicht um ihrer selbst willen als dem Zweck und von dem Inhalt des Wollens als dem Mittel zu diesem Zweck reden. Man erfüllt stets eine bestimmte Pflicht (z. B. der Wohltätigkeit), und die Erfüllung eben dieser Pflicht ist der Inhalt (Zweck) des moralischen Willens. Pflichterfüllung um der Pflicht willen bedeutet gar nichts anderes als einen je bestimmten moralgesetzlich geforderten Zweck um seiner selbst als einer Pflicht (nicht als eines Zwecks! [vgl. hierzu auch unten S. 30 f.; ferner GMS 04.441; KpV 05.34]) willen verfolgen; im Beispielsfall: Wohltätigsein um der Pflicht der *Wohltätigkeit* willen. Darüber hinaus gibt es keinen „content“, der als Mittel zu einem Zweck in Betracht käme.

⁶⁸ Siehe dazu Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und *Die Metaphysik der Sitten* sowie Julius Ebbinghaus, „Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs“ (Anm. 17); Ders., „Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten“ (Anm. 24); Josef Schmucker, „Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants“ (Anm. 24) 115 ff.; Hariolf Oberer, „Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori“ (Anm. 15).

⁶⁹ Vgl. GMS 04.415 f.

⁷⁰ Dieter Henrich, „Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus,“ in: Paulus Engelhardt OP (Hrsg.), *Sein und Ethos*, Mainz 1963, 363.

Willen liegt nicht etwa in dieser Materie und einem (stets neigungsbedingten) Interesse an ihr, sondern ausschließlich in der bloßen Form des (die Materie der Maxime der Selbstliebe einschränkenden) Gesetzes. Die Pflicht der Wohltätigkeit⁷¹ ergibt sich notwendig dadurch, daß die auf die Selbstliebe bezogene Maxime, der der Mensch gar nicht entsagen kann, nur dadurch zu einem objektiv gültigen Gesetz wird, daß ihr die Form der *Allgemeinheit* gegeben wird.⁷² Abermals zeigt sich, daß nicht die Materie des Wollens, sondern nur dessen (gesetzliche) Form Bestimmungsgrund des moralischen Willens ist.

Auch bei der Materie eines endlichen *moralischen* Willens handelt es sich ursprünglich um Gegenstände der (auf Erreichung von Glück und Vermeidung von Unglück gerichteten) *Neigung*;⁷³ nur hinsichtlich seiner Form ist ein moralischer Wille jederzeit unabhängig von aller möglichen Neigung ausschließlich durch reine praktische Vernunft bestimmt. Neigungsbedingte Maximen sind deren Material, aus dem sie moralische Maximen macht. Entsprechend sind auch moralische Zwecke (einschließlich – wie sich zeigen wird – des moralischen *Endzwecks*) das Ergebnis der maximenbedingten Einschränkung der Verfolgung neigungsbedingter Zwecke (der Selbstliebe) auf die Bedingungen⁷⁴ des Sittengesetzes.⁷⁵ Dieses Gesetz ist also nicht bloß *formaler* Bestimmungsgrund einer Handlung, sondern darüber hinaus auch *materialer* („aber nur objectiver“) Bestimmungsgrund ihrer Gegenstände.⁷⁶ Es läßt sich daher - als das Freiheitsgesetz des Menschen als Vernunftwesens in Bezug auf den unausweichlich unter Gesetzen der Natur stehenden Menschen als Sinnenwesen - durchaus (auch) als das Gesetz der Bedingungen begreifen, unter denen der Mensch sein Glück betreiben darf.⁷⁷

⁷¹ Für die Sicherung der *eigenen* Glückseligkeit als indirekte Pflicht siehe GMS 04.399; KpV 05.93; TL 06.388.

⁷² Siehe etwa KpV 05.34 ff.; 05.64.14-15; Rel 06.04.33-37; TL 06.451.

⁷³ "es sei der Hoffnung oder Furcht" (KpV 05.74; siehe auch 05.33.22 f.).

⁷⁴ Unter bestimmten Umständen, insbesondere in der sogenannten „tragischen“ Situation, können diese Bedingungen sogar einen vollständigen Verzicht auf Glückseligkeit fordern. Doch auch und gerade ein solcher Verzicht steht ja im Dienste der Beförderung entweder unmittelbar der Glückseligkeit Anderer oder aber mittelbar einer Welt, in der jedermann auch seine Glückseligkeit als „einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehungsvermögens“ (KpV 05.127) betreiben kann.

⁷⁵ Vgl. KpV 05.73.

⁷⁶ Siehe KpV 05.75.

⁷⁷ Vgl. KpV 05.130; Rel 06.46.31-40; TL 06.451.

II. Das höchste Gut⁷⁸

Wenn auch Moralität ihren *Grund* in sich selbst und nicht etwa in einem von ihr unabhängigen Zweck hat, so hat sie dennoch eine „nothwendige Beziehung“⁷⁹ auf Zwecke, insofern diese die „nothwendigen *Folgen*“⁸⁰ von Maximen sind, die mit dem Gesetz der Moral übereinstimmen. Deshalb kann es der Vernunft „unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme*“⁸¹. Es handelt sich nicht bloß um das Interesse der Vernunft an der möglichen Verwirklichung der (einzelnen) Zwecke, die mit jedem moralischen Handeln (nicht mit der Moralität selber!) verfolgt werden; sondern das Interesse erstreckt sich auch und letztlich auf die *Gesamtheit* solchen Handelns. Es betrifft die Frage nach dem Zweck aller moralischen Zwecksetzung und Zweckverfolgung als solcher und also nach dem Sinn, den die Unterwerfung des menschlichen Handelns unter das Sittengesetz überhaupt hat. Dies ist die Frage nach dem Endzweck als der „unbedingte[n] Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des *höchsten Guts*“.⁸²

Objektiver Endzweck des Menschen kann nicht - wie in der abendländischen Philosophie immer wieder gedacht - Glückseligkeit, individuelle oder allgemeine, sein; denn diese steht in ihrer Möglichkeit unter Bedingungen der Natur und kann somit zwar einen subjektiven, aber eben keinen objektiven, allgemein-verbindlichen Endzweck abgeben. Doch auch Moralität kann für sich nicht der Endzweck des Menschen als eines *endlichen*, also mit natürlicher

⁷⁸ In der Literatur wird häufig von einem Wandel in Kants Lehre vom höchsten Gut bzw. in der darauf gründenden Gotteslehre gesprochen. (Siehe etwa Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Freiburg etc. 1899; Joachim Kopper, „Kants Gotteslehre“, in: *Kant-Studien*, 47 [1955/56] 31-61; Adela Cortina, „Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants“, in: *Kant-Studien*, 75 [1984] 280-293; Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin – New York 1990; Eckart Förster, „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 52 [1998] 341-362.) Aber Kant hat keineswegs von der *Kritik der reinen Vernunft* ab diesen Themenkreis deswegen verschiedene Male behandelt, weil sich seine Meinung dazu jedesmal geändert hatte, sondern weil er in unterschiedlichen Problemzusammenhängen immer wieder auf ihn stieß; und von diesen Zusammenhängen hing natürlich auch die Art der Behandlung und damit dasjenige ab, was er dazu jeweils zu sagen hatte. Doch bedeutet dies keineswegs, daß damit notwendig irgendeine *prinzipielle* Änderung seiner Lehre selber verbunden war. Vor einer solchen Behauptung muß deshalb die Prüfung stehen, ob Unterschiede in dem, was Kant jeweils sagt, nicht in Unterschieden des Problemzusammenhanges gründen, in welchem er es sagt. Ich bin zu der Überzeugung gelangt, daß dies weitgehend der Fall ist. Insbesondere sehe ich nicht wie Wimmer in der *Religionsschrift* eine gegenüber den drei *Kritiken* neue Phase in Kants Lehre vom höchsten Gut. Daß Kant auch und gerade in dieser *Schrift* an seiner zuvor vertretenen Lehre festhält und auf ihr fußt, zeigt die Vorrede zur ersten Auflage dieser *Schrift*. Sie enthält in brillanter Kürze gar nichts anderes als den Kern eben jener Lehre.

⁷⁹ Rel 06.04.

⁸⁰ Ibid. (m. H.); Rel 06.07: „die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken“.

⁸¹ Rel 06.05; vgl. TL 06.395.26-30.

⁸² KpV 05.108.

Notwendigkeit nach Glückseligkeit strebenden Vernunftwesens sein.⁸³ Einem solchen Wesen darf die Vernunft dieses Streben nicht nur nicht verbieten; vielmehr hat sie ihm gegenüber, „sofern [es] zur Sinnenwelt gehört, [...] einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu kümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses und wo möglich auch eines zukünftigen Lebens, zu machen“⁸⁴. Glückseligkeit wird daher bei der Bestimmung des Endzwecks eines solchen Wesens nicht unberücksichtigt bleiben können.

Man muß sich zunächst vergegenwärtigen, daß Kant vom Sittengesetz mit Bezug auf *alle* vernünftigen Wesen⁸⁵ und erst dann vom kategorisch gebietenden Sittengesetz mit Bezug auf den Menschen als *endliches*, „mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen afficirte[s]“⁸⁶ Vernunftwesen⁸⁷ spricht, weil nur die von allen empirischen Bedingungen abstrahierende Bezugnahme auf mit praktischer Vernunft begabte Wesen *überhaupt* es möglich macht, objektiv notwendige Regeln, also Gesetze für den Willen aufzustellen. Diese Gesetze haben für den Menschen Geltung, nicht weil er ein endliches, sondern weil er ein vernünftiges Wesen ist.⁸⁸ Eine „Anwendung“ dieser Gesetze jedoch läßt sich nur in Bezug auf endliche Vernunftwesen vorstellen. Denn Begriffe wie Maxime, Triebfeder und Interesse, Begierde und Neigung haben im Hinblick auf ein *reines* Vernunftwesen gar keine angebbare Bedeutung.⁸⁹ Obwohl also die kantische Moralphilosophie schlechterdings nicht auf Anthropologie gegründet ist, kann sie nicht nur darauf angewandt werden;⁹⁰ vielmehr ist die *conditio humana* überhaupt der einzige für uns Menschen in Frage kommende Anwendungsfall.

Nun unterliegt der Mensch als Sinnenwesen von Natur, also unausweichlich sinnlichen Antrieben; er hat aus diesem Grunde Bedürfnisse, die befriedigen zu wollen er gar nicht umhin kann. Nennt man mit Kant die Befriedigung aller Bedürfnisse hinsichtlich ihrer Vielfalt,

⁸³ Siehe KrV 03.527 f.; KpV 05.110; Gemeinspruch 08.279.12-16.

⁸⁴ KpV 05.61.

⁸⁵ Siehe etwa KrV 03.544; GMS 04.400; 04.408; 04.410; 04.412; 04.425; 04.438; 04.442; 04.447 f.; KpV 05.21; 05.32; 05.36. Yovel meint dagegen, Kant spreche deswegen häufig von „rational beings“ anstatt von „human beings“, weil er „as an astronomer“ auch auf anderen Planeten „rational and sensuous beings“ vermutet habe. (Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, [Anm. 67] 64)

⁸⁶ KpV 05.32.

⁸⁷ Nicht etwa (schon) mit Bezug auf den Menschen als *Menschen!* Deswegen kommt auch hier (noch) keinerlei „Anthropologie“ ins Spiel. Die der Lehre vom kategorischen Imperativ zugrunde liegenden *empirischen* Annahmen sind keine spezifisch anthropologischen, sondern betreffen alle „vernünftige[n] *Naturwesen*“ (TL 06.379; vgl. GMS 04.389); und auch sie sind nur problem-konstitutiv für diese Lehre, bestimmen jedoch nicht die Art der Problemlösung.

⁸⁸ Siehe dazu die profunde Erörterung von Konrad Cramer, „Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik,“ in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 30/31 (1990) 15-68.

⁸⁹ Vgl. KpV 05.79; siehe auch 05.137. Wenn Kant zuweilen auch im Hinblick auf einen heiligen Willen von „Maximen“ spricht, so handelt es sich hierbei - wie in vielen anderen, ähnlichen Fällen - um einen Grenzbegriff mit heuristischer Funktion. Er dient dem Verständnis dessen, was man sich unter dem Ideal eines heiligen Willens vorzustellen hat, und dieses Ideal wiederum dient als „Urbild“ und „Richtmaß“ für die eigene Willensbestimmung endlicher Vernunftwesen. (Siehe KrV 03.384; KpV 05.32; 05.83; 05.127)

⁹⁰ Siehe MdS 06.217; GMS 04.412.

Intensität und Dauer Glückseligkeit,⁹¹ so läßt sich vom Menschen als einem „von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige[n] Wesen“⁹² sagen, daß er mit natürlicher Notwendigkeit nach Glückseligkeit strebt.⁹³ Diese ist „die Materie aller seiner Zwecke auf Erden“⁹⁴. Schon daraus hätte man übrigens entnehmen können, daß Kant unmöglich behauptet haben konnte, Pflicht und Neigung, Sittlichkeit und Glückseligkeit seien miteinander in notwendigem Widerstreit und das Sittengesetz sinne daher dem Menschen an, auf die Verfolgung neigungsbedingter Zwecke zu verzichten⁹⁵ und sich statt dessen nur „rein“ sittliche Zwecke zu setzen.⁹⁶ Sittlichkeit und Glückseligkeit stehen bloß in keinem gesetzlichen, weder naturgesetzlichen noch freiheitsgesetzlichen, Verhältnis zueinander. Und die reine praktische Vernunft verlangt vom Menschen lediglich, daß er sein für ihn infolge seiner Natur als Sinnenwesen unvermeidliches Glücksstreben *zuoberst* unter die Bedingungen seiner selbst als eines Vernunftwesens, also unter Freiheitsgesetze stelle, und das heißt: daß es sein oberster Grundsatz sei, nur solche Maximen seines notwendig auf Glückseligkeit gerichteten Handelns zu haben, die die Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung besitzen. Die freiheitsgesetzlichen Bestimmungen betreffen hier also stets ein Wesen, das eben nicht nur Vernunft, sondern auch eine sinnliche, also bedürftige Natur hat. Sie bedeuten für dieses Wesen keineswegs eine prinzipielle Ausschaltung des durch diese *Natur bedingten* Strebens, sondern lediglich den Rahmen, in dem dieses Streben sich der *Vernunft gemäß* zu vollziehen hat.⁹⁷

Die *Idee eines höchsten Gutes* in der Welt⁹⁸ als des objektiven Endzwecks des Menschen geht aus der reinen praktischen Vernunft oder - wie Kant sagt⁹⁹ - „aus der Moral“ selber hervor. In seiner Anwendung auf den Menschen als Natur- und Vernunftwesen bezieht sich das seinerseits von allen Zwecken absehende moralische Gesetz auf nichts anderes als auf die Maximen eines unvermeidlich auf natürlich bedingte Zwecke und, als deren „Summe“, auf Glückseligkeit gerichteten Willens. Von der Natur vorgegebenes Ziel und damit unwiderstehlicher subjektiver Endzweck des Menschen ist die Bewirkung seiner Glückseligkeit.¹⁰⁰ Das Sittengesetz hebt - wie gesagt - dieses Ziel keineswegs auf, sondern stellt lediglich seine Bewirkung unter freiheitsgesetzliche Bedingungen, wodurch freilich aus dem subjektiven (natürlichen) Endzweck ein objektiver (moralischer) Endzweck wird. Dabei betrifft auch die Forderung, tugendhaft zu sein, den Menschen immer als Naturwesen. Reine Vernunftwesen haben keine Tugend; sie sind heilig, also einer dem Moralgesetz widerstrebenden *Maxime gar nicht fähig*;¹⁰¹ und sie sind keiner Glückseligkeit bedürftig. Einmal mehr zeigt sich hier, in welchem eminenten Maß Kants Moralphilosophie auf den Menschen als endliches Wesen

⁹¹ Siehe KrV 03.523; ferner KpV 05.124; KU 05.431; 05.434.

⁹² Rel 06.46.

⁹³ Siehe GMS 04.415; KpV 05.25; Rel 06.06.

⁹⁴ KU 05.431.

⁹⁵ Vgl. Gemeinspruch 08.278; 08.280 f.; 08.283; KpV 05.61; 05.93.

⁹⁶ Vgl. Kants Polemik gegen die Stoiker (KpV 05.126 f.).

⁹⁷ Vgl. KU 05.451.11-17.

⁹⁸ KpV 05.110: „einer möglichen Welt“.

⁹⁹ Rel 06.05

¹⁰⁰ Siehe KU 05.450 f.

¹⁰¹ Siehe KpV 05.32.

bezogen ist und darauf Rücksicht nimmt und daß dem Menschen nicht angesonnen wird, „er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, *entsagen*; denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt“¹⁰². Kants Lehre vom höchsten Gut ist der Abschluß und die Krönung seiner Lehre vom Menschen als einem unter Gesetzen der *Freiheit* stehenden *natürlichen* Wesen.¹⁰³ Deswegen ist, freilich nur „in der Idee der reinen Vernunft“, „das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich [...] verbunden“¹⁰⁴.

*Moralität*¹⁰⁵ ist als das unbedingte und damit *oberste* Gut des Menschen als eines natürlichen *Vernunftwesens* das erste Element des höchsten Gutes. Doch *Glückseligkeit* kommt als zweites Element, wenn auch unter der Voraussetzung des ersten, notwendig hinzu. Die durch *Moralität* bedingte Glückseligkeit ist das *höchste* moralische Gut des Menschen als eines vernünftigen *Naturwesens*.¹⁰⁶ Für ihn als *bloß* endliches, dem Gesetz der Natur unterworfenen Wesen ist die *eigene* Glückseligkeit „das höchste in der Welt mögliche [...] physische Gut“¹⁰⁷. Für ihn als *zugleich* vernünftiges und damit dem Gesetz der Freiheit unterworfenen Wesen ist die *allgemeine* diesem Gesetz gemäße Glückseligkeit¹⁰⁸ „das höchste durch Freiheit mögliche [also moralische] Gut in der Welt“¹⁰⁹ und Endzweck seines Daseins. Auch die Materie *dieses* Gutes ist Glückseligkeit, allerdings in moralgesetzlicher Bestimmtheit.¹¹⁰ Es ist ein physisches Gut mit moralischer Qualifikation.¹¹¹ Indem die reine praktische Vernunft das Sittengesetz auf das

¹⁰² Gemeinspruch 08.278; vgl. auch KpV 05.127.02-07.

¹⁰³ Wimmer spricht zu Recht von Kants „Ernstnehmen der physisch-moralischen Doppelnatur des Menschen“. Allerdings sehe ich keinen guten Grund, wie er von „Kants ‚mittlere[m] Weg‘ zwischen Eudämonismus und asketischem Moralrigorismus“ zu sprechen. Siehe Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie* (Anm. 78) 56. Vgl. dazu u. a. Rel 06.22 ff.

¹⁰⁴ KrV 03.525.

¹⁰⁵ Zum Folgenden siehe besonders Rel 06.04-07.

¹⁰⁶ Vgl. KpV 05.110.22-24.

¹⁰⁷ KU 05.450. Wimmer sieht mit Bezug auf Kants Erörterung der Glückseligkeit in der *Kritik der Urteilskraft* unentwerrbare Widersprüche. (Siehe Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie* [Anm. 78] 34) Ich konnte mich von deren Vorhandensein bisher nicht überzeugen. Kant trifft die klare Unterscheidung zwischen Glückseligkeit als des Menschen „*eigene[m]* letzte[n] Naturzweck“ und Glückseligkeit als möglichem (für Kant aber nicht in Frage kommenden) „letzten Zweck der Natur“. KU 05.430 f. (m. H.).

¹⁰⁸ Ein neuerer Kommentator der *Kritik der reinen Vernunft*, der Kantexperte Höffe, zeigt sich „irritiert“, weil Kant an deren Ende (KrV 03.549) von der „allgemeinen Glückseligkeit“ als dem „Hauptzwecke“ spricht. (Siehe Otfried Höffe, „Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft“, in: Georg Mohr/Marcus Willaschek (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998, 634 ff.). Aber Kant hatte doch längst klargestellt, daß Haupt- oder Endzweck allen menschlichen Handelns die Beförderung einer „moralischen Welt“ ist, in der die Menschen als vernünftige Wesen selber „die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit“ wären (KrV 03.525), wobei diese allgemeine Glückseligkeit als das „Ziel[.] aller [...] *moralischen* Wünsche“ (KpV 05.115; m. H.) selbstverständlich nur eine der Sittlichkeit gemäße, also „proportionierte“ sein kann, mithin die *Erreichung* jenes Hauptzwecks unter bestimmten (freiheitsgesetzlichen) Bedingungen steht. Vgl. auch KpV 05.130.26.

¹⁰⁹ KU 05.450 (ohne Kants Hervorh.).

¹¹⁰ Vgl. KU 05.451.11-17.

¹¹¹ *Metaphysik Dohna*, 28.690: „das höchste Gut [...] das physische Wohl mit der höchsten

natürliche Bedürfnis des Menschen, allem seinem Handeln, auch dem moralischen, einen Zweck beizulegen,¹¹² bezieht, bringt sie - es sei vorwegnehmend betont: vor und völlig unabhängig von jedem Gedanken an Gott - selber über das auf Zwecke gar keine Rücksicht nehmende Sittengesetz hinaus den objektiven (*moralischen*) Endzweck hervor und verschafft dadurch „dem Begriff der Sittlichkeit als Causalität in der Welt objective, obgleich nur praktische Realität“.¹¹³ Erst durch die Verwirklichung dieses Endzwecks bekämen die moralischen Gesetze „Effect“, wie Kant zu sagen pflegt.¹¹⁴

Als ein moralischer Zweck ist dieser Endzweck zugleich Pflicht. Sich das höchste Gut zum Endzweck allen Handelns zu machen, bedeutet ja nichts anderes, als - „so viel an uns ist“¹¹⁵ - an der Realisierung einer (moralischen) Welt mitzuwirken, in welcher der moralgesetzlich bestimmte Wille „selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst unter der Leitung solcher [moralischer] Principien Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden“.¹¹⁶ Es wäre eine Welt, „in welcher nur der moralisch gute Wille Kraft hat, während die Bösen zum Scheitern aller ihrer Zwecke verurteilt sind. Dies ist die Idee der reinen praktischen Vernunft vom Himmelreich. Die Verwirklichung eines solchen Reiches ist demnach selber ein notwendiger Zweck des moralisch guten Willens.“¹¹⁷

Das moralische Gesetz „versetzt uns [...] der Idee nach in eine [‘nicht empirisch-gegebene{.} und dennoch durch Freiheit mögliche{.}, mithin übersinnliche{.}’¹¹⁸] Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde“.¹¹⁹ Es ist insoweit gar nichts anderes als das *Kausalgesetz* der Freiheit.¹²⁰ Daher ist in einer durch dieses Gesetz bestimmten Welt (des höchsten Gutes) das Maß des mit dem Verfolgen des *natürlichen* Endzwecks angestrebten

Würdigkeit“.

¹¹² Handeln ist seinem Begriff nach nichts anderes als das absichtliche Setzen einer Ursache, um eine Wirkung (als Zweck) zu erzielen.

¹¹³ Rel 06.07. Merkwürdigerweise behauptet Höffe in Widerspruch zu Geist und Buchstaben der kantischen Lehre eine Disjunktion zwischen objektiver und praktischer Realität. Siehe Otfried Höffe, Immanuel Kant, München 1983, 241.

¹¹⁴ Vgl. KrV 03.528; 03.531; Rel 06.07; 06.104; 06.154; 06.157; TL 06.438; 06.439; 06.460.

¹¹⁵ KU 05.450. Refl. 6857, 19.181: „so viel an der freyheit liegt“.

¹¹⁶ KrV 03.525. Schon der vorkritische Kant spricht in einer insgesamt beachtenswerten Reflexion von der „Epigenesis der Glückseligkeit nach allgemeinen Gesetzen der freyheit.“ (Refl. 6867, 19.186).

¹¹⁷ Julius Ebbinghaus, „Mensch und Ratio im Europa der Neuzeit“ (Anm. 4) 408; siehe auch Ders., „Four Lectures on Kant“ (1958), in: GS III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 219; vgl. KpV 05.115; 05.122.

¹¹⁸ KpV 05.44; vgl. 05.70.

¹¹⁹ KpV 05.43; vgl. Rel 06.05.28-06.07. In der in Anm. 116 zitierten Reflexion fährt Kant fort: „Hiebey muß vorausgesetzt werden, das Ursprünglich ein freyer Wille, der allgemeingültig ist, die Ursache der Ordnung der Natur und aller Schicksale sey. Als denn ist die anordnung der Handlungen nach allgemeinen Gesetzen der Einstimmung der freyheit zugleich ein principium der form aller Glückseligkeit.“ (Refl. 6867, 19.186).

¹²⁰ Vgl. Rel 06.07.40-41.

Wohlbefindens an das Maß des bei der Verfolgung des *moralischen* Endzwecks bewiesenen *Wohlverhaltens*, also die Glückseligkeit (als im Handeln beabsichtigte Wirkung) proportional an die Tugend, die damit zur Glückswürdigkeit¹²¹ wird, (als im Handeln gesetzte Ursache) gebunden. Denn es wäre vernunftwidrig, das nach dem Gesetz der Natur notwendige Glücksstreben (das Setzen von Zwecken) dem Gesetz der Vernunft zu unterwerfen, wenn das Ergebnis dieses nunmehr moralisch bestimmten Strebens (das Erreichen von Zwecken) nicht ebenfalls durch das Gesetz der Vernunft bestimmt würde. Es würde dann zwar das Wollen der Form, aber nicht der Materie nach, also nicht auch das mit jedem Wollen gewollte Etwas unter gesetzlichen Bedingungen stehen. Dieses wäre vielmehr vom gesetzlosen Zufall abhängig. Daß aber ein der Glückseligkeit bedürftiges Wesen, das seinen unvermeidbar darauf gerichteten Freiheitsgebrauch den Forderungen des Sittengesetzes unterordnet und sich dadurch der Glückseligkeit auch würdig erweist, dieser dennoch nicht teilhaftig werden sollte, widerspricht, wie Kant sagt, „dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte [...]“.¹²² Also ist der von der reinen praktischen Vernunft selber vorgestellte Endzweck allen moralischen Handelns ein Weltzustand austeilender Gerechtigkeit als eine praktische Vernunftidee.¹²³ Die Welt des höchsten Gutes ist eine „moralische Welt“, in welcher „die Austheilung der Glückseligkeit *nach Principien*“, nämlich „nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit“ erfolgt.¹²⁴ Zwar handelt es sich dabei nur um eine Idee der reinen Vernunft, die aber „(praktisch betrachtet) doch nicht leer“ ist. Denn nicht nur wird dadurch unser natürliches Bedürfnis, „zu allem unserm Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken“, befriedigt und damit zugleich ein „Hinderniß [unserer] moralischen Entschliebung“ vermieden. Sondern vor allem wird in jener Idee allen unseren Pflichten ein „besonder[er] Beziehungspunkt der Vereinigung aller [natürlich bedingten und moralisch bestimmten] Zwecke verschafft“. Nur dadurch aber bekommt die uns unentbehrliche Idee einer „Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur [...] objectiv praktische Realität“.¹²⁵ Andernfalls wäre unser moralisches Handeln durch den Widerspruch einer zweckgerichteten Zwecklosigkeit bzw. einer wirkungslosen Kausalität geprägt.

Die zuweilen gestellte Frage, ob man mit der gebotenen Beförderung des höchsten Gutes nur die je eigene proportionierte Glückseligkeit oder auch die aller anderen betreibe, führt in die Irre. Unmittelbar geht es überhaupt nicht um Glückseligkeit, wessen auch immer, sondern um Moralität;¹²⁶ und durch diese Moralität bekommt jene Beförderung ihren spezifischen, buchstäblich „universalistischen“ Charakter.¹²⁷ So ist schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mit der Idee eines Reiches der Zwecke als der „systematische[n] Verbindung

¹²¹ „diejenige auf dem selbst eigenen Willen des Subjects beruhende Qualität einer Person, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl als dem freien Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde.“ (Gemeinspruch 08.278).

¹²² KpV 05.110; vgl. auch KrV 03.528.03-07; GMS 04.393.

¹²³ Siehe dazu KpV 05.37; sowie Hariolf Oberer, „Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori“ (Anm. 15) 194 ff.

¹²⁴ KrV 03.524 (m. H., ohne Kants Hervorh.); vgl. auch 03.526.31-33.

¹²⁵ Rel 06.05.

¹²⁶ Vgl. GMS 04.401; KpV 05.34; 05.130.29-32; KU 05.436.33-37.

¹²⁷ Vgl. KrV 04.525.32-34; KpV 05.129 f.; KU 05.451.35; Rel 06.05 f.

vernünftiger Wesen durch *gemeinschaftliche* objective Gesetze¹²⁸ (genau genommen sogar bereits mit dem allgemeinen kategorischen Imperativ selber, besonders deutlich sichtbar da, wo er durch die Mensch-Zweck-Formel vorgestellt wird¹²⁹) das moralische Wollen und Handeln einer Person stets auf die *Gemeinschaft* aller vernünftigen Wesen bezogen. Insofern erfolgt auch in der Religionsschrift in Bezug auf das „ethische Gemeinwesen“ durchaus nichts Neues, wenn dort davon die Rede ist, daß „[j]ede Gattung vernünftiger Wesen [...] objectiv, in der Idee der Vernunft, zu einem *gemeinschaftlichen* Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines *gemeinschaftlichen* Guts, bestimmt“ sei.¹³⁰ Das höchste Gut mutiert hier keineswegs, wie manche suggerieren,¹³¹ von einem „individuell“ zu einem „sozial“ begriffenen Gut; sondern es bleibt, was es immer war: ein „gemeinschaftliches“ Gut.¹³² Deswegen nennt Kant gelegentlich auch die Welt selber, in welcher die Glückseligkeit vernünftiger Wesen deren Sittlichkeit angemessen ist, das höchste Gut.¹³³ In Bezug auf diese (neue) Welt *allgemeiner* Gerechtigkeit läßt sich ein „eigenes“ höchstes Gut unabhängig von dem aller anderen vernünftigen Weltwesen nicht einmal denken. In einer Freiheitsgesetzen gehorchenden „Natur“ wird das höchste Gut notwendig ineins und zumal als das je eigene und das aller anderen Vernunftwesen verwirklicht. Und Triebfeder eines dieses Gut befördernden Willens ist gar nicht der Zweck der Glückseligkeit, auch nicht der allgemeinen Glückseligkeit, sondern die Pflicht der Beförderung einer Welt proportionierter, also unter der Bedingung der Sittlichkeit stehenden allgemeinen Glückseligkeit.

In der Literatur¹³⁴ wird immer wieder bezweifelt, daß die Beförderung des höchsten Gutes überhaupt Pflicht sei. Für Beck, der zur Begründung dieses Zweifels geltend macht,¹³⁵ daß das Sittengesetz gar keinen Bezug auf das höchste Gut enthalte,¹³⁶ ist im Grunde die gesamte *Dialektik* der zweiten *Kritik* überflüssig.¹³⁷ Er behauptet, laut Kant sei „the concept of the

¹²⁸ GMS 04.433 (m. H.).

¹²⁹ Siehe GMS 04.429.

¹³⁰ Rel 06.97 (m. H.); vgl. KU 05.471.19-21.

¹³¹ Siehe etwa Sharon Anderson-Gold, „God and Community: An Inquiry into the Religious Implications of the Highest Good,“ in: Philip J. Rossi / Michael Wreen (Hrsg.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington / Indianapolis 1991, 113-131; Dies., „Kant's Ethical Commonwealth: The Highest Good as a Social Goal“, in: *History of Philosophical Quarterly* 10 (1995) 355-368; Philip J. Rossi, „The Final End of All Things: The Highest Good as The Unity of Nature and Freedom,“ in: Rossi / Wreen (Hrsg.), op. cit. 132-164, bes. 145; Sidney Axinn, *The Logic of Hope: Extensions of Kant's View of Religion*, Amsterdam 1994, 266, 273; Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism* (Anm. 24) passim; Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca und London 1970, 188, 191.

¹³² Auch die auf eine Disjunktion zielende Frage, ob Kants Moralphilosophie „Individaethik“ oder „Sozialphilosophie“ sei, verkennt deren Wesen im Kern.

¹³³ Siehe Mißlingen 08.263; Gemeinspruch 08.280.

¹³⁴ Ich habe in diesem Beitrag die mehr ins Einzelne gehende Auseinandersetzung mit abweichenden Positionen auf einige, für den Zusammenhang wichtige bzw. typische Fälle beschränkt. Dennoch ließ sich dabei die Wiederholung mancher Argumente leider nicht ganz vermeiden.

¹³⁵ Lewis W. Beck, *A Commentary* (Anm. 67) 244 f.

¹³⁶ So Kant selber etwa in Rel 06.06.16-19; 06.07.06-09!

¹³⁷ So bereits Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht*,

possibility of the highest good [...] necessary to the moral disposition“¹³⁸. Für diese Unterstellung bezieht er sich u. a. auf eine Passage in der *Kritik der praktischen Vernunft*, in der Kant sagt, das mit den Postulaten Geforderte sei die „nothwendige Bedingung[...] der Befolgung seiner [des reinen Willens] Vorschrift“¹³⁹, also für die Beförderung des höchsten Gutes als des gebotenen Endzwecks, weil es nämlich die notwendige Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes ist und man eine Vorschrift, die etwas Unmögliches gebietet, nicht befolgen kann. Doch eben jenen Endzweck zu haben, setzt bereits moralische Gesinnung voraus. Beck erkennt ganz richtig, daß „the existence or even the possibility of the *summum bonum* [...] cannot be held, in consistency with his settled [in der *Analytik*] views, to be logically or ethically necessary as a motive to genuine morality“¹⁴⁰. Nur sagt Kant dies auch an keiner Stelle der *Dialektik* oder anderswo, wie Beck es ihm unterstellt.¹⁴¹

Beck glaubt, in Kants Bemerkung, die Unmöglichkeit des höchsten Gutes müsse die Falschheit des moralischen Gesetzes beweisen,¹⁴² den Grund zu finden, „that it seems to him to be so essential to show the highest good to be possible“¹⁴³. Doch ist ein solcher Aufweis zum Zwecke der Bewahrung des moralischen Gesetzes vor der Nichtigkeit ganz unnötig; denn dessen Gültigkeit steht mit der *Analytik* bedingungslos fest¹⁴⁴ und ist von da ab vielmehr ihrerseits die Basis aller weiteren Überlegungen und Schlußfolgerungen. Darüber hinaus ist jener (übrigens gar nicht mögliche) Aufweis aber auch deshalb unnötig, weil die Möglichkeit des höchsten Gutes mit der Gültigkeit des seine Beförderung gebietenden moralischen Gesetzes ebenfalls (freilich nur in praktischer Hinsicht) feststeht. Kant „beweist“ denn auch nirgendwo jene Möglichkeit, sondern lediglich die (praktische) Notwendigkeit, das Gegebensein der notwendigen Bedingungen dieser - gar nicht bezweifeln¹⁴⁵ - Möglichkeit anzunehmen. Übrigens bemerkt Beck selber, Kant habe die ihm oben unterstellte Ansicht „strongly denied elsewhere“¹⁴⁶, ohne freilich auch nur die Frage aufzuwerfen, ob hier statt einer Inkonsistenz¹⁴⁷ bei Kant ein Mißverständnis bei ihm vorliegen könne. Eben dies ist aber der Fall. Was Kant „elsewhere“ behauptet, hat er an der von Beck mißverstandenen Stelle keineswegs bestritten. Zwischen dem, was Kant in der *Analytik*, und dem, was er in der *Dialektik* sagt, besteht durchaus keine Inkonsistenz. Kant stellt in der *Dialektik* das Ergebnis der *Analytik* nicht nur nicht in Frage,¹⁴⁸ sondern er setzt es

Religion und Geschichte, 2. Aufl. Berlin 1910, 351 f.; scharf dagegen Emil L. Fackenheim, „Kant’s Philosophy of Religion“, in: Ders., *The God Within. Kant, Schelling, and Historicity*, Toronto 1996, 8 Anm. 12.

¹³⁸ Lewis W. Beck, Commentary (Anm. 67) 243; 245: „directly necessary to morality“.

¹³⁹ KpV 05.132.

¹⁴⁰ Lewis W. Beck, Commentary (Anm. 67) 244.

¹⁴¹ Mehr dazu im Folgenden.

¹⁴² Siehe KpV 05.114.04-06.

¹⁴³ Lewis W. Beck, Commentary (Anm. 67) 244.

¹⁴⁴ Vgl. KpV 05.47.

¹⁴⁵ Vgl. Verkündigung 08.418.03.

¹⁴⁶ Nämlich KpV 05.142 f.; KU 05.451; siehe Lewis W. Beck, Commentary (Anm. 67) 244.

¹⁴⁷ Lewis W. Beck, Commentary (Anm. 67) 245.

¹⁴⁸ Vgl. KpV 05.109.28-33.

stillschweigend als gültig voraus und zieht daraus bestimmte transzendente Schlußfolgerungen. Die *Dialektik* hat einen völlig anderen Gegenstand als die *Analytik*, nämlich nicht „das Unbedingte [...] als Bestimmungsgrund des Willens, sondern [...] die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“¹⁴⁹. Beck stellt fest, daß sich in der *Metaphysik der Sitten* keine Erörterung des höchsten Gutes als eines gebotenen Zwecks findet, und glaubt auch den Grund dafür zu kennen: „it does not exist.“¹⁵⁰ Der wahre Grund dafür, daß sich eine solche Erörterung dort nicht findet, ist jedoch ein ganz anderer: sie gehört nicht dorthin, wie sie auch nicht in die *Analytik* und natürlich ebenso wenig in die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gehört. In diesen geht es allein um das oberste Prinzip der Moral als das Grundgesetz der Freiheit, in der *Tugendlehre* um das oberste Prinzip der Tugend als das Grundgesetz des inneren Freiheitsgebrauchs und damit um mögliche einzelne Zwecke, die zugleich Pflicht sind. In der *Dialektik* hingegen geht es um dasjenige, worauf alle Unterwerfung unter das Sittengesetz in Erfüllung aller möglichen Pflichten selber notwendig abzielt.¹⁵¹

Nun läßt sich freilich von keiner konkreten Befolgung des kategorischen Imperativs und von keiner konkreten Verwirklichung eines moralisch gebotenen Zwecks sagen, sie ständen speziell im Dienste der Beförderung des höchsten Gutes. Vielmehr gilt dies für jedes moralische Handeln. Wohl aber handelt es sich in Bezug auf das höchste Gut um eine „Willensbestimmung von besonderer Art.“¹⁵² Das höchste Gut ist der „letzte[.] Gegenstand[.] alles [moralischen]

¹⁴⁹ KpV 05.108. Die Beck'sche Übersetzung (Critique of Practical Reason, New York 1956) verfälscht die Stelle in: „this unconditioned ist not *only* sought as the determining ground of the will but [...] *also* sought as [...]“ (m. H.). Überhaupt ist zu hoffen, daß so schnell wie möglich die vortreffliche, seit 1996 in der „Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant“ vorliegende Übersetzung von Mary Gregor in Gebrauch kommt.

¹⁵⁰ Lewis W. Beck, Commentary (Anm. 67) 244.

¹⁵¹ Die verschiedenen Thesen von Beck sind in der Literatur kontrovers diskutiert worden. Siehe dazu u. a. John R. Silber, „The Importance Kant's Ethics of the Highest Good,“ in: *Ethics*, 73 (1963), 179-197; Jeffrie G. Murphy, „The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber,“ in: *Kant-Studien*, 56 (1966) 102-110; Mary-Barbara Zeldin, „The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God,“ in: *Kant-Studien*, 62 (1971), 43-54; Thomas Auxter, „The Unimportance of Kant's Highest Good,“ in: *Journal of the History of Philosophy* 17 (1979) 121-134; Steven G. Smith, „Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good,“ in: *Kant-Studien*, 75 (1984) 168-190; Sharon Anderson-Gold, „The Good Disposition and the Highest Good (The Social Dimensions of Moral Life),“ in: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses in Mainz 1990, Bonn 1991, vol. II 2*, 229-236. - Befremdend an dieser Diskussion ist, daß unabhängig davon, ob Kants Lehre vom höchsten Gut am Ende Zustimmung oder Ablehnung erfährt, fast alle Kontrahenten sich über ein auffallend hohes Maß an Konfusion auf Seiten Kants einig sind. Dabei wird allerdings dessen wirkliche Position so geschwächt bzw. verzerrt, daß man, nähme man die Interpretationen ernst, an ihr jedes Interesse verlieren müßte, zumal sich ohnehin „Freund und Feind“ bisweilen gegenseitig attestieren, Kants Position überzeugender formuliert zu haben, als es diesem selber beschieden war (so z. B. Murphy in Bezug auf Silber; op. cit. 103). Übrigens findet sich ein erheblicher Teil der in dieser Literatur vorgetragenen Argumente (einschließlich ihrer Widerlegung) bereits in den von Karl Heinrich Heydenreich (fingiert) in Leipzig 1796 herausgegebenen, überaus lesenswerten „Briefe[n] über den Atheismus“; siehe ferner Julius Guttmann, *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung*, *Kantstudien Ergänzungshefte Nr. 1*, Berlin 1906.

¹⁵² *Gemeinspruch* 08.280.

Verhaltens“¹⁵³. Die Zahl der Pflichten wird mit der Pflicht, es zu befördern, nicht vermehrt.¹⁵⁴ Das höchste Gut ist nicht Zweck unter möglichen anderen moralischen Zwecken, sondern es ist „Ziel[...] aller [...] *moralischen* Wünsche“¹⁵⁵; „alle[r] [endlichen] vernünftigen Wesen“¹⁵⁶; „letzte[r] und vollständige[r] Zweck“¹⁵⁷ eines moralischen Willens; und dies bedeutet: Endzweck aller moralischen Zwecksetzung insgesamt, „das *Sytem* aller Zwecke“¹⁵⁸. Pflichterfüllung in Bezug auf das höchste Gut bedeutet somit nicht Erfüllung einer besonderen Pflicht, sondern Erfüllung jeder beliebigen Pflicht unter einer besonderen Perspektive, nämlich - wie sich zeigen wird - „sub specie aeternitatis“. Die Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes ist gleichsam der Inbegriff aller möglichen Pflichten und eine selbständige Pflicht nur insofern, als es unter dieser Perspektive bei jeder beliebigen Pflichterfüllung zugleich um das unablässige und zielstrebige Hinwirken auf eine Welt geht, die „den sittlichen höchsten Zwecken angemessen“¹⁵⁹ ist.¹⁶⁰ Die Pflichterfüllung erfolgt damit nicht mehr *nur* um der Pflicht willen bei der Verfolgung *beliebiger* einzelner moralischer Zwecke, sondern *auch* als je eigener moralisch notwendiger Beitrag zur Hervorbringung jener Welt als des moralischen Endzwecks durch die Verfolgung *bestimmter*¹⁶¹, systematisch darauf ausgerichteter Zwecke.¹⁶² Dabei bezieht sich die Beförderung des höchsten Gutes nicht unbedingt auf eine Welt *vollkommener* Glückseligkeit als Folge *vollkommener* Tugend, jedenfalls aber auf eine Welt einer dem Grad der Tugend *angemessenen* Glückseligkeit.

Yovel spricht von einer „duality in Kant’s concept of ‘moral will’“¹⁶³, „a dualism within the moral will itself“ und entsprechend von „two types of moral will“, dem „pure, empty will“ der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Analytik der Kritik der praktischen Vernunft* und dem auf das höchste Gut als seinen Gegenstand gerichteten (und diesem dadurch allererst seinen Wert gebenden) Willen, der „becomes enriched - even though externally - by more

¹⁵³ KpV 05.129 (m. H.).

¹⁵⁴ Siehe Rel 06.05.

¹⁵⁵ Das Moralgesetz stellt den als Sinnenwesen naturgesetzlich unvermeidlich nach Glück strebenden Menschen zusätzlich unter Freiheitsgesetze. Damit hebt es das Glücksstreben nicht auf, sondern schränkt es lediglich auf die Bedingungen jener Gesetze ein. Wünsche aber, die sich auf ein Glück beziehen, das nach freiheitsgesetzlichen Regeln, also auf moralische Weise zustande kommt, sind selber moralische Wünsche.

¹⁵⁶ KpV 05.115 (m. H.).

¹⁵⁷ KpV 05.120; vgl. auch KpV 05.129

¹⁵⁸ Prol 04.350 (m. H.).

¹⁵⁹ Gemeinspruch 08.280.

¹⁶⁰ Deshalb darf man auch Tugend (vgl. Gemeinspruch 08.280.23-25) und Glückswürdigkeit (vgl. Gemeinspruch 08.280.25-27) nicht identifizieren. Tugend bekommt die Bedeutung von Glückswürdigkeit erst mit Bezug auf den durch sie bedingten und vermittelten Endzweck.

¹⁶¹ Siehe etwa Religion 06.97.

¹⁶² In der *Kritik der Urteilskraft* spricht Kant „(wenigstens unserer Vorstellung nach)“ von „mehr Umfang“, den die Sittlichkeit durch einen „neuen Gegenstand für ihre Ausübung“ gewinnt. (KU 05.446)

¹⁶³ Yovel redet so, als zitiere er Kant. Doch dieser verwendet, soweit ich sehe, den Ausdruck „moralischer Wille“ nur ein einziges Mal, in der *Logik* (09.68), und dort bedeutet er ganz eindeutig nicht „reiner Wille“. Siehe Yirmiahu Yovel, „The Highest Good and History in Kant’s Thought,“ in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54 (1972) 250 f. Zur Kritik an Yovel siehe auch Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft* (Diss. Trier 1974), Hildesheim - New York 1978, 57 ff.

concrete constituents“. Angeblich komme in diesem Willen ein „higher type of law“ zum Ausdruck, „which transcends the boundaries of the former and cannot be reduced to it“.

Nun ist, da Wollen immer Wollen von etwas ist, ein „empty will“ ein Unding. Schon deshalb ist Kants „reiner Wille“ nicht ein „leerer Wille“. Er ist aber – wie gesagt – überhaupt kein wirklicher Wille. Vielmehr ist er als eine von aller möglichen *Materie* abstrahierende und bloß zur Verstandeswelt gehörige Idee zunächst nur die Vernunftnorm für die *Form* jedes beliebigen wirklichen Willens, was immer dessen *Materie*, die er als Wille notwendig hat, sein mag.¹⁶⁴ Mit dieser Idee zeigt die Vernunft also nur, *wie* ein endlicher Wille wollen *soll*, wenn er etwas will. Mit der Erfüllung jener Norm ist seine Moralität sichergestellt. Der reine Wille hat *als solcher* ebenso wenig ein Objekt, wie das ihn bestimmende moralische Gesetz auf Objekte Rücksicht nimmt. Indem nun aber die reine praktische Vernunft darüber hinaus die besondere „Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen [...] außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen,“¹⁶⁵ in Betracht zieht, bringt sie die Idee des höchsten Gutes als des Gegenstandes des reinen Willens hervor; d. h. sie zeigt auch, *was* der menschliche Wille als ein aus reinem Willen bestimmbarer letztlich (als seinen „Endzweck“) wollen soll. Als Gegenstand des reinen Willens, der selber nur eine Idee ist und auch hier nicht etwa zu einem wirklichen Willen mutiert, ist auch das höchste Gut nur eine Idee. Sie bezieht sich auf das, was der reine Wille in der Idee notwendig will, wenn er auf endliche Vernunftwesen bezogen wird, die als solche sowohl unvermeidlich sinnlich affiziert als auch moralgesetzlich bestimmbar sind, - nämlich einen Weltzustand austeilender Gerechtigkeit.

Ein *moralischer Wille* wiederum ist stets ein wirklicher und deshalb ebenfalls kein „leerer“ Wille. Zugleich ist er aber auch in der ganzen *Kritik der praktischen Vernunft* stets derselbe, dem Einen und selben Moralgesetz unterworfen, also rein vernunftgesetzlich bestimmte Wille, - einmal bloß hinsichtlich seiner von aller möglichen *Materie* unabhängigen Form und damit seiner Moralität und einmal auch hinsichtlich des Endzwecks genommen, den er notwendig hat, wenn er sich aus reinem Willen bestimmen läßt. Der auf das höchste Gut gerichtete moralische Wille ist daher nicht nur kein anderer Typ als der aus der *Analytik* bekannte, sondern nicht einmal ein anderer Wille von demselben Typ. Auch ist er weder Ausdruck eines „höheren“ Gesetzestyps noch von „außen“ und durch „konkretere“ Bestandteile „angereichert“. Derselbe moralische, also aus reinem Willen bestimmte Wille zeigt sich jetzt lediglich in Hinsicht auf den (vernünftigerweise zu erwartenden) „Erfolg“¹⁶⁶ als der (moralisch notwendigen) Folge aller seiner Pflichterfüllung. Die Vernunft selber „erweitert“¹⁶⁷ sich über das moralische Gesetz hinaus um die durch die kritische Bestimmung der Grenzen der theoretischen Vernunft ermöglichte¹⁶⁸ Erkenntnis a priori der objektiven, freilich bloß praktischen, Realität der Welt des höchsten Gutes als des moralischen Endzwecks allen menschlichen Wollens und Handelns.

Yovel hat Jahre später seine Thesen unverändert in seiner viel zitierten Arbeit über „Kant

¹⁶⁴ Nicht, daß er hinsichtlich seiner *Materie* sinnlich affiziert, sondern daß seine *oberste* Maxime sinnlich bestimmt ist, macht einen Willen zu einem unmoralischen Willen. Siehe KpV 05.62.33-35; 05.64.32-33.

¹⁶⁵ Rel 06.07.

¹⁶⁶ Rel 06.06.07; 06.07.23.

¹⁶⁷ Siehe KpV 05.133 ff.; bes. 134.20-30; 135.13-27; ferner Gemeinspruch 08.280; Rel 06.06 f.

¹⁶⁸ Siehe KrV 03.14; 03.16; 03.18 f.

and the Philosophy of History“¹⁶⁹ wiederholt. Auch darin leidet der Blick auf Kant stark unter den durch die von Hegel entlehene Brille bewirkten Verzerrungen, verschlimmert durch einen recht nachlässigen Umgang mit dem kantischen Text. Da wird etwa aus Kants „Gegenstand der praktischen Erkenntnis als einer solchen“¹⁷⁰ ein Gegenstand des „moralischen Willens“. Damit mag sich zwar für Yovel die Möglichkeit eröffnen, von einer „apparent inconsistency“ in Kants zweiter *Kritik* zu reden, aber mit dieser *Kritik* und überhaupt mit Kants Moralphilosophie hat diese Rede ebenso wenig zu tun wie des Autors Behauptung, „the derived or copied [!] character of the highest good means that it is the embodiment of the transcendent model within the sensible world, with all its empirical systems“.¹⁷¹ Das höchste abgeleitete Gut ist für Kant nicht, wie Yovel meint, eine gemäß der Idee einer „natura archetypa“ nachgebildete „natura ectypa“; vielmehr ist es selber die Idee einer intelligibelen (moralischen) Welt und „abgeleitet“ vom „ursprünglichen“ höchsten Gut, also von Gott als moralischem Welturheber. Gänzlich abwegig wird Yovels Kant-„Interpretation“ mit der Behauptung, das für die Hervorbringung des höchsten Gutes erforderliche „angemessene[.] physische[.] Vermögen“¹⁷² werde durch das Postulat der Existenz Gottes garantiert und vom Menschen benutzt (exploit), um der Sinnenwelt die Form einer Verstandeswelt zu geben.¹⁷³ Angesichts der dann von Yovel vorgetragenen „points of criticism“¹⁷⁴, denen zufolge 1) Kants Moralphilosophie gänzlich von seiner Triebfederlehre als einem „undemonstrated metaphysical postulate“ abhängt, 2) das höchste Gut eine künstliche Verbindung extrem heterogener Komponenten darstelle und 3) angesichts der Unterscheidung zwischen moralischem und empirischem Subjekt der Eine Mensch nicht zu sehen sei, der das höchste Gut wolle, - dürfte sich, wenn sie denn zuträfen, eine weitere Beschäftigung zumindest mit Kants praktischer Philosophie wohl erübrigen.

Von Schopenhauer¹⁷⁵ über Paulsen¹⁷⁶, Cohen¹⁷⁷ und Adickes¹⁷⁸ bis in die jüngste

¹⁶⁹ (Anm. 67) 43 ff.

¹⁷⁰ KpV 05.57.

¹⁷¹ Op. cit. 49 f.; ähnlich 69.

¹⁷² KpV 05.43.

¹⁷³ Siehe op. cit. 50.

¹⁷⁴ Op. cit. 60.

¹⁷⁵ Siehe Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, *Sämtliche Werke*, Bd. I, Darmstadt 1982, 702 ff.; *Über die Grundlage der Moral*, §§ 3-4; *Sämtliche Werke*, Bd. III, Darmstadt 1980, 643; 649 f. Im Prinzip ist alle spätere Kritik eine bloße, oft bis in die Wortwahl gehende Wiederholung dessen, was Schopenhauer ins Feld geführt hatte.

¹⁷⁶ Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant: Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1898, 314 ff.

¹⁷⁷ Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (Anm. 137) 347-369; 524 f. Im Anschluß an Cohen auch August Messer, *Kants Ethik*, Leipzig 1904, 265-271.

¹⁷⁸ Angeblich läßt Kant mit der Idee des höchsten Gutes „den ganzen Glückseligkeitsschwindel [...] wieder zum Hinterpförtchen herein [...] Dass Kant, der Mann des kategorischen Imperativs, so schmächtig enden konnte, ist für mich stets ein charakteristisches Beispiel menschlicher Schwäche gewesen und ein Beweis dafür, wie gross unsere Unfähigkeit ist, aus Voraussetzungen die nötigen Folgerungen zu ziehen und Gedanken unerschrocken und konsequent zu Ende zu denken, sobald sie gewissen Herzensbedürfnissen und innersten Neigungen und Wünschen die sichere Grundlage zu entziehen drohen.“ Erich Adickes, „Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems,“ in: *Kantstudien*, 1 (1897) 396; siehe ferner: Ders., „Kants Opus postumum,

Gegenwart hinein¹⁷⁹ ist immer wieder der Vorwurf erhoben worden, mit der in der Idee des höchsten Gutes implizierten Glückseligkeit ende Kant in Eudämonismus und Heteronomie, hinsichtlich derer er doch dem Leser unentwegt eingeschärft hatte, daß sie aller Sittlichkeit schlechterdings widerstritten.¹⁸⁰ In Bezug auf diesen Vorwurf läßt sich noch differenzieren, je nachdem, ob er sich auf das Prinzip der Pflichtbestimmung oder auf das der Pflichterfüllung bezieht und ob entsprechend behauptet wird, Kant habe durch die Bestimmung, die er dem höchsten Gut als moralischem Endzweck gab, das *Beurteilungsprinzip* radikal verändert; oder ob behauptet wird, er habe damit eine natürliche Triebfeder, nämlich das Streben nach Glückseligkeit, gleichsam moralisch hoffähig gemacht und somit jedenfalls das *Ausübungsprinzip* radikal verändert. Kants moralphilosophische Geltungstheorie wird aber in keiner dieser Hinsichten durch seine Lehre vom höchsten Gut überhaupt tangiert. Beide Vorwürfe beruhen auf einem Mißverständnis, das sich leicht hätte vermeiden lassen, zumal Kant nicht versäumt hat, ihm - ausdrücklich warnend¹⁸¹ - vorzubeugen; und dieses Mißverständnis beruht auf der Verwechslung des Gegenstandes eines Willens mit dessen (objektivem und subjektivem) Bestimmungsgrund; eine Unterscheidung, auf deren moralisch und damit auch moralphilosophisch alles entscheidende Bedeutung Kant immer wieder unmißverständlich und mit allem Nachdruck hingewiesen hat.¹⁸²

Daß das höchste Gut als das den moralischen Triebfedern gemäßige Objekt der moralische Endzweck des Menschen ist, ändert nichts daran, daß für die Frage nach dem obersten *objektiven* Bestimmungsgrund sittlichen Wollens Zwecke keinerlei Rolle spielen. Das höchste Gut als Zweck setzt Sittlichkeit allemal voraus. Es ist das bedingende Maß an Sittlichkeit, dem - der Idee nach - das dadurch bedingte Maß an natürlichem Glück freiheitsgesetzlich genau entspricht. Aber Pflichterfüllung ist nur die „Vernunftbedingung“ der Glückseligkeit und nicht etwa auch das „Erwerbsmittel“ in Bezug auf diese als Zweck.¹⁸³ So versteht es sich für Kant zwar durchaus von selbst, daß der Begriff des höchsten Gutes zusammen mit der Vorstellung seiner durch unsere Moralität möglichen Existenz der Bestimmungsgrund eines reinen, bloß durch das moralische Gesetz bestimmten Willens ist. Aber da in diesem Gesetz von allen Gegenständen des Wollens abstrahiert wird, ist er es trivialerweise nicht etwa deswegen, weil das höchste Gut „der ganze [und zwar durchaus unbedingte] *Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft“, also moralischer *Endzweck* des Menschen, ist, sondern nur deshalb, weil das moralische Gesetz im Begriff des höchsten Gutes selber als dessen oberste Bedingung enthalten und somit weiterhin der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens ist.¹⁸⁴

dargestellt und beurteilt,“ in: Kant-Studien Ergänzungsheft 50, Berlin 1920, 846. Wie Cohen blieb auch Adickes sogar nach Jahrzehnten der Beschäftigung mit Kant bei seinem Urteil. Freilich hatte er klugerweise sich selbst bereits in sein Urteil mit eingeschlossen.

¹⁷⁹ Siehe z.B. Kenneth R. Westphal, „Hegel's Critique“ (Anm. 56) 133-176.

¹⁸⁰ Siehe hierzu und auch zu zeitgenössischen Kritikern Kants die gründliche und materialreiche Arbeit von Michael Albrecht, Kants Antinomie der praktischen Vernunft (Anm. 163) 43 ff.

¹⁸¹ Siehe KpV 05.110.04-08.

¹⁸² Siehe etwa KpV 05.27; 05.31; 05.41; 05.57-59; 05.64; 05.109 f.

¹⁸³ Siehe KpV 05.130.

¹⁸⁴ Siehe KpV 05.109 f.; vgl. auch KU 05.451.34-36; Rel 06.07.29-30.

Die Kritiker übersehen notorisch das „darum“ in Kants Argument, ohne welches auch das wenig später folgende „wenn [...] alsdann“ gar nicht recht verständlich wäre.¹⁸⁵ In der englischen Übersetzung von Mary J. Gregor heißt es korrekt: „on that account“, während die (für die der Sprache Kants nicht hinreichend mächtigen, allem Anschein nach in der Mehrheit befindlichen anglophonen Kantforscher) über Jahrzehnte und noch immer maßgebende Übersetzung von Beck das „darum“ schlicht ignoriert¹⁸⁶ und auch diesen selber „darum“ zu seiner Fehldeutung¹⁸⁷ der kantischen Lehre vom höchsten Gut verführt zu haben scheint.

Es ist nicht nur unnötig, sondern auch die Lehre Kants verfehlend, mit Atwell zwischen einer „liberalen“ und einer „strengen“ („austere“) Position bei Kant zu unterscheiden, wobei die „liberale“, die Kant angeblich nach der *Kritik der reinen Vernunft* aufgegeben hat, sich gegenüber der „strengen“, seit der *Kritik der praktischen Vernunft* vertretenen, dadurch auszeichnen soll, „that the highest good is conceivable as the determining ground of the pure will“.¹⁸⁸ Abgesehen davon, daß die Überschrift, auf die sich Atwell für seine Behauptung einer „liberalen“ Position bezieht,¹⁸⁹ keineswegs vom „reinen Willen“, sondern vom „letzten Zweck[.] der reinen Vernunft“ spricht und daß der Ausdruck „Bestimmungsgrund“ sich dort auf Gott als das höchste *ursprüngliche* Gut bezieht und etwas gänzlich anderes bedeutet als in „Bestimmungsgrund des reinen Willens“, so läßt Kant doch auch und gerade in der *Kritik der praktischen Vernunft*, und zwar unmittelbar nach Einnahme der „strengen“ Position, das höchste Gut als Bestimmungsgrund des reinen Willens ausdrücklich zu,¹⁹⁰ was ihm beharrlich den Vorwurf eines eklatanten Widerspruchs eingetragen hat. Freilich zeigen sich bei genauerer Betrachtung die beiden „Positionen“ Kants „in der vollkommensten Harmonie“¹⁹¹.

Endzweck ist das höchste Gut, also Glückseligkeit, wenn auch moralisch qualifizierte. *Als Gegenstand* des reinen Willens (bloß als „Object“¹⁹²) kann das höchste Gut nach der *Analytik* zwar unmöglich dessen Bestimmungsgrund sein; wohl aber ist dies durch seine *Qualifikation* möglich. Dieser Wille hat das höchste Gut als proportionierte Glückseligkeit unmittelbar nicht um dieser willen, sondern um des Sittengesetzes willen zum Gegenstand. Und durch eben dieses Gesetz (also nur mittelbar) – und nur dadurch – ist auch das höchste Gut, als durch das moralische Gesetz zuoberst bedingt, Bestimmungsgrund des reinen Willens. Dasselbe gilt übrigens auch für die Zwecke in der *Tugendlehre*, die zugleich Pflichten sind. *Als Zwecke* sind sie kein möglicher Bestimmungsgrund des moralischen Willens, wohl aber *als Pflichten*. Der Wille ist durch sie zuoberst bestimmt, nicht indem er auf sie als seine Zwecke, sondern als seine Pflichten gerichtet ist.

Nur die durch das Sittengesetz auf die Bedingung der Glückswürdigkeit eingeschränkte Glückseligkeit (meiner selbst wie aller anderen) ist der Gegenstand des moralischen Willens; und

¹⁸⁵ KpV 05.109.22; 05.109.34-36.

¹⁸⁶ vorbereitet durch die sinn-entstellende Übersetzung von KpV 05.108.9-11; siehe Anm. 149.

¹⁸⁷ Lewis W. Beck, *Commentary* (Anm. 67) 242 ff.

¹⁸⁸ John E. Atwell, *Ends and Principles in Kant's Moral Thought* (Anm. 49) 210 ff.

¹⁸⁹ KrV 03.522.

¹⁹⁰ KpV 05.109 f.

¹⁹¹ KpV 05.110.

¹⁹² KpV 05.109.36.

dieser Gegenstand ist so wenig Grund der moralischen Verpflichtung, daß er vielmehr als Gegenstand allererst durch die moralgesetzlich bedingte Einschränkung konstituiert wird. Die „Glückseligkeit aller [endlichen] vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität“¹⁹³ als moralischer Endzweck ist eine dem moralischen Willen (moralisch notwendig) *hinzugefügte* Materie, nicht etwa dessen *Voraussetzung*. Das höchste Gut setzt seinerseits sittliche Grundsätze voraus¹⁹⁴ und ist selber ein moralischer Begriff. Wenn in ihm „als dem eines Ganzen“¹⁹⁵ und damit in seiner Beförderung auch die eigene (notabene: proportionierte) Glückseligkeit impliziert ist, so handelt es sich dabei nicht um die je individuelle als solche, sondern um die in der allgemeinen und insofern sogar in das Gebot ihrer Verfolgung inbegriffene eigene Glückseligkeit, ohne welche die allgemeine keine allgemeine wäre.¹⁹⁶ „Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung [*allgemeiner proportionierter* Glückseligkeit] einschränkt, ist *nicht eigennützig*“ und nicht von Triebfedern der Furcht oder Hoffnung abhängig. Vielmehr ist Triebfeder nur jene Idee „als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht“.¹⁹⁷

Wenn nun auch in Bezug auf Kants Triebfeder-Lehre von einem Rückfall in eine eudämonistische Position durchaus keine Rede sein kann, so finden sich doch bei ihm Formulierungen, die einem möglichen Mißverständnis zumindest Vorschub leisten.

Düsing hat vor längerer Zeit - in einer übrigens vorzüglichen Studie - die These vertreten, Kant habe noch in der *Kritik der reinen Vernunft* - wie schon zuvor - der erst in der *Kritik der praktischen Vernunft* aufgegebenen Überzeugung angehangen, das Sittengesetz sei zwar das Beurteilungsprinzip für moralisches Verhalten, dessen Triebfeder hingegen liege in der mit dem höchsten Gut angestrebten Glückseligkeit.¹⁹⁸ Er beruft sich auf die seine These - zumindest prima facie - bestätigende Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo Kant davon spricht, daß im Falle der Unmöglichkeit, das höchste Gut zu verwirklichen, „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar [weiterhin] Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht [auch] Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“ seien.¹⁹⁹

¹⁹³ KU 05.451.

¹⁹⁴ Siehe Rel 06.05.

¹⁹⁵ KpV 05.129.

¹⁹⁶ Vgl. TL 06.451.

¹⁹⁷ Gemeinspruch 08.280.

¹⁹⁸ Siehe Klaus Düsing, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“ (Anm. 35) 15 ff.; ferner Dieter Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft,“ in: Dieter Henrich et al. (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, 107; Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft* (Anm. 163) 18, 93, 137, 153; Maximilian Forschner, „Das Ideal des moralischen Glaubens. Religionsphilosophie in Kants Reflexionen,“ in: Friedo Ricken/Francois Marty (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart etc. 1992, 83-99; Eckart Förster, „Was darf ich hoffen?‘ Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant,“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 46 (1992) 172 ff.; Ders., „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre,“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 52 (1998) 344 ff.; Eberhard Günter Schulz (Hrsg.), *Immanuel Kant, Vorreden*, München 1996, 140, 146; Bernhard Milz, „Zur Analytizität und Synthetizität der *Grundlegung*,“ in: *Kant-Studien*, 89 (1998) 201.

¹⁹⁹ KrV 03.527.

Gegen Düsings These²⁰⁰ sprechen zunächst - ebenfalls prima facie - die Tatsachen, daß Kant 1787, also zwei Jahre nach der Veröffentlichung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und fast zeitgleich mit der Fertigstellung der *Kritik der praktischen Vernunft*, in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* an der angeführten Stelle nicht das Geringste geändert hat;²⁰¹ daß sich der seit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* explizit und dezidiert vertretene Gedanke, daß das Moralgesetz auch die *Triebfeder* eines moralischen Willens sei,²⁰² durchaus auch bereits²⁰³ in der *Kritik der reinen Vernunft* findet;²⁰⁴ und daß Kant die laut Düsing mit der *Kritik der praktischen Vernunft* endgültig aufgegebenen²⁰⁵ Überzeugung auch später sehr wohl beibehalten hat.²⁰⁶ Im übrigen würde die Idee des höchsten Gutes auch als Triebfeder keineswegs das Eindringen eines Moments der Sinnlichkeit in Kants Moralphilosophie bedeuten, da - wie gezeigt - auch bei dieser Triebfeder der Primat des moralischen Gesetzes gewahrt bliebe.²⁰⁷

Aus Düsings Deutung würde jedenfalls folgen, daß es aus der Sicht der *Kritik der praktischen Vernunft* auf der Basis der *Kritik der reinen Vernunft* nur zu pflichtmäßigem, nicht aber zu moralischem Handeln kommen könnte. Es fragt sich jedoch, ob Kant in dieser Phase seines Denkens Moralität ohne Pflicht als Triebfeder noch für möglich halten konnte. „[R]eine

²⁰⁰ Die mit der nachstehenden Erörterung verfolgte Absicht ist nicht der (für Kants *Entwicklungsgeschichte* interessante) Nachweis, daß sich die moralphilosophische Position der ersten *Kritik* nicht wesentlich von der der zweiten unterscheidet, geschweige denn der Nachweis, daß Düsing sich geirrt hat. Vielmehr geht es um die Klarstellung des *systematisch* wichtigen Unterschieds zwischen dem, was aus dem Moralgesetz *als solchem*, und dem, was aus dessen moralisch notwendigem *Gegenstand* für den menschlichen Willen folgt.

²⁰¹ Wie Kant selber in der Vorrede zur zweiten Auflage erklärt, hat er lediglich in der ersten Hälfte des Buches Änderungen vorgenommen, „weil die Zeit zu kurz und mir in Ansehung des übrigen auch kein Mißverständnis sachkundiger und unparteiischer Prüfer vorgekommen war“. (KrV 03.23 f.) Aber auch diese Änderungen beziehen sich nur auf die „Darstellungsart“. „In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans habe ich nichts zu ändern gefunden [...]“. Kant hätte angesichts der von Düsing behaupteten, moralphilosophisch derart fundamentalen Revision wohl schwerlich so urteilen können, zumal er sich des „Fundamentalen“ dieses angeblich so ganz neuen Lehrstücks so sehr bewußt war, daß er in der *Kritik der praktischen Vernunft* sein positives Urteil über das „christliche“ Prinzip der Moral genau darauf gründete. (Siehe KpV 05.129)

²⁰² Wisser vertritt die interessante These, der Beweis dafür, daß der Unterschied zwischen den Positionen der *Kritik der praktischen Vernunft* und Kants Religionsvorlesung nach Pölitz nicht durch 4-jährige Fortentwicklung der Ethik, sondern wesentlich durch die verschiedenen Zielsetzungen (kritische Analyse – erbauliche Lehre) bedingt sei, liege in der mit der Religionsvorlesung fast zeitgleichen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Siehe Burkhard Wisser, Kant als Gelehrter und Lehrer im Bereich der Religionsphilosophie; Diss. Mainz 1958, 87.

²⁰³ Schon der Schluß der *Träume eines Geistersehers* (02.372 f.) läßt sich schwerlich anders deuten.

²⁰⁴ Siehe KrV 03. 277.23-25; 03.371 ff.; 03.523.29-31; 03.525.30-31; 03.528.07-09.

²⁰⁵ Siehe dagegen KpV 05.11.38 (durchaus kein „Lapsus“, wie Michael Albrecht [Kants Antinomie der praktischen Vernunft {Anm. 163} 50] vermutet); 05.132.12; 05.143.04-09; vgl. auch GMS 04.439.15; 04.462 f.

²⁰⁶ Siehe etwa KU 05.451.03-07; 05.452.9-10; 05.452.30-32; 05.471.26-28; *Gemeinspruch* 08.279.25-29; 08.280.19-21.

²⁰⁷ Vgl. KpV 05.129.34-130.05; *Gemeinspruch* 08.280.33-36.

moralische Gesetze“, von denen er da spricht, gebieten „*schlechterdings* (nicht bloß hypothetisch, unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke“), also kategorisch; sie bestimmen „völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen“. ²⁰⁸ Zu solchen unbedingt gebietenden Gesetzen gehört wesentlich Autonomie. ²⁰⁹ Eine mit Rücksicht auf Glückseligkeit, also heteronom erfolgende Willensbestimmung hätte nur hypothetische Verbindlichkeit ²¹⁰ und entspräche somit nicht dem, was Kant bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* unter moralischen Gesetzen begriff.

Interessant ist nun, daß Ebbinghaus in seiner kleinen Schrift von 1927 über *Luther und Kant* zwar nicht durchgängig, aber in einigen prägnanten Passagen sogar der Ansicht gewesen zu sein scheint, für Kant sei überhaupt, also nicht nur in der *Kritik der reinen Vernunft*, die Hoffnung auf proportionierte Glückseligkeit eine notwendige Bedingung für den Antrieb zum sittlichen Handeln. So spricht er von der „*schon in der Kritik der reinen Vernunft* gegebene[n] und in ihrem Ansatz erheblich weiter zurück verfolgbare[n] Begründung des Religionsglaubens als solchen“ ²¹¹ mit ihrer *undurchsichtigen* Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit“ ²¹² und von den Gründen, warum der Mensch das Moralgesetz „nur als ein Gebot des Allmächtigen zum obersten subjektiven Prinzipie seines Handelns haben“ könne; und davon, daß die bedingungslose Annahme dieses Gesetzes „nur als Gehorsam gegen die Gebote des allmächtigen Schöpfers der Welt [...] möglich“ sei; und von Kants „Nachweis, daß *unter der Voraussetzung* des durch das Sittengesetz gegebenen Prinzipes der Willensbestimmung der Charakter dieses Gesetzes als des Gesetzes des Willens des allmächtigen Wesens zu einer unausweichlichen *Bedingung der Möglichkeit* der subjektiven Unterwerfung des menschlichen Willens unter dieses Gesetz wird“. ²¹³ Schießlich erklärt er es für unmöglich, „daß der Mensch *den Vorsatz fassen könne*, einem solchen Gesetze den ganzen Umfang seiner möglichen Willensentscheidungen unterzuordnen [...], wenn er annehmen müßte, daß sittliche Gesinnung als solche gar keinen Einfluß auf die Glückseligkeit der in diesen Gesinnungen lebenden Menschen hätte“. ²¹⁴ Allerdings hat Ebbinghaus später in seinem Handexemplar jener Schrift, das zufällig in meinen Besitz kam und sich jetzt in Wuppertal im Ebbinghaus-Archiv befindet, mit der ihm eigenen Unverblümtheit bei der zuletzt zitierten Passage an den Rand geschrieben: „Unsinn“. ²¹⁵ Er ließ es dabei aber nicht bewenden, sondern gab an zwei anderen Stellen der Schrift ²¹⁶ zumindest einen knappen Hinweis, wie er sich nunmehr die Antwort auf die mit der zitierten Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* provozierte Frage dachte. Die hier folgenden Überlegungen versuchen,

²⁰⁸ KrV 03.524; vgl. dazu auch die späteren Überlegungen in Rel 06.26 Anm.

²⁰⁹ Vgl. GMS 04.431 f.; KpV 05.31-33.

²¹⁰ Vgl. KrV 03.371.

²¹¹ Vgl. etwa Kants Briefe an Lavater von 1775 (10.175 ff.). Dazu Weil: „Tout, ou presque, de la philosophie de la religion kantienne est présent dans ces textes.“ (Eric Weil, *Problèmes kantians*, 2. Aufl., Paris 1982, 146)

²¹² Julius Ebbinghaus, „Luther und Kant“ (Anm. 4) 40 (m. H.).

²¹³ Op. cit. 52 f. (letzte Hervorhebung von mir).

²¹⁴ Op. cit. 57.

²¹⁵ Auch die anderen Passagen sind dort von ihm negativ (durch ein Fragezeichen oder durch „falsch“) gekennzeichnet.

²¹⁶ Auf deren Seiten 61 und 65.

im Anschluß an diesen Hinweis der Antwort Gestalt zu geben.

Das „Grundgesetz“²¹⁷ der Sittlichkeit bezieht sich unter Absehung von aller möglichen Materie des Willens nur auf dessen Form einschließlich seiner möglichen Triebfeder. Demgemäß hat der Mensch vor allem konkreten Wollen, das sich auf welche Zwecke auch immer richtet, die Pflicht, sich zur obersten Maxime allen seinen Wollens die Gesetzgebungstauglichkeit seiner Maximen und die Unterordnung aller Triebfedern der Neigung (im unvermeidlichen Streben nach Glück) unter die Triebfeder der Achtung vor dem Gesetz²¹⁸ (im gebotenen Streben nach Tugend) zu machen. So wie diese „intelligibele That“ „vor jeder [empirischen] That vorhergeht“,²¹⁹ so geht die unbedingte sittliche Verpflichtung des Menschen jeder möglichen Zwecksetzung vorher. Die Pflicht zur moralischen Gesinnung als der Bereitschaft, all sein Wollen und Handeln zuoberst durch das Gesetz der Vernunft bestimmen zu lassen, hat der Mensch schon als ein Noch-keine-Zwecke-Habender. Erst dann kommt das Moment ins Spiel, auf das sich der Hinweis von Ebbinghaus bezieht: der Mensch als Zwecke-Habender. Die Antwort auf die Frage, zu welchem Ende man denn alle seine Rechts- und Tugendpflichten erfülle und welche gesetzlichen Folgen die ganze Unterwerfung unter das Gesetz der Moral habe, gibt Kant in seiner Lehre vom höchsten Gut als dem Zustand der Glückseligkeit in Proportion zur Tugendhaftigkeit als Glückswürdigkeit. Bestreitet nun jemand die Erreichbarkeit des höchsten Gutes als Endzwecks allen moralischen Handelns, dann kann selbst seine ganze Moralität als tätige Achtung vor dem Sittengesetz *in Bezug auf das, was er sich je und je vorsetzt und ausführt* („Vorsatz und Ausübung“), nicht die Kraft einer Triebfeder haben. Wie Ebbinghaus es in dem erwähnten Hinweis ausdrückt: „Der Zustand“²²⁰ der Sittlichkeit (im Unterschied zum Moralgesetz) kann dann [weil ja für ihn prinzipiell unerreichbar] keinen Reiz für ihn haben.“ Der Mensch würde „dem Objecte eines Begriffes nach[...]streben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre“.²²¹ Moralität wäre ohne „angemessenen Effect“; und deren Gesetze könnten *insofern* auch keine „verbindende Kraft“ haben,²²² weil sie etwas Widersprüchliches geböten, nämlich eine wirkungslose Ursache, die Bewirkung von etwas Nicht-Bewirkbarem; - „leere Hirngespinnste“²²³. Doch auch derjenige, der sich von der Erreichbarkeit des höchsten Gutes nicht überzeugen kann, kann sich dennoch nicht „von den [moralgesetzlichen] Verbindlichkeiten [...] los zu sein urtheilen. Nein! nur die *Beabsichtigung* des durch die Befolgung des [Moralgesetzes] zu bewirkenden *Endzwecks* in der Welt [...] müßte alsdann aufgegeben werden.“²²⁴ Die Annahme

²¹⁷ KpV 05.30.

²¹⁸ Vgl. KpV 05.72 ff.

²¹⁹ Rel 06.31.

²²⁰ Vgl. KpV 05.130.11-16

²²¹ KpV 05.143.

²²² KrV 03.528.

²²³ KrV 03.526.

²²⁴ KU 05.451 (zweite Hervorhebung von mir). Es sind nicht, wie Düsing („Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“ [Anm. 35] 15) formuliert, „die sittlichen Gesetze“, sondern es ist das die sittliche Einheit der Zwecke bedingende „Weltgesetz“ (und mithin die Idee des höchsten Gutes), von dem Kant sagt, es bekäme allein unter der Voraussetzung der Existenz Gottes „für uns verbindende Kraft“ (KrV 03.528). Und mit den „herrlichen Ideen der Sittlichkeit“, von denen Kant zuvor gesprochen hat (KrV 03.527), sind ebenfalls nicht die sittlichen Gesetze selber gemeint, sondern nur das durch deren bedingungslose Geltung allererst (und dann freilich notwendig) Bedingte: höchstes Gut,

der objektiven praktischen Realität des höchsten Gutes ist somit nicht im geringsten *zur* Sittlichkeit notwendig; vielmehr setzt sie diese voraus und wird selber erst *durch* sie notwendig.²²⁵ Diese (moralische) Notwendigkeit bedeutet nicht, jene Annahme sei Pflicht, sondern nur, sie sei eine „mit der Pflicht [der Beförderung des höchsten Gutes] als Bedürfnis [der reinen praktischen Vernunft²²⁶] verbundene Nothwendigkeit“²²⁷. Und die Vernunft hat dieses Bedürfnis auch nicht etwa, „um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten“²²⁸ [...]; sondern nur um dem Begriffe vom höchsten Gut *objective Realität* zu geben,²²⁹ d. i. zu verhindern, daß es zusammt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde [...]“²³⁰; kurz: „um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen“²³¹ und damit zugleich eine Schwächung ihrer *eigenen* verbindenden Kraft in Kauf nehmen zu müssen. Dabei steht die apodiktische Gewißheit der Geltung des Moralgesetzes und deren völlige Unabhängigkeit von der Annahme der Erreichbarkeit des höchsten Gutes außer Frage.²³² Diese Annahme wird ihrerseits - wie gesagt - überhaupt erst durch jene Gewißheit (praktisch) möglich (und notwendig).²³³ Der „innere[.] moralische[.]

Gott, Unsterblichkeit. (vgl. auch KrV 530.17-19).

²²⁵ Siehe KU 05.451; vgl. auch KpV 05.04.10-20.

²²⁶ Beck behauptet, das Bedürfnis (von dem Kant in seiner Replik auf Wizenmann spricht [KpV 05.144]), sei kein „need of pure reason“, sondern „of the all-too-human reason“. (Commentary [Anm. 67] 254) (Hochgemut stellt er denn auch fest, „that Kant’s usual high-quality workmanship is not much in evidence in the discussion of the antinomy“ [246]). Als Grund für seine merkwürdige Behauptung gibt er, übrigens ohne Nennung der Quelle, an: „because of inescapable human limitations“. Davon spricht Kant in der Tat einmal, freilich an ganz anderer Stelle, in ganz anderem Zusammenhang und mit ganz anderer Bedeutung. Dort geht es um die menschliche Eigenart, „sich bei allen Handlungen um den Erfolg aus denselben umzusehen“ (Rel 06.07). Diese führt zur Idee des höchsten Gutes. Jenes Vernunftbedürfnis hingegen hat seinen Ursprung keineswegs in der beschränkten menschlichen Natur, sondern im alle Vernunftwesen notwendig verbindenden Sittengesetz, und es führt zur Annahme der Existenz der notwendigen Bedingungen des höchsten Gutes. Diese Annahme hat den Grund ihrer (subjektiven) Notwendigkeit in dem Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft, den Selbstwiderspruch zu vermeiden, in den sie mit der Annahmeverweigerung in Bezug auf das von ihr selber gegebene Gesetz unabwendbar geriete. Vgl. Denken 08.139 ff.; Mißlingen 08.269.31-34.

²²⁷ KpV 05.125. Auch in KrV 05.526.28-30 geht es um Gott und Unsterblichkeit nicht als Voraussetzungen von Moralität, sondern allein als notwendige Annahmen *angesichts* der Verbindlichkeit, das höchste Gut zu befördern.

²²⁸ „denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objectiv hinreichend“ (Ton 08.397); vgl. Rel 06.03.

²²⁹ KU 05.456: um eine „beabsichtigte Wirkung [das höchste Gut] als möglich denken zu können“.

²³⁰ Denken 08.139 (m. H.); vgl. KU 05.446.

²³¹ KU 05.471.

²³² Vgl. KpV 05.125 f.; Rel 06.07.09-12.

²³³ Vgl. hierzu unten S. 62 ff. die Diskussion der Position des „Atheisten“. Auch Albrecht ist der Ansicht, daß die *Kritik der reinen Vernunft* in Bezug auf die Triebfederlehre entscheidend von der *Kritik der praktischen Vernunft* abweiche. (Michael Albrecht, Kants Antinomie der praktischen Vernunft [Anm. 163] 165) Aber das „wenn“ in der von ihm angeführten Stelle (KrV 03.421.28) ist als „falls“ zu lesen; und hier liegt ankündigungsweise der „Fall“ vor, der später von Kant erörtert wird: daß nämlich das Dasein Gottes als die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes postuliert werden muß, weil andernfalls das

Werth“ der dem „Princip der Allgemeingültigkeit“ untergeordneten Handlungen ist gänzlich unabhängig „von der Möglichkeit, oder Unausführbarkeit der [vom Moralgesetz aufgegebenen und durch die Handlungen angestrebten] Zwecke“.²³⁴ Allerdings erfährt, indem unser moralisches Tun und Lassen durch die Setzung eines Endzwecks allererst Sinn bekommt, zugleich die „Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft“²³⁵ eine (mehr oder weniger große) Stärkung;²³⁶ und *insofern* freilich ist jene Annahme indirekt doch eine Pflicht (gegen sich selbst).²³⁷

moralgesetzliche Gebot, die Beförderung dieses Gutes zu betreiben, mangels objektiver Realität seines Gegenstandes in der Tat ohne „verbindende[.] Kraft“ wäre. Auch die zweite Stelle, auf die Albrecht hinweist, (KrV 03.536.24-25) impliziert keineswegs, wie er meint, ein „strikte[s] gegenseitige[s] Abhängigkeitsverhältnis zwischen ‚höchstem Gut‘ und ‚Sittengesetz‘“; im Gegenteil: die von der Realisierbarkeit des höchsten Gutes und vom Glauben an Gott vollkommen unabhängige Gültigkeit des Sittengesetzes ist abermals selbstverständliche Voraussetzung. Warum sollte man sonst, wenn man den moralischen Grundsätzen entsagte, in den eigenen Augen „verabscheuungswürdig“ (KrV 03.536.26) sein? Gemeint ist auch hier, daß mit dem Unglauben bezüglich der Realisierbarkeit des Endzwecks und durch die daraus folgende Sinnlosigkeit moralischen Handelns „meine sittliche[n] Grundsätze selbst umgestürzt werden“, indem sie nämlich buchstäblich (end-)zwecklos werden.

²³⁴ KU 05.471.

²³⁵ TL 06.487.

²³⁶ Davon ist bei Kant immer wieder die Rede; siehe etwa GMS 04.439.15-16; Denken 08.146; KpV 05.118.10-11; 05.146.03; 05.151 ff.; KU 05.446.13-15; 05.446.35-37; 05.452.32-37; Rel 06.05.18; 06.44.28-29; 06.183.16; 06.69.08-11; Ende 08.338.08-09; TL 06.487; Streit 07.36; 07.68.23; Fortschritte 20.298 f; RelPölitz 28.996; 28.1002; 28.1117; Danziger Rationaltheologie 28.1235.

²³⁷ Vgl. TL 06.444; 06.487.

III. Die Postulate

Was wird nun aus Kants Frage: Wenn ich mich - durch Erfüllung der Pflicht um der Pflicht willen - des Glückes würdig mache, was darf ich dann insofern für mich und - angesichts meines auf mögliche Allgemeingesetzlichkeit zielenden Wollens und Handelns - für die Welt überhaupt erhoffen?²³⁸ All mein tugendhaftes Handeln hatte ja doch insgesamt einen Zweck, nämlich die Beförderung des moralisch Guten und die Behinderung des moralisch Bösen in der Welt. Also müssen von der Unterwerfung wie von der Nichtunterwerfung unter die sittliche Gesetzgebung Folgen nach Prinzipien eben dieser Gesetzgebung,²³⁹ mithin eine moralisch bedingte und notwendige Wirkung der Taten zu erwarten sein, wenn anders die praktische Vernunft mit ihren sittlichen Ansprüchen nicht etwas vollkommen Sinnloses fordern sollte, nämlich Glückswürdigkeit buchstäblich als Nichts-würdigkeit.²⁴⁰ „[W]enn [...] auf Wohlverhalten kein Wohlbefinden folgen sollte; so wäre ein Widerspruch zwischen dem Laufe der Natur und der Moralität.“²⁴¹

Mit ihrer Idee des höchsten Gutes als eines praktischen, d. h. zu *bewirkenden* Gutes scheint sich die Vernunft in einen „Widerstreit [...] mit sich selbst“²⁴² zu verwickeln.²⁴³ Diese Idee bedeutet eine notwendige Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit. Nach der *Analytik* der zweiten *Kritik* können beide unmöglich in einer logischen Beziehung der Identität zueinander stehen. Daher kann es sich nur um eine reale Beziehung der Kausalität handeln. Abermals gemäß der *Analytik* kommt dafür Glückseligkeit als Ursache nicht in Frage. Es kann sich somit nur um ein Verhältnis handeln, in welchem Tugend als Ursache Glückseligkeit als Wirkung hervorbringt. Und in Bezug auf eben dieses Verhältnis erwächst der Vernunft ein Problem, das sich wie ein ähnliches in der *Kritik der reinen Vernunft* durch die Anwendung der Kategorie der Kausalität *aus Freiheit* auf die Welt der Erscheinungen ergibt. Zwar liegt die Hervorbringung der Glückswürdigkeit als des obersten Gutes prinzipiell im Vermögen des Menschen (und nur dort).²⁴⁴ Aber für die Hervorbringung des höchsten Gutes als der proportionierten Glückseligkeit fehlen dem Menschen alle Mittel. Die tätige Befolgung der Moralgesetze findet in einer Welt statt, die selber (als Sinnenwelt) vollständig und ausschließlich unter Naturgesetzen steht und daher keinerlei „Verknüpfung“ von Sittlichkeit und dieser entsprechenden Glückseligkeit „darbietet“.²⁴⁵ Das moralische Reich der Zwecke läßt sich nicht als ein Reich der Natur

²³⁸ Siehe KrV 03.525.

²³⁹ Siehe hierzu KpV 05.37.36; TL 06.439.37.

²⁴⁰ Vgl. Refl. 6280, 18.547.19-24.

²⁴¹ Religionsvorlesung Pölitz 28.1072.

²⁴² KpV 05.107.

²⁴³ Zum Folgenden siehe KpV 05.107 ff.; KrV 03.525 ff.; KU 05.450 ff.; ferner Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft* (Anm. 163) passim.

²⁴⁴ Vgl. hierzu KpV 05.30.33-34; 05.36-37; Rel 06.03; 06.47.35-36. Zur Frage eines möglichen göttlichen Beistandes siehe die Verweise in Anm. 673.

²⁴⁵ KrV 03.526; siehe ferner KrV 03.528.17-18; KpV 05.115.06-08; 05.124.29-125.01; 128.17-19; 05.145.14-17; KU 05.452.16-20; 05.458; Mißlingen 08.256.30; 08.262. Kant schon 1776-78: „die Natur der Dinge [...] enthält keine nothwendige Verbindung zwischen wohlverhalten und wohlbefinden, und also ist das höchste Gut ein bloßes Gedankenwesen.“ (Refl. 6876, 19.188).

begreifen. Ohne „Harmonie“²⁴⁶ jedoch zwischen Freiheitsgesetzlichkeit und Naturgesetzlichkeit liegt eine Hervorbringung des der jeweiligen Glückswürdigkeit entsprechenden Maßes an Glückseligkeit jenseits der menschlichen Möglichkeiten; „die tugendhafte Gesinnung, sie mag so stark oder so schwach sein, wie sie will, [enthält] in sich selber überhaupt kein Prinzip möglicher Wirksamkeit innerhalb der dem Menschen unter Bedingungen der Erfahrung möglichen Zwecke.“²⁴⁷ So ist die Bewirkung des höchsten Gutes für den Menschen zwar *praktisch notwendig*, zugleich aber *physisch unmöglich*. Eben darin besteht die Antinomie der praktischen Vernunft; und diese bleibt unaufhebbar, solange „wir mit unserer Freiheit keine andere Causalität (eines Mittels), als die der Natur verknüpfen“²⁴⁸. Für die Welt des höchsten Gutes bedarf es einer Natur, deren Gesetze mit denen eines Reichs der Zwecke notwendig zusammenstimmen; und dafür muß man voraussetzen, daß „eine *höchste Vernunft*, die nach moralischen Gesetzen gebietet, *zugleich* [...] Ursache [dieser; GG] Natur“ ist.²⁴⁹ Um den Widerspruch, in den die reine praktische Vernunft durch ihren eigenen Imperativ, sich - angesichts des von ihr dem Menschen aufgegebenen, aber zugleich durch menschliche Tat allein nicht erreichbaren Endzwecks - „leere eingebilddete Zwecke“²⁵⁰ zu setzen, mit sich selbst geriete, zu vermeiden, tut diese selbe Vernunft „ihrem Interesse gemäß“²⁵¹ einen Machtspruch²⁵² und postuliert²⁵³ die (notwendigen und ausreichenden) *Bedingungen der Möglichkeit* des höchsten Gutes, nämlich das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Mit diesen moralisch begründeten Postulaten²⁵⁴ zwecks Ausschlusses einer moralisch bedingten Absurdität²⁵⁵ sichert sie nicht nur die Vernunftgemäßheit ihrer Imperative, sondern zugleich damit die Kraft, selber Triebfeder auch in Bezug auf „Vorsatz und Ausübung“ der Pflicht, das höchste Gut zu befördern,²⁵⁶ zu sein.

²⁴⁶ Vgl. KpV 05.128.22-24; 05.144 f.; *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* 08.250.

²⁴⁷ Julius Ebbinghaus, „Über die Idee der Toleranz“ (Anm. 4) 315.

²⁴⁸ KU 05.450; siehe auch KU 05.458; Rel 06.08.34-37.

²⁴⁹ KrV 03.526 (2. H. von mir); vgl. GMS 04.438 f.; KpV 05.125; KU 05.444; 446 f.; Refl. 6132, 18.464.

²⁵⁰ KpV 05.114.

²⁵¹ Vgl. KpV 05.145 f.; *Logik* 09.68: „favor necessitatis“.

²⁵² Mißlingen 08.262; siehe ferner 08.264.

²⁵³ Siehe dazu Denken 08.141; KpV 05.122; 132; Verkündigung 08.416; 08.418.

²⁵⁴ Deren Erörterung beschränkt sich hier auf das im Rahmen der Themenstellung Erforderliche.

²⁵⁵ *Logik* 09.68: „casus extraordinarius“ zum Zwecke der Selbsterhaltung der Vernunft.

²⁵⁶ Kant spricht zumeist von der Pflicht zur „Beförderung“ des höchsten Gutes (siehe etwa KpV 05.114; 05.125; 05.126; 05.130; 05.142; 05.143; 05.145; KU 05.451; 05.472; Rel 06.97); und deren Erfüllung liegt mit der Möglichkeit, Glückswürdigkeit als erstes und vorrangiges Element des höchsten Gutes hervorzubringen, prinzipiell im Vermögen des Menschen. Wenn Kant hingegen von „Bewirkung“ oder „Hervorbringung“ des höchsten Gutes spricht (siehe etwa KpV 05.43; 05.113; 05.119; 05.122; 05.126), dann kann dies mit Bezug auf den Menschen nur „Beitrag zur Verwirklichung“ (vgl. KpV 05.119.13-14; 05.144.33-34) bedeuten. In KpV 05.109, wo die Unfähigkeit des Menschen, es hervorzubringen, noch nicht diskutiert ist, spricht Kant von „Bewirkung oder Beförderung“. Entscheidend ist der gebotene Endzweck. Ohne Gott ist seine Verwirklichung schlechthin unmöglich, damit aber auch seine Beförderung. Von Tugend kann dann weiterhin geredet und nach ihr kann und soll weiterhin gestrebt werden; Glückswürdigkeit aber wird gegenstandslos. Die Antinomie läßt sich also keineswegs, wie manche meinen, dadurch vermeiden, daß man in Bezug auf das höchste Gut die Pflicht auf

Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele²⁵⁷ betrifft so, wie es sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* darstellt, das erste Element des höchsten Gutes, die Sittlichkeit; es bezieht sich dort auf die Möglichkeit des Menschen als moralischen Subjekts, in einem unendlichen Fortschreiten²⁵⁸ zu moralischer Vollkommenheit als der „oberste[n] Bedingung des höchsten Guts“ zu gelangen.²⁵⁹ Wenn man das höchste Gut hingegen, wie es die anderen einschlägigen Schriften Kants nahelegen, im Sinne einer der *jeweiligen* Glückswürdigkeit *angemessenen* Glückseligkeit interpretiert,²⁶⁰ dann wird zwar der genannte Grund für das Postulat hinfällig.²⁶¹ Aber ein zukünftiges Leben²⁶² mit *entsprechender* Glück- bzw. Unglückseligkeit „als moralische[n] Folgen der That“²⁶³ in einer moralischen (zukünftigen) Welt müßte mit Bezug auf die Wirklichkeit des höchsten Gutes freilich immer noch postuliert werden.²⁶⁴ Vermutlich²⁶⁵ hat Kant im ersten Fall in reiner Pflichtorientierung das höchste Gut als den im Handeln *anzustrebenden* Endzweck im Sinn,²⁶⁶ und da ist es dann als Ideal (und Richtschnur) Heiligkeit²⁶⁷ in Verbindung mit Seligkeit²⁶⁸; während er im zweiten Fall an den durch das Handeln *erreichten* Endzweck denkt, und da ist es dann als Idee proportionierte Glück- bzw. Unglückseligkeit.²⁶⁹

Übrigens muß man bei der Rede von einem zukünftigen *Leben* in einer anderen *Welt*

„Beförderung“ beschränkt.

²⁵⁷ Ein drittes, systematisch erstes Postulat, das Postulat praktischer Freiheit, bezieht sich auf die Möglichkeit des Menschen, überhaupt ein Adressat des Sittengesetzes zu sein. Im Unterschied zu den beiden anderen Postulaten ist es kein Gegenstand des Glaubens, sondern des (praktischen) Wissens. (Vgl. KpV 05.04; 05.105; KU 05.468; 05.474; Verkündigung 08.418; G. S. A. Mellin, Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie, Bd. 3, Jena – Leipzig 1800, 33.) Allerdings hat auch der moralische Vernunftglaube den Charakter „moralischer Gewißheit“. (Siehe KrV 03.536 f.)

²⁵⁸ Siehe dazu Ende 08.334; Rel 06.67.

²⁵⁹ Siehe KpV 05.122 ff.

²⁶⁰ Selbst KpV 05.110.33; sogar in seinen Überlegungen zum unendlichen Progressus spricht Kant zugleich auch von dem „*Antheil*, den [der Unendliche] jedem am höchsten Gut bestimmt“. (KpV 05.123; m. H.).

²⁶¹ Soweit ich sehe, macht Kant außerhalb der *Kritik der praktischen Vernunft* nirgendwo von dem Argument eines unendlichen Progresses moralischer Selbstvervollkommnung zwecks Begründung des Unsterblichkeitspostulats Gebrauch.

²⁶² „Fortdauer“ (KU 05.460); „duratio Noumenon“ (Ende 08.327).

²⁶³ TL 06.439; vgl. KU 05.443.23-28; Op. post. 22.125.

²⁶⁴ Vgl. KrV 03.526 f.; KU 05.443.24-28; 452.09-11; 05.470.02-05; 05.471.24-26; Rel 06.67.14-16; 06.69.07; 06.116; 06.157.18-21; Ende 08.328.11; 08.330.19-29; TL 06.490.28-37; Verkündigung 08.418.15-17; 08.419.01-09; Fortschritte 20.295.

²⁶⁵ Siehe auch die subtilen Überlegungen bei Hans Blumenberg, „Kant und die Frage nach dem ‚gnädigen Gott‘,“ in: *Studium Generale*, 7 (1954) 564 ff.

²⁶⁶ Vgl. Rel 06.69.30-39.

²⁶⁷ Vgl. KpV 05.32; 05.83; 05.122 f.; 05.128; Rel 06.132.

²⁶⁸ Vgl. KpV 05.118; 05.129.

²⁶⁹ Vgl. KrV 03.526; Op. post. 21.30. Siehe kritisch hierzu Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie* (Anm. 78) 57 ff.

durchaus nicht an phänomenale Wiedergeburt (Reinkarnation) denken;²⁷⁰ wohl aber an mehr als an das „Leben“ eines reinen Vernunftwesens,²⁷¹ an mehr als an die Fortsetzung eines rein geistigen Lebens, das ähnlich in Gedanken und Erinnerungen stattfände wie jetzt auf Erden, wenn wir von dem „Weiterleben“ eines Verstorbenen reden. Jedenfalls kommt sowohl hinsichtlich der Idee eines unendlichen moralischen Fortschritts als auch hinsichtlich der Idee proportionierter Glückseligkeit ein - wie immer geartetes²⁷² - *Sinnenwesen* in Betracht;²⁷³ denn jener Fortschritt setzt ebenso eine sinnlich bedingte Widerständigkeit voraus²⁷⁴ wie die Glückseligkeit eine sinnliche Empfänglichkeit.

Düsing vertritt die Meinung, seit der *Kritik der praktischen Vernunft* werde „die Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt, die von einer ungleichartigen intelligiblen Ursache hervorgebracht wird, [...] - entgegen Schellings Ansicht über Kant - als empirische Glückseligkeit gedacht“²⁷⁵, wobei bei Düsing unausgemacht bleibt, ob jene Sinnenwelt zugleich unsere Welt oder eine andere ist. In der *Kritik der reinen Vernunft* hingegen habe Kant - so abermals Düsing²⁷⁶ - noch an eine „intellektuelle Glückseligkeit“ (a priori) gedacht. Ein Vergleich von Düsings These mit den von ihm angegebenen Passagen in der *Kritik der reinen Vernunft*²⁷⁷ ergibt allerdings, daß Kant dort gar nichts anderes sagt als später.²⁷⁸ Mit der Glückseligkeit des höchsten Gutes ist immer die sinnliche gemeint,²⁷⁹ deren wir als endliche

²⁷⁰ So z. B. Patrick Shade, „Does Kant’s Ethics Imply Reincarnation?“, in: *The Southern Journal of Philosophy*, 33 (1995) 347-360.

²⁷¹ „Unsterblichkeit, d. i. die Fortdauer unsrer Existenz *nach uns*, als Erdensöhne, mit denen ins Unendliche fortgehenden moralischen und *physischen* Folgen, die dem moralischen Verhalten derselben angemessen sind.“ (Fortschritte 20.295; letzte Hervorh. von mir)

²⁷² Vgl. Rel 06.128 Anm.; Moralphilosophie Collins 27.285 (m. H.): „nach der *Analogie* der physischen Welt“; vgl. auch den Brief von Georg Samuel Albert Mellin an Kant vom 12. April 1794, 11.498.22-24.

²⁷³ Überhaupt sind die Moralphilosophie und mit ihr sowohl die Religionsphilosophie als auch die Geschichtsphilosophie von Interesse nur in Bezug auf *sinnliche* Vernunftwesen, die also nicht nur als moralische Wesen den Gesetzen der Freiheit, sondern zugleich als natürliche Wesen mit ihrem Begehrungsvermögen den von jenen unabhängigen Gesetzen der Natur unterworfen sind, von welcher *Art* die Sinnlichkeit bei dieser oder einer anderen Gattung, in diesem oder in einem anderen Leben auch immer sein mag.

²⁷⁴ Nicht-neigungsaffizierte Vernunftwesen wären als heilige schon dort, wohin der Progressus erst führen soll.

²⁷⁵ Klaus Düsing, „Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels,“ in: Rüdiger Bubner (Hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn 1973, 62.

²⁷⁶ Klaus Düsing, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“ (Anm. 35) 23 ff.

²⁷⁷ KrV 03.523 f.; 03.525; 03.528.

²⁷⁸ Vgl. auch Michael Albrecht, „‘Glückseligkeit aus Freiheit‘ und ‚empirische Glückseligkeit‘ - Eine Stellungnahme“, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 6.-10. April 1974, Teil II., Berlin / New York 1974, 563-567.

²⁷⁹ Das höchste Gut ist für Kant ein „Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger *endlicher* Wesen“ (KpV 05.110). Deshalb kann die Glückseligkeit als sein zweites, moralisch bedingtes Element nur als *physische* begriffen werden. Schon in der *Analytik* hatte es geheißen: „Es kommt [...] in der

Wesen bedürftig sind, derer wir uns würdig erweisen, indem wir unser Begehren danach auf freiheitsgesetzliche Bedingungen einschränken, und deren Maß eben unsere Würdigkeit ist. In Bezug auf seine die *Kritik der reinen Vernunft* betreffende These fügt Düsing hinzu, Kant suche die beiden „Begriffe der physischen und der intellektuellen Glückseligkeit auch als zwei unterschiedliche Bestimmungen des einen Begriffs der Glückseligkeit zu denken“²⁸⁰. Aber die Reflexion, die er zur Bestätigung heranzieht, formuliert genau das, was Kant auch später gelehrt hat. „Die Materie der [proportionierten] Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber ist intellectuel: diese [Form] ist nun nicht anders möglich als Freyheit unter Gesetzen a priori [Tugendhaftigkeit], ihrer Einstimmung mit sich selbst, und dieses zwar nicht um Glückseligkeit wirklich zu machen, sondern zur Möglichkeit [Glückswürdigkeit] und Idee derselben.“²⁸¹ Von der durch Tugendhaftigkeit selber verursachten Zufriedenheit spricht Kant auch und gerade in der *Kritik der praktischen Vernunft*;²⁸² aber sie hat in der Erörterung des höchsten Gutes keinen Ort.

Hätte Kant in Bezug auf das höchste Gut „moralische Glückseligkeit“ gemeint, dann wäre jedenfalls, worauf Albrecht und Wimmer zurecht aufmerksam machen,²⁸³ die Antinomie der praktischen Vernunft, ich füge hinzu: und also die ganze Postulatenlehre unverständlich. Es geht im Zusammenhang der kantischen Lehre vom höchsten Gut nicht, wie Förster meint,²⁸⁴ um moralische, von der Natur unabhängige versus physische, von der Natur abhängige Glückseligkeit, sondern um moralisch bedingte physische Glückseligkeit. Diese ist auch in einer moralischen Welt mit Gott als Urheber durchaus von der Natur abhängig, aber von einer Natur, die mit den Gesetzen der Moral zusammenstimmt,²⁸⁵ so daß sich ohne Widerspruch sagen läßt, daß wir in einer solchen Welt selber Urheber unserer und zugleich der Glückseligkeit Anderer wären.²⁸⁶ Diese Überlegungen bleiben freilich solange unverständlich, als man nicht auf den prinzipiellen Unterschied Acht hat, den Kant zwischen einer „Natur, die bloß Object der Sinne“²⁸⁷ ist, und einer „möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren Naturordnung“²⁸⁸ macht.²⁸⁹

Beurtheilung unserer praktischen Vernunft [...], was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, *alles* auf unsere *Glückseligkeit* [„dieses und womöglich auch eines zukünftigen Lebens“] an [...]“ (KpV 05.61) Die Quellenlage ist überwältigend eindeutig; siehe etwa KpV 05.115.05-07; 05.117 f.; KU 05.196.10-11; 05.450.14; 05.453.19-23; Rel 06.67 f.; TL 06.377; 06.387; RelPölitz 28.1089 ff.; Fortschritte 20.295.22-25; Refl. 7202, 19.276-282.

²⁸⁰ Klaus Düsing, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“ (Anm. 35) 24.

²⁸¹ Refl. 7202, 19.276.

²⁸² Siehe KpV 05. 117 f.

²⁸³ Siehe Michael Albrecht, Kants Antinomie der praktischen Vernunft (Anm. 163) 51 ff., 101, 110; Reiner Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie (Anm. 78) 56.

²⁸⁴ Siehe Eckart Förster, „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre“ (Anm. 78) 343.

²⁸⁵ Siehe KrV 03.526.12-14; vgl. auch KpV 05.43.20-23.

²⁸⁶ Siehe KrV 03.525.

²⁸⁷ KpV 05.115; vgl. ferner KrV 03.526.12; 03.527.13; KpV 05.145.05.

²⁸⁸ KpV 05.45.

²⁸⁹ Siehe dazu insbesondere KpV 05.43 f.; KU 05.176; Fortschritte 20.307.

Allerdings sollte man auf das Spiel mit Ideen²⁹⁰ nicht allzu viel Einbildungskraft verwenden.²⁹¹ Denn erstens wird es doch nur ein Spiel bleiben; und zweitens genügt die Aussicht und Hoffnung auf eine bloß gedachte, durch keine sinnliche Anschauung vorstellbare Welt als eine andere Ordnung der Dinge (nämlich nach Freiheitsgesetzen) vollauf, um „uns selbst und unseren Willen darnach [zu] bestimmen [...]“²⁹², d. h. um im Glauben²⁹³ an eine austeilende Gerechtigkeit und damit an einen Sinn unseres irdischen Lebens in diesem unsere Pflicht zu tun. Der Glaube an ein zukünftiges Leben ist „nur ein Glaube vom zweyten Rang. Denn es ist nicht nothwendig, daß wir existiren oder ewig existiren aber wohl, daß, so lange wir leben, wir uns des Lebens würdig verhalten.“²⁹⁴ Kant ist nicht müde geworden, immer aufs Neue zu betonen, daß es stets nur um „Ideen“ zu rein *praktischem* Gebrauch ohne den geringsten (theoretischen) Erkenntniswert geht.²⁹⁵ Jeder Versuch einer inhaltlichen Bestimmung kann nur zu überschwenglicher Spekulation führen. Völlig verkannt wird dies z. B. von Yovel, der Kant einen Fehlschluß („critical fallacy“) „from ought to is“ vorwirft. Kant habe nämlich geglaubt, „by discovering the preconditions of moral action it is possible to learn something a priori of how the universe is made. [...] this is a tacit and illegitimate extension of the Copernican revolution, as if the structure of *moral* consciousness gives us another source for determining a priori the structure of the world and prescribing ontological conditions for its possibility.“²⁹⁶ Bei Kant findet sich für diese These nicht der geringste Anhaltspunkt, für die Antithese hingegen eine reiche Auswahl. Weder die Freiheit des Willens, noch die Unsterblichkeit der Seele, noch das Dasein Gottes sind bei Kant Gegenstand einer theoretischen Behauptung. Vielmehr steht für ihn unwiderleglich fest, daß uns darüber eine Erkenntnis schlechterdings versagt ist.

Die „moralische Beweis“-führung bezieht sich überhaupt nicht auf die Welt, sondern ausschließlich auf uns selbst als praktische Vernunftwesen.²⁹⁷ Es wird bewiesen, daß es *für uns* unmöglich ist, die sittliche Weltordnung, deren Beförderung uns aufgegeben ist, ohne Gott und Unsterblichkeit widerspruchsfrei zu denken; daß also ohne diese (theoretisch nicht unmöglichen²⁹⁸) Glaubensannahmen „der Mensch im Bewußtseyn seiner moralischen Verpflichtung und des Endzwecks seiner Natur *mit sich selbst* in Widerspruch geraten müßte“.²⁹⁹ Der sogenannte moralische Gottesbeweis ist also keineswegs eine Demonstration des Daseins Gottes, sondern lediglich eine Demonstration der (moralisch bedingten) Notwendigkeit, dieses Dasein anzunehmen. Er ist nichts anderes als der Aufweis eines Glaubensgrundes; und die darin

²⁹⁰ Siehe Ende 08.332.27-28.

²⁹¹ Vgl. auch Rel 06.71.29-38.

²⁹² KU 05.457.

²⁹³ Mehr dazu im Folgenden.

²⁹⁴ Refl. 8101, 19.644.

²⁹⁵ Vgl. etwa KpV 05.132; 05.134 ff.; KU 05.453 ff.; 05.457; TL 06.439 f.

²⁹⁶ Yirmiah Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Anm. 67) 297; siehe auch Lewis W. Beck, *Commentary* (Anm. 67) 262 ff.; kritisch dagegen Manfred Kuehn, „Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason,“ in: *Kant-Studien*, 76 (1985), 164 ff.

²⁹⁷ Vgl. Verkündigung 08.418 Anm.; TL 06.439 f.

²⁹⁸ Siehe dazu KpV 05.144.19-21; 05.145.24-25.

²⁹⁹ Karl Heinrich Heydenreich, *Briefe über den Atheismus* (Anm. 151), bes. 60 ff. (m. H.).

liegende „*moralische* Gewißheit“ erlaubt, „da sie auf subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht“, nur zu sagen: „*ich bin* moralisch gewiß“, nicht jedoch: „*es ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei“³⁰⁰. Der Glaube an Gott impliziert keine Existenzbehauptung; vielmehr bezieht er sich auf eine Idee, der gemäß der Mensch sein eigenes Wollen und Handeln bestimmen soll.³⁰¹

Auch und gerade der kritische Kant³⁰² hätte dieselbe Auskunft gegeben, mit der er bereits in den *Träumen eines Geistersehers* seine Leser beschieden hatte: „Es war auch die menschliche Vernunft nicht gnugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken theilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben: daß es wohl am rathsamsten sei, *wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen*. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was *Voltaire* seinen ehrlichen *Candide* nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: *Laß uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!*“³⁰³

Das Postulat von der Wirklichkeit des Daseins Gottes,³⁰⁴ auf das sich die folgenden Erörterungen beschränken werden, bedeutet die Annahme eines „moralische[n] Wesen[s] als Welturheber[s]“³⁰⁵ und der dadurch bewirkten „genaue[n] Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes“³⁰⁶. Wie auch das erstgenannte Postulat ist es ein praktischer Glaubenssatz,³⁰⁷ nicht etwa ein theoretischer Existenzsatz. Der „Begriff von der Gottheit [entspringt] nur aus dem Bewußtsein [der moralischen] Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann.“³⁰⁸ Allein unter der Voraussetzung eines heiligen (mit den moralischen Gesetzen notwendig übereinstimmenden), allmächtigen (jene „Zusammenstimmung“ garantierenden) und allwissenden (mit vollkommener Einsicht in das Innerste der Gesinnungen ausgestatteten) Wesens³⁰⁹ als „moralische[r] Weltursache“³¹⁰ läßt sich die Möglichkeit einer

³⁰⁰ KrV 03.536 f.; vgl. KpV 05.143.24-27.

³⁰¹ Vgl. Ton 08.397.26-31.

³⁰² Vgl. etwa Mißlingen 08.263.12-15; Rel 06.52.11-15; 06.53; 06.69-71; 06.133.01-04; 06.139.31-37; 06.161 Anm.; Ende 08.330; Ton 08.399-401; 08.404.21-23; 08.405.07-27; Streit 07.44.

³⁰³ Träume 02.373; siehe auch Gottfried Fittbogen, „Müssige Fragen,“ in: Ders., Gottfried Fittbogen, „Kants Lehre vom radikalen Bösen,“ in: Kant-Studien, 12 (1907), 352 ff.

³⁰⁴ Siehe KrV 03.525 ff.; KpV 05.124 ff.; KU 05.447 ff.

³⁰⁵ KU 05.455 (ohne Kants Hervorh.).

³⁰⁶ KpV 05.145; siehe auch KpV 05.115; 05.125; KU 05.444; Rel 06.08.34-37.

³⁰⁷ Vgl. KpV 05.143.24-31.

³⁰⁸ Rel 06.104.

³⁰⁹ Siehe KrV 03.529; KpV 05.131; 05.140; KU 05.444; Mißlingen 08.257; Rel 06.05.12-13; 06.139 ff.; ferner Julius Ebbinghaus, „Über die Idee der Toleranz“ (Anm. 4) 318; Hans Blumenberg, „Kant und die Frage nach dem ‚gnädigen Gott‘,“ (Anm. 265) 559.

³¹⁰ KU 05.450; vgl. auch KU 05.458.27-32. - Kant macht darauf aufmerksam, daß es genau

Ordnung denken, "der gemäß die Dinge zur Einheit möglicher Angemessenheit der Glückseligkeit an die Sittlichkeit zweckmäßig zusammenstimmen. Weder nach Gesetzen der Natur kann eine solche Angemessenheit erwartet werden, noch nach dem Gesetze der Freiheit. Denn dieses nimmt auf Zwecke gar keine Rücksicht - was aber die Natur anlangt, so kann von ihr nicht Zweckmäßigkeit in Beziehung auf einen Zweck erwartet werden, der in seiner Möglichkeit durch das Gesetz der Freiheit bedingt ist."³¹¹

Erst mit dem Postulat der Existenz³¹² Gottes und der Möglichkeit seines Reiches³¹³ als der durch ihn bedingten Verwirklichung des höchsten (abgeleiteten) Gutes wird Religion als (rein moralisch bedingter) Glaube daran zum philosophischen Problem.³¹⁴ In welcher Lage befindet sich derjenige Tugendhafte, der diesen Glauben nicht hat?³¹⁵ Durch eben seine (tugendhafte) Unterordnung seiner natürlich bedingten Zwecke unter die Forderung des Sittengesetzes werden seine einzelnen (moralischen) Zwecksetzungen insgesamt ganz zwecklos; und er steht vor der mißlichen Alternative, entweder ein Narr oder ein Schurke zu sein,³¹⁶ nämlich entweder ein tugendhaftes, jedoch völlig zweckloses Leben oder ein ausschließlich Glückseligkeit bezweckendes, also unsittliches Leben zu führen. Als Narr aber gerät er in eine weitere Schwierigkeit: Da es gerade seine tugendhafte Gesinnung ist, durch welche - seinem Unglauben entsprechend - all sein (moralisch zweckbestimmtes) Handeln zwecklos wird, so ist er, wie stark oder schwach im übrigen sein „natürliche[r] Hang zum Bösen“³¹⁷ auch sein mag,³¹⁸ einfach

genommen zwei Schritte sind, die zum Beweis der Notwendigkeit dieser Voraussetzung führen: Der erste (moralteleologische) Schritt führt von der moralischen Notwendigkeit, das höchste Gut zu befördern, über die dadurch notwendige Annahme der Realmöglichkeit dieses Endzwecks der reinen praktischen Vernunft zum Schluß auf einen *Endzweck der Schöpfung*. Erst der zweite (moraltheologische) Schritt führt dann in Bezug auf diese Schöpfung (als Wirkung) zu einem nicht bloß verständigen, sonst aber gänzlich unbestimmten *Etwas* (als deren Ursache), sondern – freilich nur für die moralisch-teleologisch reflektierende Urteilskraft - zu der weiteren Bestimmung dieses Etwas als eines *moralischen Welturhebers*, weil wir uns „nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens“ ohne diese Bestimmung keinen Begriff von der Möglichkeit einer (im Endzweck der Schöpfung liegenden) Zweckmäßigkeit machen können, die sich auf das *moralische* Gesetz und dessen Gegenstand bezieht. Siehe KU 05.444; 05.453 ff.; 05.481; vgl. dazu KrV 03.528 f.; KpV 05.140.

³¹¹ Julius Ebbinghaus, „Über die Idee der Toleranz“ (Anm. 4) 318.

³¹² Ferreira vertritt die Ansicht, das Postulat beziehe sich lediglich auf die *Möglichkeit* der Existenz Gottes. (Siehe M. Jamie Ferreira, „Kant's Postulate: The Possibility or the Existence of God?“, in: Kant-Studien 74 [1983] 75-80) Dagegen spricht nicht nur Kants Text (siehe etwa KpV 05.125.22-25; 05.136.32-33; KU 05.453.04; 05.456.01; *Logik* 09.31), sondern vor allem die Funktion des Postulats. Nur die Wirklichkeit Gottes kann die Realmöglichkeit des höchsten Gutes garantieren.

³¹³ Kant nennt es das „Reich Gottes“ (siehe KpV 05.128; 05.137) oder auch mit Leibniz das „Reich der Gnaden“ (siehe KrV 03.527; Über eine Entdeckung 08.250).

³¹⁴ Vgl. auch KU 05.485.04-06; Rel 06.06.08.

³¹⁵ Zum Folgenden siehe Julius Ebbinghaus, „Über die Idee der Toleranz“ (Anm. 4) 315 ff.; Ders., „Four Lectures on Kant“ (Anm. 117) 219 f.

³¹⁶ Vgl. Refl. 4256, 17.484 f.; Refl. 4268, 17.488; Praktische Philosophie Powalski 27.169; RelPölitz 28.320; RelPölitz 28.1072; Danziger Rationaltheologie 28.1291.

³¹⁷ Rel 06.32. Auf Kants Lehre vom radikalen Bösen (siehe Rel 06.19 ff., bes. 32 ff.; 71 ff.) kann und muß in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Siehe dazu Gottfried Fittbogen,

durch die (praktische) Vernunftwidrigkeit seiner Lage der beständigen Versuchung ausgesetzt, an die Stelle des Sittengesetzes als obersten Bestimmungsgrundes seines Wollens ein Prinzip der Glückseligkeit zu setzen und dementsprechend seine Zwecksetzungen an den empirischen Bedingungen ihrer Realisierbarkeit zu orientieren. Und diese Versuchung erfährt noch eine Verstärkung durch die Tatsache, daß er mit seiner ganzen Tugendhaftigkeit allein auf seinem verlorenen Posten steht; denn eine Vereinigung mit anderen Tugendhaften zu einem „ethischen Gemeinwesen“³¹⁹ zwecks „Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts“³²⁰ wäre angesichts der Unerreichbarkeit dieses Zwecks buchstäblich völlig zwecklos.

Was aber könnte den Ungläubigen bewegen, nicht länger an seinem Unglauben festzuhalten? Könnte dieselbe Vernunft, die ihn allererst in seine absurde Lage gebracht hat, Gründe für die Rechtfertigung eines Glaubens an Gott als den Garanten der Realisierbarkeit des höchsten Gutes beibringen? Sie könnte es gewiß nicht, wenn sich die Nichtexistenz Gottes bzw. die Unmöglichkeit einer Zusammenstimung zwischen den Reichen der Freiheit und der Natur beweisen ließe. Eben die prinzipielle Unmöglichkeit eines solchen Beweises aber ist ein wichtiges Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft*. Das Recht zu den Postulaten erwächst der

„Kants Lehre vom radikalen Bösen“ (Anm. 303) 303-360; John R. Silber, „The Ethical Significance of Kant's *Religion*“, in: I. Kant: *Religion within the Limits of Reason alone*. Transl. by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York 1960, LXXIX-CXXXIV; Eric Weil, „Le mal radical, la religion et la morale“, in: Ders., *Problèmes kantians*, 2. Aufl., Paris 1982, 143-174; Klaus Konhardt, „Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42 (1988) 397-416.

³¹⁸ Allison behauptet - allerdings ohne Angabe von Gründen -, für Kant sei das radikale Böse in der menschlichen Natur ein „Postulat“. (Siehe Henry E. Allison, „Kants Doctrine of Radical Evil“, in: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses in Mainz 1990*, Bonn 1991, vol. I, 63 f.) Zwar nenne Kant es (gemeint ist die entsprechende These) einen „Satz“ (proposition), aber in der Übersetzung von Greene und Hudson sei dies mit „postulate“ wiedergegeben. Nun wird auch Allison diese Übersetzung kaum als Autorität in Fragen der Kant-Interpretation ansehen. Da er aber den Satz nun einmal als Postulat ansieht, erwartet er auch eine entsprechende „Deduktion“; und „since Kant fails to provide one, we must attempt to do so for him“. Freilich besteht der von Kant erbrachte „Beweis“ seiner These von der radikalen Bösartigkeit der menschlichen Natur keineswegs darin zu zeigen, daß es sich dabei um die (zu „postulierende“) Annahme einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit, sei es der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes oder sei es der Verwirklichung des durch es Gebotenen handle. Vielmehr begnügt sich Kant mit dem Aufweis, daß der Grund des an Menschen beobachtbaren sittengesetzwidrigen (bösen) Handelns nur in einem natürlichen, doch zugleich selbstverschuldeten Hang, den Neigungen die Oberherrschaft einzuräumen, liegen könne. Und in eben diesem, den Grund aller Maximen verderbenden (siehe Rel 06.37), für uns übrigens hinsichtlich seines Ursprungs unerforschlichen Hang besteht für Kant die Radikalität des Bösen. - Es ist mir ganz unverständlich, wie Hannah Arendt (*The Human Condition*, Chicago 1958, 241) der Meinung sein konnte, Kant habe mit dem radikalen Bösen besonders schwere Verbrechen gemeint, „about whose natures so little is known, even to us who have been exposed to one of their rare outbursts on the public scene“. (zit. nach Nicholas P. Wolterstorff, „Conundrums in Kant's Rational Religion“, in: Rossi/Wreen (Anm. 131) 53.

³¹⁹ Kant versteht darunter eine „sich immer ausbreitende, *bloß auf die Erhaltung der Moralität* angelegte Gesellschaft [...], welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkt[.]“. (Rel 06.94; m. H.).

³²⁰ Rel 06.97.

praktischen Vernunft aus der Verbindung von theoretisch eröffneter Möglichkeit und moralisch bedingter Notwendigkeit dazu.³²¹ Die Vernunft hat durch „speculative Einschränkung“³²² ihrer selbst „Platz“ für den Glauben an das Postulierte gemacht,³²³ nämlich durch den Aufweis, daß die transzendentalen Ideen gar kein möglicher Gegenstand der (theoretischen) Erkenntnis sind und ihnen somit theoretische Realität weder zu- noch abgesprochen werden kann.³²⁴ Durch diese Aufhebung eines dogmatisch behaupteten Wissens³²⁵ von Gott ist die Möglichkeit der Realisierung des vom Sittengesetz auferlegten Endzwecks *theoretisch* nicht ausgeschlossen. *Praktisch* notwendig³²⁶ wird, als „praktische Erweiterung“³²⁷ der reinen Vernunft, der Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an das Dasein Gottes, insofern diese die notwendigen Voraussetzungen eines selber durch das moralische Gesetz a priori notwendigen Gegenstandes der praktischen Vernunft sind,³²⁸ wobei dieses Gesetz nicht etwa seinerseits einer Postulierung³²⁹ bedarf, sondern vielmehr als „sich für sich selbst uns aufdring[endes]“, „unvermeidlich[es]“ und „unleugbar[es]“ „Factum“ der reinen Vernunft, die sich in ihm und durch es „als ursprünglich gesetzgebend [...] ankündigt“³³⁰, gleichsam der bedingungslos feststehende, also schlechthin unverrückbare Fels ist, auf dem die Postulate und alles aus ihnen Folgende ruhen. Die Vernunft ist auf Grund ihres subjektiven Bedürfnisses, einen Selbstwiderspruch zu vermeiden, autorisiert, in rein *praktischer* Hinsicht das Gegebensein derjenigen (theoretisch möglichen) Voraussetzungen zu postulieren, ohne welche dasjenige

³²¹ Vgl. hierzu auch KrV 03.506.

³²² KpV 05.141.

³²³ Siehe KrV 03.18 f.; ferner 03.487.34-35; Prol 04.363; GMS 04.456 f.; Denken 08.140.09-10; KpV 05.141.

³²⁴ Vgl. KrV 03.492 f.

³²⁵ „Blendwerk“ (KrV 03.338).

³²⁶ Hegels „Schüler“ Heine hat zwar eine witzige Kritik an Kants Gotteslehre geschrieben. Gleichwohl irrt er gar sehr in der Meinung, Kant habe mit dem „Zauberstäbchen“ der praktischen Vernunft den „Leichnam des Deismus“ wiederbelebt, „den die theoretische Vernunft getötet“. (Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Werke und Briefe, Bd. V, Berlin / Weimar 1980, 270) Es gab gar keinen wiederzubelebenden Leichnam. Vielmehr war „lediglich“ der Beweis der Unmöglichkeit *jeder* rein spekulativen Gotteserkenntnis, einschließlich der „atheistischen“, erbracht, wobei Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* auf den Nutzen dieses kritischen Ergebnisses verwiesen hat. (Siehe KrV 03.420-426) An die Stelle der kritisierten kosmologischen (theoretischen) Bedeutung der Gottesidee tritt deren religiöse (praktische) Bedeutung. (Siehe Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus, Aalen 1975 (1924), 181; ferner 191; 323 f.; 334 ff.)

³²⁷ KpV 05.141.

³²⁸ Vgl. KU 05.453.01-05.

³²⁹ Wenn Kant auch bezüglich der moralischen Gesetze von „Postulaten“ spricht (siehe KpV 05.46.11), dann meint er nicht wie im Falle der hier erörterten Postulate „theoretische, in praktischer Vernunftabsicht nothwendige Hypothesen, wie die des Daseins Gottes, der Freiheit und einer andern Welt“, sondern einen „praktische[n], unmittelbar gewisse[n] Satz oder ein[en] Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher [im Unterschied zu „Problemen“] vorausgesetzt wird, daß die Art sie auszuführen, unmittelbar gewiß sei“ (*Logik* 09.112), also speziell das moralische Grundgesetz als Faktum der Vernunft.

³³⁰ KpV 05.31 f.; 05.55; siehe ferner 05.42 f.; 05.47; 05.91; 05.104 f.; RL 06.252.

unerreichbar wäre, dessen erste notwendige Bedingung zu erfüllen man allemal, ob man nun glaubt oder nicht, moralisch genötigt ist. Kants berühmte (dritte) Frage in der *Kritik der reinen Vernunft*: "wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?"³³¹ darf also keineswegs so verstanden werden, als werde hier die Bereitschaft zur Pflichterfüllung unter die Bedingung von etwas daraus zu Erwartendem gestellt. Vielmehr ist die *bedingungslose* Pflichterfüllung selber die schlechthin notwendige, allerdings zugleich hinreichende Bedingung möglicher Hoffnung.

Kants Rede von „absurdum morale“, „absurdum practicum“, „dilemma practicum“³³² und von „moralischem Argument“³³³ hat manchen dazu verleitet, diese Sachverhalte selber für moralische und nicht bloß für moralisch bedingte zu halten. Das Dilemma „Narr oder Schurke“ ist ein Dilemma der praktischen, aber *erkennenden* Vernunft. Es ergibt sich aus dem (unvermeidlichen) Schein,³³⁴ die Verwirklichung des höchsten Gutes sei zugleich einerseits bedingungslos geboten, andererseits schlechthin unmöglich. Kants „moralisch consequent[es]“ *Denken*³³⁵ besteht darin, dieses Dilemma dadurch schlußfolgernd zu lösen, daß er aus der Bedingungslosigkeit des Gebotes die Möglichkeit des Gebotenen und daraus wiederum deren notwendige Bedingungen als – freilich nur in praktischer Hinsicht – gegeben anzunehmende deduziert.³³⁶ Damit ist der Grund für einen reinen praktischen Vernunftglauben an die Möglichkeit des höchsten Gutes und an die Wirklichkeit Gottes gelegt.³³⁷ Es ist das moralische Gesetz – und nur dieses –, wodurch dieser Glaube praktisch möglich und allerdings auch (subjektiv) praktisch notwendig wird,³³⁸ ohne indessen zugleich Pflicht zu sein,³³⁹ da die Annahme einen *theoretischen* Sachverhalt betrifft.

Kant hat nachdrücklich darauf hingewiesen, daß ein positives (den Glauben überflüssig machendes) Wissen von der Existenz Gottes alle Moralität vernichten würde, weil dieses Wissen die Garantie der Folgen unseres Tuns und Lassens einschlösse und wir daher moralisch, d. h. ohne Ansehen der Folgen zu handeln gar nicht imstande wären. „*Gott und Ewigkeit* mit ihrer *furchtbaren Majestät* [würden] uns unablässig *vor Augen* liegen [...]. Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene gethan werden“. Aber menschliches Verhalten wäre „in einen bloßen Mechanismus verwandelt“; „die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen [würden] aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen“.³⁴⁰

Die Bedingung der Möglichkeit eines reinen praktischen Vernunftglaubens an Gott und an

³³¹ KrV 03.523.

³³² Refl. 5477, 18.193 f.; ferner RelPölitz 28.1083.

³³³ Siehe KU 05.450; ferner 05.451; 05.459; 05.475; 05.479; 05.482.08-14.

³³⁴ Siehe KpV 05.107.

³³⁵ KU 05.451.

³³⁶ Vgl. auch Manfred Kuehn („Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason“ [Anm. 296] 152-169) und seine überzeugende Kritik an Allen W. Wood (Kants Moral Religion [Anm. 131]) und W. H. Walsh (Kant's Criticism of Metaphysics, Chicago 1975, 229-241).

³³⁷ Siehe dazu KrV 03.533 ff.; KpV 05.126; 05.142 ff.; KU 05.476 ff.; *Logik* 09.67 ff.

³³⁸ Siehe KpV 05.144.33-38.

³³⁹ Siehe dazu KpV 05.125; KU 05.469; 05.472; TL 06.439 f.; *Logik* 09.68 f.

³⁴⁰ KpV 05.147; siehe auch GMS 04.443; KU 05.481; RelPölitz 28.1084.

das mögliche Kommen seines Reiches ist das Bewußtsein der Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Nur der Mensch mit einem (guten oder schlechten)³⁴¹ *Gewissen*³⁴² kann (und muß) diesen Glauben überhaupt haben,³⁴³ wobei freilich der Böse mit seinem schlechten Gewissen die Neigung haben mag, den Glauben an ein Reich zu bestreiten (und dessen Herbeikunft nicht zu wünschen), in welchem das Maß an Glückseligkeit von der Sittlichkeit abhängt.³⁴⁴ Nur der moralisch gleichgültige, buchstäblich „gewissenlose“ Mensch hat keinen Grund, jenen Glauben zu haben, da er sich gar nicht in dem Dilemma des gewissenhaften befindet.³⁴⁵

Religion-Haben bedeutet demnach: die sittlichen Gesetze, ohne daß diese je aufhörten, die „wesentliche[n] *Gesetze* eines jeden freien Willens für sich selbst“³⁴⁶ zu sein, beurteilen (und befolgen) wie³⁴⁷ Gebote des göttlichen Willens, d.h. wie Gebote desjenigen Wesens, welches allein ihnen Wirksamkeit in der Welt verschaffen kann.³⁴⁸ Für die Verwirklichung des moralisch notwendigen Endzwecks bedarf es Gottes als „moralisch-gesetzgebenden Urhebers“³⁴⁹ einer Welt, in welcher der Lauf der Natur mit den Zwecken der Moral übereinstimmt. *Insofern* hat die Moralität der Idee nach ihr Gesetz in Gottes Willen.³⁵⁰ Zugleich jedoch hat sie ihren Ursprung in der reinen praktischen Vernunft, deren „Factum“³⁵¹ sie ist. Und ausschließlich dieses Faktum bedingt die Möglichkeit und Notwendigkeit, das Gesetz der Moral als („instar“) Gesetz Gottes zu begreifen. „Die Erkenntniß von Gott muß daher die Moral vollenden, aber nicht erst bestimmen, ob etwas Pflicht für mich sey, oder ob etwas moralisch gut sey! Dies muß ich schon *aus der Natur der Sachen*, nach der Möglichkeit eines Systems aller Zwecke beurtheilen, und dann so

³⁴¹ Es geht hier keineswegs, wie Wood meint, nur um den „morally good man“. Wood deutet Kants Ausdruck „*subjectiv*, für moralische Wesen, hinreichendes Argument“ (KU 05.451) als „*radically ad hominem*“, weil er „moralische Wesen“ als Wesen „*nach* moralischen Gesetzen“, nicht bloß „*unter* moralischen Gesetzen“ (vgl. KU 05.448) mißversteht. (Siehe Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion* [Anm. 131] 142 f.). Auch bei der „Sittlichkeit“, von der Kant an jener Stelle sagt, *durch* sie sei der Glaube notwendig, ist bloß an moralische Gesinnung zu denken, nicht auch an ein den moralischen Gesetzen angemessenes Verhalten. Der Glaube hat den Grund seiner moralischen Möglichkeit und Notwendigkeit in dem Bewußtsein des Unterworfenenseins unter das Gesetz der Moral, nicht in dem Gehorsam diesem gegenüber.

³⁴² Vgl. dazu TL 06.437 f.

³⁴³ Vgl. KrV 03.536 f.; KpV 05.143.24; 05.146.10.

³⁴⁴ Kant spricht in Bezug auf das Bestreiten des Daseins Gottes und einer zukünftigen Welt aus Furcht davor von einem „negativen Glauben“. Siehe KrV 03.537. Vgl. Refl. 6111, 18.459: „Ob man sagen könne: teufel glauben auch? Sie fürchten, daß einer sey; sie bedürfen ihn nicht, sie wollen nicht, daß einer sey.“

³⁴⁵ Vgl. KpV 05.133.30-31; 05.144.37-38.

³⁴⁶ KpV 05.129.

³⁴⁷ „instar“ (TL 06.443; 06.487; Refl. 8110, 19.650; Op. post. 22.64); „tamquam“ (Refl. 8104, 19.646; Op. post. 21.20; 21.28; 22.116; 22.121 f.; 22.130); siehe auch Op. post. 21.15; 21.17; 21.30; 22.57; 22.126.

³⁴⁸ Vgl. KpV 05.129.22-27; KU 05.481; Rel 06.99.05-13; 06.153.28-29; MdS 06.227.12-20; TL 06.440.01-09; Streit 07.36.20-21.

³⁴⁹ KU 05.456.

³⁵⁰ Vgl. Refl. 7258, 19.296.

³⁵¹ KpV 05.31.

gewiß seyn können, als daß ein Triangel drei Ecken haben müsse.“³⁵²

Religion ist nichts anderes als Sittlichkeit *sub specie aeternitatis*. Dies hatte Ebbinghaus im Sinn, als er davon sprach, daß Kants „ganze philosophische Entwicklung von dem Augenblicke ihrer ersten selbständigen Atemzüge bis zu ihrem Höhepunkte nichts anderes als ein endlich zum Ziel führendes Ringen um Klarheit bezüglich des ursprünglichen Sinnes des Gottesbewußtseins gewesen ist“³⁵³. Pichts an Heidegger³⁵⁴ anknüpfende These, „Kants Philosophie [sei] insgesamt und in jedem ihrer einzelnen Teile nichts anderes als Religionsphilosophie“³⁵⁵ scheint mir allerdings in ihrem „nichts anderes“ maßlos übertrieben und überdies höchst irreführend. Sie läßt nämlich völlig unberücksichtigt, daß die ganze Religionsphilosophie Kants grundlos wäre, gäbe es da nicht den Felsen des „Faktums der Vernunft“, auf den Kant gleichsam seine unsichtbare Kirche und ihr Reich³⁵⁶ baut. Dieser Felsen aber ist ganz und gar kein religiöser, sondern ein moralischer; und der Bau ist nicht von Gott inspiriert, sondern von der reinen praktischen Vernunft in ihrer Autonomie. Wenn man denn unbedingt nach einer Angel sucht, um die das ganze kantische Denken, direkt oder indirekt, kreist, dann ist es die Idee der *Freiheit* und also die moralische Bestimmung des Menschen. Zumindest irreführend ist auch Pichts Behauptung, für Kant „entdeck[e] der Mensch die Möglichkeiten seiner Bestimmung nur, wenn er im Denken wie im Handeln lern[e], sich allein von Gott her zu begreifen“³⁵⁷. Wie sollte er dies lernen, wenn er nicht zuvor lernt, sich von sich selbst her als freiem Wesen in den Notwendigkeiten und Möglichkeiten seiner Bestimmung zu begreifen?³⁵⁸ Ich neige daher eher zu Adlers Ansicht,³⁵⁹ „daß die religiösen Begriffe nur als eine ideelle Vollendung unserer sittlichen Vorstellungen sich ergeben“. Dadurch macht Kant das sittliche Bewußtsein „zum Ort der Theogonie“.³⁶⁰ Der Mensch wird zum „Schöpfer Gottes“.³⁶¹

Durch seine Religion bekommt der Mensch keine anderen oder zusätzlichen Pflichten. Lediglich seine Pflichterfüllung bekommt eine andere Perspektive, nämlich auf einen Weltenrichter, der „am Ende der Tage“ als Allwissender feststellt und als Heiliger und

³⁵² RelPölitz 28.1116 f. (m. H.). An anderer Stelle nennt Kant das Dasein Gottes „ein nothwendiges Postulat für unumstößliche *Gesetze meiner eigenen Natur*. Denn die Moral zeigt uns nicht bloß, daß wir eines Gottes bedürfen, sondern lehret uns auch, daß er schon *in der Natur der Sache* liege [vgl. Ton 08.397.38-42], und daß die *Ordnung der Dinge* uns selbst darauf leite. Freilich muß der Satz dann *zuerst* [!] recht fest stehen, daß die moralischen Pflichten *in der Natur einer jeden Vernunft* nothwendig gegründet sind, und demnach apodiktisch gewisse Verbindlichkeit für mich haben.“ (RelPölitz 28.1072; m. H.; ohne die Hervorh. des Textes).

³⁵³ Julius Ebbinghaus, „Kantinterpretation und Kantkritik“ (1924; 2. erweiterte und veränderte Fassung 1968), in: GS III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 4 bzw. 232.

³⁵⁴ Siehe Martin Heidegger, Kants These über das Sein, WW IX 455.

³⁵⁵ Georg Picht, Kants Religionsphilosophie, 2. Aufl., Stuttgart 1990, 1.

³⁵⁶ Siehe dazu unten S. 58 ff.

³⁵⁷ Op.cit. 7.

³⁵⁸ Picht selbst spricht mit Bezug auf Kant von „Metaphysik der Vernunft“ als „Metaphysik der Freiheit“. (Op. cit. 12).

³⁵⁹ Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik (Anm. 326) 175. Vgl. dagegen Stephen Palmquist, „Does Kant Reduce Religion to Morality?“, in: Kant-Studien, 83 (1992), 129-148.

³⁶⁰ Vgl. KU 05.457.01-05; Op. post. 21.145.03-05; 21.146.25-28.

³⁶¹ Vgl. Rel 06.168 Anm. 2.

Allmächtiger exekutiert,³⁶² was die unter dem Gesetz der Autonomie stehenden Taten wert waren³⁶³ - entsprechend der „Vernunftidee der Angemessenheit (Gerechtigkeit) im Verhältnis von (moralischer) Ursache und (moralisch notwendiger) Wirkung“³⁶⁴. Die Ursache ist das vom Moralgesetz geforderte gesetzmäßige Handeln um des Gesetzes willen, also Tugend als Glückswürdigkeit. Der „Effect“ ist die mit dem Grund (moral-)gesetzlich³⁶⁵ verbundene Folge in Form einer entsprechenden (allgemeinen) Zuteilung bzw. Nichtzuteilung³⁶⁶ dessen, worauf das menschliche Wollen seiner Materie nach von Natur aus gerichtet ist: Glückseligkeit. Deren Maß hängt nicht etwa von dem Belieben des göttlichen Willens ab. Vielmehr folgt sie notwendig aus dem Gesetz, das sich ein jeder freie Wille für sich selbst gibt. Die Verwirklichung des höchsten Gutes bedeutet den Zustand ausgeteilter Gerechtigkeit und den „Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallne Loos so bleibt, wie es in dem Augenblick des Ausspruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward“.³⁶⁷ Der Grund der moralischen Notwendigkeit, die durch das Gesetz der eigenen Vernunft auferlegten Pflichten *zugleich* als göttliche Gebote zu begreifen und zu befolgen, liegt allein darin, daß wir den gesetzlich bestimmten „Effect“, den - durch Tugendhaftigkeit als notwendiger Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes - (mit-)zuverursachen wir durch das Gesetz verpflichtet sind, nur von Gott erwarten können. Wenn Kant von „angemessene[n] Folgen“ spricht, die uns durch das Sittengesetz als „Gebot“ „verheißen“ bzw. „angedroht“ werden,³⁶⁸ dann hat er dabei ausschließlich die Regel der Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit im Sinn, keineswegs aber den möglichen Erfolg unseres Verhaltens als obersten (heteronomen) Bestimmungsgrund unserer Maximen; und die Verheißungen und Drohungen sind auch nicht im Sittengesetz selber enthalten, sondern von uns „aus moralisch hinreichendem Grunde [zwecks Vermeidung eines moralisch bedingten Dilemmas; GG] [hineingelegt]“.³⁶⁹ Es ist das Sittengesetz in seiner Verbindlichkeit, das den „Beistand“ Gottes bei der Verwirklichung des Endzwecks garantiert, nicht umgekehrt! „Daher ist es auch nöthig, daß man den Willen Gottes nicht zum Princip der Vernunftmoral macht; denn auf

³⁶² Zur hier vernachlässigten Frage nach einem *gütigen* bzw. *gnädigen* Gott siehe KpV 05.131; KU 05.444; Mißlingen 08.257 f.; Rel 06.75 f.; 06.116 ff.; 06.171; 06.174; 06.190 ff.; Hans Blumenberg, „Kant und die Frage nach dem ‚gnädigen Gott‘,“ (Anm. 265).

³⁶³ Vgl. Mißlingen 08.262; Rel 06.99.16; Ende 08.328.12-13; Verkündigung 08.418.15-17.

³⁶⁴ Hariolf Oberer („Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori“ [Anm. 15] 195; ferner Ders., „Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre,“ in: Reinhard Brandt [Hrsg.], Rechtsphilosophie der Aufklärung, Symposium Wolfenbüttel 1981, Berlin 1982, 401 ff.) unter Verweis auf eine in ihrer moralphilosophisch grundsätzlichen Bedeutung bisher kaum zureichend beachtete Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV 05.37 f.; vgl. auch 05.61.15-16; Ende 08.333.29-31; 08.338 f.; ferner (kritisch) Michael Albrecht, Kants Antinomie der praktischen Vernunft (Anm. 163) 80 ff.

³⁶⁵ Yovel spricht dagegen von „extraneous moralistic considerations [...] deriving probably from a vague feeling of justice, but not rooted in Kant’s basic ethics“. (Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* [Anm. 67] 63)

³⁶⁶ Ich spreche absichtlich nicht von Belohnung und Strafe, weil dies allzu leicht das Mißverständnis provoziert, als sei die Triebfeder auch und gerade der Tugendhaftigkeit das Erstreben der verheißenen Belohnung und die Vermeidung der angedrohten Strafe.

³⁶⁷ Ende 08.328; vgl. auch KU 05.443.23-28.

³⁶⁸ Siehe KrV 03.527.

³⁶⁹ KU 05.471; siehe ferner KpV 05.128; 05.147; Rel 06.49; 06.154. Vgl. auch RelPölitz {28.1116.20-24} mit {28.1116.24-27 + 28.1116.34-38}.

solche Art bin ich freilich unsicher, was Gott mit der Welt vorhabe.“³⁷⁰

In Bezug auf das Postulat der Existenz Gottes glaubt Förster, „im Zuge der kantischen Moralthologie [...] mindestens vier verschiedene Argumente dafür [...] bekommen [zu] haben“: Gott als Triebfeder, als Austeiler proportionierter Glückseligkeit, als Garant der Übereinstimmung von Natur und Sittengesetz und als Stifter des ethischen Gemeinwesens.³⁷¹ Doch abgesehen davon, daß der erste (wie gezeigt: fragwürdige) Punkt nur für die *Kritik der reinen Vernunft* in Betracht kommt, wird auch dort – wie in allen anderen Schriften – die Notwendigkeit, jenes Dasein anzunehmen, anders begründet.³⁷² Gott ist Garant des höchsten Gutes (und damit der Sinnhaftigkeit moralischer Zwecksetzungen) und *also* austeilender Gerechtigkeit und *also* der Übereinstimmung von Natur- und Freiheitsgesetzlichkeit. Die Stiftung eines ethischen Gemeinwesens schließlich dient der Beförderung des höchsten Gutes und setzt daher dessen Möglichkeit und somit auch das Dasein Gottes schon voraus.³⁷³ Im Unterschied zu Förster kann ich nicht mehr als ein Argument in diesem Zusammenhang entdecken.

Yovel behauptet in Bezug auf Kant: „The highest good is always conceived as a harmony of heterogeneous systems, where exact correspondence between the different constituents (virtue and happiness, [...] freedom and nature in general) takes place *by the autonomous* [?] *laws of each system itself*.“³⁷⁴ Vermutlich ist Yovel zu diesem Mißverständnis durch eine Stelle in der *Analytik der Kritik der praktischen Vernunft* verführt worden, wo es darum geht, daß der Sinnenwelt die Form einer Verstandeswelt verschafft werden soll, „ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu thun“³⁷⁵; denn in eben diesem Zusammenhang behauptet Yovel dann gänzlich quer zu Kant: „the harmony between nature and morality is a product of *human action* and not that of God“³⁷⁶. Nun kommt die *Analytik* freilich gänzlich ohne Gott aus; allerdings geht es in ihr auch gar nicht um die sich aus der Idee des höchsten Gutes ergebende „Dialektik“. Dessen Welt stellt sich in der menschlichen Perspektive immer nur als eine Ordnung der Dinge dar, die auf Erden zwar (durch Tugendhaftigkeit) anzustreben, aber dort niemals auch nur approximativ erreichbar ist.³⁷⁷

Wimmer vertritt in seiner verdienstvoll-herausfordernden Arbeit über Kants kritische Religionsphilosophie die These, Kants Begriff des höchsten Gutes mache „nicht in der von Kant vorgesehenen Weise die Möglichkeit vernünftiger Religion begreiflich [...], weil er entgegen Kants Meinung nur in einer bestimmten Form, nämlich als [religiöses] Ideal und nicht als

³⁷⁰ RelPölitz 28.116.24-27.

³⁷¹ Eckart Förster, „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre“ (Anm. 78) 353.

³⁷² Siehe KrV 03.524 ff.

³⁷³ Ähnlich wie Förster auch Lewis W. Beck, *Commentary* (Anm. 67) 273; vgl. dazu auch Hans Michael Baumgartner, „Gott und das ethische Gemeinwesen in Kants Religionsschrift. Eine spezielle Form des ethiko-theologischen Gottesbeweises?“; in: Gerhard Schönrich / Yasushi Kato (eds), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Ffm. 1996, 408-424.

³⁷⁴ Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Anm. 67) 66.

³⁷⁵ KpV 05.43.

³⁷⁶ Op. cit. 50; s. a. 70.

³⁷⁷ Zum fundamentalen Unterschied zwischen Kants „moralischer Welt“ und Fichtes (Yovels Ansicht eher entsprechender) „sittlicher Weltordnung“ siehe Julius Ebbinghaus, „Fichtes ursprüngliche Philosophie“, in: *GS III: Interpretation und Kritik*, Bonn 1990, 344 ff.

[moralische] Idee gefaßt, den Übergang zum praktisch-moralischen Glauben an das Dasein eines allmächtigen und allgütigen Vernunftwesens gestatte[.].³⁷⁸ Kants Begriff sei zweideutig: zum einen gehe es dabei um die Idee der Beförderung, zum anderen um das Ideal der Verwirklichung des höchsten Gutes.³⁷⁹ Für die „Idee“ sei Gott nicht erforderlich; das des göttlichen Wirkens bedürftige „Ideal“ wiederum sei nicht moralisch gefordert.³⁸⁰

Wimmer konfundiert meines Erachtens immer wieder Tugend und Glückswürdigkeit, oberstes Gut und höchstes Gut, Reich Gottes auf Erden³⁸¹ (ethisches Gemeinwesen) und Reich Gottes (Reich der Gnaden)³⁸². Dadurch macht er es sich unmöglich, Kants Lehre gerecht zu werden. Das Moralgesetz gebietet unmittelbar Tugend; und dafür ist in der Tat Gott nicht erforderlich, fast könnte man sagen: im Gegenteil! Auch im Zusammenhang mit seiner Erörterung des höchsten Gutes spricht Kant zunächst von Tugend, aber eben nicht von Tugend *als solcher*, sondern von Tugend *„als [der] Würdigkeit glücklich zu sein“*³⁸³. Von dieser sagt er, sie sei *„die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit“*; und also sei sie das oberste Gut. Dieses wird gar nicht anders als in seinem Bedingungscharakter und damit als erstes Element des höchsten Gutes konzipiert. Pflicht in diesem Zusammenhang ist die *Beförderung* des (nur durch Gottes Mitwirkung erreichbaren) *höchsten* Gutes (Wimmers Ideal), auch wenn die Erfüllung dieser Pflicht für den Menschen nur in der ohne Gottes Mitwirkung möglichen (approximativen) *Verwirklichung* des *obersten* Gutes (Wimmers Idee) bestehen kann. Diese Pflicht kommt als solche – im Unterschied zu der ursprünglichen, unter Absehung von allen möglichen Zwecken sich ergebenden Pflicht der Tugendhaftigkeit – überhaupt nur in der Perspektive des moralischen Endzwecks in den Blick. Also kann auch jene Verwirklichung solange unmöglich zugleich *als Beförderung dieses Endzwecks* begriffen werden, als dessen Realmöglichkeit (wie im Falle der Nichtexistenz Gottes) zu bezweifeln ist.³⁸⁴

Ich kann mich daher auch nicht Wimmers Ansicht anschließen, Kant lasse in der *Kritik der Urteilskraft* „erstmal ein deutlicheres Bewußtsein von der Notwendigkeit jener Unterscheidung [zwischen der verpflichtenden *Idee* der Beförderung des höchsten Gutes und dem nicht verpflichtenden *Ideal* seiner Verwirklichung] erkennen“³⁸⁵. Die Postulatenlehre setzt ersichtlich

³⁷⁸ Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie* (Anm. 78) 27.

³⁷⁹ Siehe op. cit. 74 und passim.

³⁸⁰ Siehe op. cit. 76.

³⁸¹ Siehe Rel 06.101.

³⁸² Siehe KpV 05.128; KrV 03.527.

³⁸³ KpV 05.110.

³⁸⁴ Vgl. KU 05.472.03-04; KU 05.455.05-08; RL 06.354.15-19.

³⁸⁵ Op. cit. 87. Wimmer hält Kants Argumentation in der Anmerkung zu KU 05.471 nicht für „triftig“. „[...] ich kann nicht“ – so meint er – „bei der Frage nach der Allgemeingültigkeit von Handlungen bzw. Handlungsmaximen von meinem Wissen darüber absehen, daß ihr oberster Zweck, ihr Endzweck, schlechterdings für mich (und für Menschen überhaupt) unrealisierbar ist.“ (87 f.) Nun, Kant hatte zuvor (wieder einmal) klargestellt, daß die Pflicht (und damit die Allgemeingültigkeit der Maxime), den Endzweck zu befördern, ihrend Grund *nicht* in diesem Endzweck und also auch nicht in dessen Ausführbarkeit hat. (Vgl. KpV 05.45 f.) Erst wenn die Pflicht feststeht, kann die Frage der Ausführbarkeit jenes Zwecks, „welches ein bloß theoretisches und dazu noch problematisches Urtheil ist“ (RL 06.354), aufgeworfen werden. Und weil nun, so Kants Argument, jenes von Wimmer ins Spiel gebrachte „Wissen“

ein solches Bewußtsein voraus. Sie ergibt sich ja überhaupt nur auf Grund einerseits der Pflicht, den moralischen Endzweck zu verfolgen, und der dadurch (da die theoretische Vernunft nichts dawider hat) bedingten Befugnis und Notwendigkeit, in praktischer Hinsicht dessen Möglichkeit anzunehmen, sowie andererseits des Bewußtseins, daß der Mensch in eben jener Verfolgung auf die Verwirklichung des obersten Gutes als einer notwendigen, aber nicht hinreichenden Bedingung beschränkt ist und insofern das höchste Gut nur befördern kann und sich „im übrigen“, also hinsichtlich der weiteren notwendigen und zusammen mit der ersten auch hinreichenden Bedingung, auf Gott verlassen muß und darf. Bei allen Wandlungen, die Kants Denken von der *Kritik der reinen Vernunft* bis zur Vorrede der Religionsschrift erfahren haben mag, ändert sich an seiner Begründung des Vernunftglaubens nichts.

Was den Ort der Verwirklichung des höchsten Gutes betrifft, so läßt Kant sowohl in seiner Formulierung als auch in seiner Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft keinen Zweifel daran, daß er da unmöglich an die irdische Erscheinungswelt³⁸⁶ gedacht haben kann.³⁸⁷ Dennoch ist die Literatur dazu ziemlich kontrovers.³⁸⁸ Förster deutet Kants Lehre entwicklungsgeschichtlich:³⁸⁹ Während in der *Kritik der reinen Vernunft* das „Heilsgeschehen“³⁹⁰ in einer *anderen* Welt stattfindet, müsse Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mit der Änderung seiner Triebfederlehre (Autonomie) „auch das mit dem Gesetz ‚unzertrennlich‘ (A 809) verbundene ultimative Handlungsziel, das höchste Gut, in dieses Leben, in diese Welt, verleg[en].“³⁹¹ Auch in den beiden folgenden *Kritiken* sei das höchste Gut von *dieser* Welt,³⁹² ebenso in der Religionsschrift, hier aber mit mehr Gewicht auf dem Beitrag der Menschen. Im Opus postumum schließlich finde ein eigentliches Heilsgeschehen gar nicht mehr statt, Gott sei „verinnerlicht“³⁹³. Ich konnte mich von der Richtigkeit dieser Deutung noch nicht überzeugen.

In der *Kritik der reinen Vernunft* findet in der Tat das Heilsgeschehen in einer *anderen*

bezüglich der Unrealisierbarkeit gerade vollständig fehlt und immer fehlen wird, ist die Vernunft zur Annahme der Realisierbarkeit und damit zum Glauben an die Existenz der dafür notwendigen Bedingungen „in moralischer Rücksicht“ berechtigt.

³⁸⁶ Sie ist und bleibt „blos Object der Sinne“ (KpV 05.115).

³⁸⁷ Spaßeshalber male man sich einmal aus, wie es in der gegenwärtigen Welt aussähe, wenn die Milliarden von Menschen, die bereits gestorben sind, dort wieder in Erscheinung träten, um der austeilenden Gerechtigkeit teilhaftig zu werden. Jedenfalls wäre unter solchen Umständen auf ein nahes Ende der Menschheit zu hoffen, weil andernfalls die Austeilung der Gerechtigkeit an purem Platzmangel scheitern müßte.

³⁸⁸ Siehe dazu auch die Diskussion unten S. 81 ff.

³⁸⁹ Eckart Förster, „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre“ (Anm. 78) 341-362.

³⁹⁰ Meine Formulierung.

³⁹¹ Op. cit. 346.

³⁹² In seiner Arbeit von 1992 war Förster noch der Ansicht, Kant habe im Rahmen der zweiten Kritik das höchste Gut „in einem jenseitigen Leben an[ge]siedelt“, - „[w]ohl in erster Linie aus strategischen Gründen“, wie Förster dazu skurrilerweise anmerkt. (Siehe Eckart Förster, „Was darf ich hoffen?““ (Anm. 198) 170.

³⁹³ Meine Formulierung; - mit Bezug auf den von Kant im Opus postumum mehrfach geäußerten Gedanken, Gott sei in uns.

Welt und mit Gottes Hilfe statt; allerdings bedarf es Gottes nicht, um - wie Förster zusätzlich behauptet - dem Moralgesetz Verbindlichkeit zu verschaffen. Förster kann es übrigens nur deshalb für „alles andere als zwingend“ halten, daß Gott, da doch die Glückseligkeit „gerade nicht ‚aus der Natur der Dinge der Welt‘“ folge, auch „als Ursache der Natur“ zum Grunde gelegt werden müsse,³⁹⁴ weil er nicht erkennt, daß mit dieser Natur eben nicht die „Natur unserer Sinnenwelt“³⁹⁵ gemeint ist, die „blos Object der Sinne“³⁹⁶, „bloßer Naturverlauf“³⁹⁷ ist, sondern vielmehr eine (für uns intelligibele³⁹⁸) Natur, in welcher die moralischen Gesetze „Effect“ haben. Nur in einer (moralischen) Welt, in der die Natur der Dinge mit unseren moralischen Zwecken übereinstimmt, ist eine notwendige Verknüpfung von Glückswürdigkeit und ihr angemessener Glückseligkeit möglich. Für eine solche Welt aber bedarf es Gottes als moralischen Urhebers.³⁹⁹

Abgesehen davon, daß es an der von Förster zitierten Stelle ausdrücklich „unzertrennlich, aber *nur in der Idee* der reinen Vernunft“⁴⁰⁰ heißt und daß in der *Grundlegung* das höchste Gut als solches gar kein Thema und es deshalb auch nirgendwohin zu verlegen ist, übersieht Förster, daß doch auch in der *Kritik der reinen Vernunft* die „Plazierung“ des höchsten Gutes in eine „andere“ Welt keineswegs deswegen erfolgt war, weil Kant damals (angeblich) Gott „als Bedingung der Möglichkeit der *Verbindlichkeit* des Sittengesetzes“⁴⁰¹ angesehen hat.⁴⁰²

An der in der ersten *Kritik* bezüglich der Welt des höchsten Gutes eingenommenen Position ändert sich im Prinzip auch in der zweiten und dritten *Kritik* nichts;⁴⁰³ fast könnte man von einer je besonderen Ausarbeitung des in der *Kritik der reinen Vernunft* bloß Skizzierten sprechen. Auch haben die von Förster⁴⁰⁴ benutzten Passagen⁴⁰⁵ ihre vollständige Entsprechung schon in der ersten *Kritik*.⁴⁰⁶ Und weder ist dort von „moralischer Glückseligkeit“, noch in der zweiten *Kritik* von „empirischer Glückseligkeit“ die Rede.⁴⁰⁷ Beide Male ist freilich an sinnliche Glückseligkeit gedacht,⁴⁰⁸ und beide Male an eine andere Welt.

Die Religionsschrift geht darüber hinaus auch auf einen diesseitigen Aspekt der Lehre vom höchsten Gut ein, nämlich auf dessen mögliche gemeinschaftliche Beförderung im Rahmen eines ethischen Gemeinwesens in *dieser* Welt. Es geht um den „Sieg des guten Principis über das böse

³⁹⁴ Siehe Eckart Förster, „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre“ (Anm. 78) 345.

³⁹⁵ KrV 03.527.

³⁹⁶ KpV 05.115.

³⁹⁷ KpV 05.145.

³⁹⁸ Eine „blos durch den Verstand vorgestellt[e Welt] [...] auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann“. (Prolegomena 04.316; ohne Kants Hervorh.); vgl. KpV 05.70.

³⁹⁹ Vgl. KU 05.447 f.; 05.450; 05.453; 05.455.

⁴⁰⁰ KrV 03.525 (m. H.).

⁴⁰¹ Eckart Förster, „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre“ (Anm. 78) 345.

⁴⁰² Siehe KrV 03.524 ff.

⁴⁰³ Siehe etwa KpV 05.115; KU 05.452.9-11.

⁴⁰⁴ Op cit. 348 f.

⁴⁰⁵ KpV 05.124 f.

⁴⁰⁶ Siehe KrV 03.526.

⁴⁰⁷ Siehe op. cit. 348.

⁴⁰⁸ Siehe dazu oben S. 41 ff.

und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden“⁴⁰⁹, also nicht um das „Himmelreich“ (des *höchsten* Gutes), sondern um ein zwar unsichtbares, aber gleichwohl irdisches „Reich der Tugend“⁴¹⁰. Da hat Kant weder einen Anlaß noch die Möglichkeit, das höchste Gut zu thematisieren. Entsprechend ist auch von Glückseligkeit (als dessen zweitem Element) im Zusammenhang mit dem ethischen Gemeinwesen nirgendwo⁴¹¹ die Rede. Dieses Reich ist zwar eine „moralische Welt“, aber nicht zugleich die Welt des höchsten Gutes, sondern nur (approximativ)⁴¹² die Welt des obersten Gutes.⁴¹³ Wenn Kant in diesem Zusammenhang vom „höchste[n] sittlich[n] Gut“⁴¹⁴ spricht (ein Ausdruck, den er allein hier verwendet), dann kann er dem Kontext entsprechend nur – etwa im Unterschied zum „höchsten politischen [= juristischen] Gut“⁴¹⁵ – das „oberste Gut“ (als höchstes ethisches Gut) meinen, nicht jedoch das „höchste Gut“ als die Welt allgemeiner proportionierter Glückseligkeit. Das ethische Gemeinwesen ist seiner Idee nach ein Reich der Freiheit und ein Reich der Zwecke. Aber es ist nicht⁴¹⁶ das „Reich Gottes“ als das „Reich der Gnaden“. Es ist ein Reich „nach Tugendgesetzen und *zum Behuf derselben*“⁴¹⁷, doch ohne deren Zusammenstimmung mit den Gesetzen der Natur. Gleichwohl stellt sich dieses Gemeinwesen mit Rücksicht auf seinen Zweck, die gemeinschaftliche Beförderung des höchsten Gutes, als ein „Volk Gottes“ und dessen Reich als ein „Reich Gottes“ mit diesem als oberstem Gesetzgeber⁴¹⁸ dar,⁴¹⁹ genauer freilich als ein „Reich Gottes auf Erden“. In diesem Reich werden die Tugendgesetze als (instar) Gesetze Gottes befolgt; doch haben sie in dieser Welt keinen „natürlichen“ Effekt. Sie sind bloß Gesetze „einer möglichen, gar nicht

⁴⁰⁹ Rel 06.93.

⁴¹⁰ Rel 06.95; Rel 06.98: „allgemeine[.] Republik nach Tugendgesetzen“.

⁴¹¹ Überhaupt nur ganz sporadisch in der Religionsschrift; siehe etwa die Vorrede zur 1. Auflage; ferner 06.60 (dort liegt die Glückseligkeit „im Willen des höchsten Wesens“); 06.139.2-4 (wo eigens zwischen der durch Menschen nicht zu realisierenden proportionierten Glückseligkeit und der durch Menschen ebenfalls nicht zu realisierenden notwendigen Vereinigung zu einem ethischen Gemeinwesen unterschieden wird) und 06.134 f.

⁴¹² Kant spricht vom „continuirlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten (worin nichts Mystisches ist, sondern alles auf moralische Weise natürlich zugeht) [...]“ (Rel 06.136) Die Arbeit am unsichtbaren (inwendigen) Reich Gottes erfolgt in dieser Erdenwelt; und zwar „auf moralische Weise natürlich“, nämlich gemäß den Gesetzen der moralischen Ordnung (vgl. KrV 03.289.30-31; Ende 08.333.29-31).

⁴¹³ Vgl. Rel 06.122.25-124.5.

⁴¹⁴ Rel 06.97.

⁴¹⁵ Siehe RL 06.355.

⁴¹⁶ Der Leser kann sich davon durch einen Vergleich von [KpV 05.128 f.] mit [Rel 06.101.24-25; 06.115.04; 06.131.35-37; 06.134 f.; 06.136.03; 06.136.18] leicht überzeugen.

⁴¹⁷ Rel 06.94 (m. H.).

⁴¹⁸ Da es hier um zwangsfreie und nur die innere Freiheit betreffende Gesetze geht, kann nicht das Volk als ein solches als Gesetzgeber angesehen werden, weil es diesen seinen Gesetzen keinerlei Wirksamkeit zu verschaffen fähig wäre, die damit aber den Charakter von Gesetzen verlören. Also muß im Reich der Tugend Gott als (instar) Gesetzgeber angesehen werden. Deren Urheber freilich ist und bleibt die reine praktische Vernunft. Damit kann sich auch weiterhin in diesem Gemeinwesen jeder als (Mit-)Urheber und insofern auch als Gesetzgeber ansehen, aber als Glied des Gemeinwesens, nicht als dessen Oberhaupt. (Vgl. GMS 04.434.01-06; KpV 05.82.33-36; Rel 06.99.06; 06.104.06-10; MdS 06.227)

⁴¹⁹ Rel 06.99.

empirisch erkennbaren Naturordnung“⁴²⁰. Als „moralischer Weltherrscher“ vereinigt Gott der Idee nach zwar unter sich als Oberhaupt das Reich der Zwecke und das Reich der Natur.⁴²¹ Aber für die menschliche Vernunft ist das Reich der Zwecke *als ein Reich der Natur* gar nicht begreiflich.⁴²² So steht denn auch und gerade das ethische Gemeinwesen als unsichtbares *sub specie aeternitatis*; als sichtbares aber ist (und bleibt) es „von dieser Welt“, eine mögliche Gemeinschaft Wohlgesinnter, darum aber nicht auch Glücklicher,⁴²³ und deshalb auch kein „eschatologisches Endziel des menschlichen Daseins“⁴²⁴.

Im Opus postumum⁴²⁵ schließlich ist das Heilsgeschehen kein Thema mehr, ohne daß Kant

⁴²⁰ KpV 05.45; vgl. GMS 04.462.37.

⁴²¹ Vgl. GMS 04.439; KU 05.444.

⁴²² Vgl. KpV 05.145. Eben diese subjektiv bedingte Unbegreiflichkeit hatte ja zur Antinomie der praktischen Vernunft und zum Glauben an ein intelligibeles Reich austeilender Gerechtigkeit geführt, in welchem Freiheit und Natur zu einer Einheit kommen, deren Möglichkeit einzusehen wir ebenfalls gänzlich unvermögend sind.

⁴²³ Ganz widersinnig erscheint mir die von manchen Autoren vertretene Auffassung, auch das höchste Gut könne durch allmählichen juristischen und ethischen Fortschritt der Individuen wie der Gattung mit deren einschlägigen Institutionen zumindest approximativ verwirklicht werden. (Siehe etwa Harry van der Linden mit seinem programmatischen Titel „Kantian Ethics and Socialism“ [Anm. 24]) Was in diesem Zusammenhang oft „soziale Gerechtigkeit“ genannt wird und übrigens oft durchaus kantischem Rechts- und Tugenddenken entspricht, ist etwas völlig anderes als das höchste Gut. Für dessen Verwirklichung mangelt es der Menschheit an allem: nicht einmal in Bezug auf sich selbst, geschweige denn auf Andere können Menschen je Kenntnis von der Glückswürdigkeit und deren Maß haben; ebenso fehlt es ihnen an einem Wissen hinsichtlich der für das jeweilige Glückmachen geeigneten Mittel; und schließlich gebricht es ihnen an der Macht, um mit dem Einsatz ihrer Mittel im Gesamtzusammenhang der Naturbedingungen zu einem mehr als bloß *zufälligen* Erfolg zu kommen. Dagegen vertrat noch jüngst Klemme die These, „die ethische Tugendgemeinschaft [sic!] unter der Herrschaft Gottes“ bezeichne „den Gedanken, daß Tugend und Glück bereits in dieser Welt in ein proportionales Verhältnis gesetzt werden können“. (Heiner F. Klemme, „Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht“, in: Ders. et al [Hrsg.], *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg 1999, 128) Auch Nenon hat große Schwierigkeiten mit der Lehre vom höchsten Gut als integralem und besonderem Bestandteil von Kants Moralphilosophie und kommt bei seinem (vergeblichen) Versuch, ihrer Herr zu werden, zu dem Ergebnis, damit könne nur distributive (soziale) Gerechtigkeit und allgemeine Wohlfahrt auf Erden gemeint sein. (Siehe Thomas Nenon, „The Highest Good and the Happiness of Others,“ in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 5 [1997] 419-435) Nun ist deren Förderung gewiß für Kant Pflicht, teils Rechts-, teils Tugendpflicht. Ebenso gewiß aber ist der Gegenstand dieser Pflicht ganz und gar *nicht* das höchste Gut, von dem Kant - in welcher Phase seines Schaffens auch immer - spricht.

⁴²⁴ Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie* (Anm. 78) 11.

⁴²⁵ Hinsichtlich dessen sollte man übrigens äußerste Vorsicht walten lassen, wenn man daraus auf eine wirklich von Kant vertretene Meinung schließen und es nicht bloß zum besseren Verständnis der publizierten Schriften, also als hermeneutische Hilfe, benutzen will. Kaum vertretbar dürfte es indessen sein, wenn man seine Argumentation ganz wesentlich auf eine Vorlesungsnachschrift (RelPölitz) stützt, weil diese angeblich „Kant’s clearest statement of the nature of [the] dialectic, and of the strategy of the moral arguments as a whole“ (Allen W. Wood, *Kant’s Moral Religion* [Anm. 131] 28) ist. Nun findet sich freilich in der Literatur gar nicht selten die Unterscheidung zwischen dem, was Kant gesagt hat, und dem, was er eigentlich sagen wollte bzw. hätte sagen sollen, aber aus einem unerfindlichen Grunde nicht hat sagen können. (Exemplarisch Harald Köhl, *Kants Gesinnungsethik*, Berlin/New York 1990, 3. Kapitel,

aber deswegen auch schon seine Ansicht geändert haben dürfte.⁴²⁶ Er zieht lediglich eine äußerste Konsequenz aus dem, was er schon immer gesagt hat:⁴²⁷ Wir mögen noch so viel postulieren, wir werden dennoch nichts wissen; und was all unser Hoffen betrifft, so ist gewiß nur, daß es ohne unsere Unterwerfung unter die Herrschaft des Sittengesetzes grundlos ist. Spekulieren wir also nicht über Gott und Unsterblichkeit und die Welt des höchsten Gutes, tun wir unsere Pflichten, als wären sie die unserem Tun Sinn gebenden Gebote eines moralischen Welturhebers, und nehmen wir Religion als das, was sie vor allem anderen ist und worauf es auch allein ankommt: Gewissenhaftigkeit⁴²⁸ und guter Lebenswandel!⁴²⁹ Der Rest sei Schweigen!

Mit Adler stimme ich dahingehend überein, daß das Reich der Freiheit, das Reich der Zwecke, das Reich Gottes, das Reich des höchsten Gutes eine „intelligibele Welt“ bedeuten und daß damit eine „andere Weltordnung“ als die der erfahrbaren Natur angenommen wird.⁴³⁰ Aber ich bestreite seine Behauptung, „die intelligibele Welt [sei] in keinem ihrer Elemente eine jenseitige [und zukünftige] Welt, sondern durch und durch die unserige, jetzige Welt, in der wir bereits leben und wirken.“⁴³¹ Bei allen diesen „Reichen“ handelt es sich in der Tat um eine andere „Ordnung der Dinge“⁴³², die den Menschen neben der Naturordnung in dieser Welt bestimmt bzw. bestimmen kann. Und Adler tut ganz recht daran, immer wieder einzuschärfen, daß Kants Rede vom Menschen als einem Bürger zweier Welten absolut nichts mit einer dualistischen Zerrissenheit zu tun hat, sondern bloß die - beinahe schlichte - Tatsache anzeigt, daß der Mensch als natürliches Wesen den Gesetzen der Natur, als wollendes Vernunftwesen aber (auch) den Gesetzen der Freiheit unterworfen ist und daß man ihn, je nach dem Standpunkt, von dem aus man ihn betrachtet, der einen oder der anderen Weltordnung zurechnen und also zugleich als beiden Ordnungen der Welt, in der er als endliches Vernunftwesen lebt, zugehörig ansehen muß.⁴³³ Aber während das Reich der Tugend als Reich des obersten Gutes „noch hier im Erdenleben“ erreichbar ist,⁴³⁴ ist eine diesbezügliche Erwartung für das Reich Gottes als Reich des höchsten Gutes, für das Reich der Harmonie von Freiheitsgesetzlichkeit und

Seite 91: „Was Kant hätte sagen sollen“.)

⁴²⁶ Anders die interessanten Arbeiten von Adela Cortina, „Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im Opus postumum Kants“ (Anm. 78) und Reiner Wimmer, „Die Religionsphilosophie des ‚Opus Postumum‘“; in: Friedo Ricken/Francois Marty (Hrsg.), Kant über Religion, Stuttgart etc. 1992, 195-229.

⁴²⁷ Was übrigens könnte ein Philosoph am Ende seines Lebens Besseres tun, als den Rest seiner geistigen Kräfte auf das in seinem Urteil wesentliche Ergebnis seines Philosophierens zu konzentrieren und ihm in immer neuen Anläufen den ihm gemäßen Ausdruck zu geben!

⁴²⁸ Siehe TL 06.439 f.; Op. post. 21.81.

⁴²⁹ Siehe Mißlingen 08.267; Rel 06.51; Streit 07.36.

⁴³⁰ Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik (Anm. 326) 411.

⁴³¹ Op. cit. 393.

⁴³² GMS 04.454; 04.457; KpV 05.42; 05.086; KU 05.377; 05.458.

⁴³³ „Der Mensch muß für zwei ganz verschiedene Welten bestimmt sein, einmal für das Reich der Sinne und des Verstandes, also für *diese Erdenwelt*: dann aber auch noch für eine *andere [ganz neue] Welt, die wir nicht kennen*, für ein Reich der Sitten [...] für ein moralisches Reich, für ein Reich Gottes.“ (Streit 07.70.19-22; 07.74.03-05 [m. H.]).

⁴³⁴ Siehe Fortschritte 20.295.

Naturgesetzlichkeit und damit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit im Rahmen der uns bekannten Welt völlig ausgeschlossen, wie Adler übrigens selber wiederholt sagt. Und deshalb ist *diese* intelligibele Welt nicht die unserige, gegenwärtige, sondern eine andere, zukünftige.⁴³⁵ Wenn Adler den Gottesbegriff Kants auf die „Wohnlichmachung der Welt für Menschengestalt und Menschengefühl“ bezieht, auf eine „Einbürgerung der Menschenkinder in ein ihnen wirklich erst eigenes Vaterland, welches über Zeit und Raum des Universums hinaus im Reiche ihres Geisteslebens liegt“⁴³⁶, so meint er dennoch kein jenseitiges und zukünftiges Reich, sondern „die Möglichkeit einer unverbrüchlichen und stetigen sozialen Entwicklung zum Besseren“⁴³⁷. Doch kann es sich dabei auch idealiter nur um das Reich Gottes auf Erden, also um die Verwirklichung des obersten Gutes (mit wahrscheinlich ein wenig mehr allgemeiner, freilich *unproportionierter* Glückseligkeit) handeln, gewiß aber nicht um die allgemeine Austeilung von Gerechtigkeit.

Die Postulatenlehre hat freilich zu vielerlei Mißverständnissen Anlaß gegeben. So hat der renommierte Kantforscher Brandt, freilich weder als einziger noch auch nur als erster,⁴³⁸ die merkwürdige These aufgestellt,⁴³⁹ gemäß der Lehre Kants könne ein Atheist nicht moralisch sein,⁴⁴⁰ weil dieser nämlich durch die mit der Leugnung der Existenz Gottes verbundene Überzeugung, daß es keine der Glückswürdigkeit angemessene Glückseligkeit geben könne, vom moralischen Verpflichtetsein überhaupt entbunden sei, da das moralische Gesetz für ihn gar keine verbindliche Kraft habe. Laut Kant folge nämlich aus der Unmöglichkeit des höchsten Gutes die Falschheit des moralischen Gesetzes.⁴⁴¹ Unter Berufung ausgerechnet auf die berühmte Spinoza-Passage⁴⁴² in der *Kritik der Urteilskraft*⁴⁴³ behauptet Brandt, „dem Atheisten [werde von Kant]

⁴³⁵ Siehe Fortschritte 20.295; 20.298; vgl. auch KpV 05.128 f.

⁴³⁶ Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik (Anm. 326) 455

⁴³⁷ Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik (Anm. 326) 456; s. a. 471.

⁴³⁸ Der erste war möglicherweise Reinhold (1788); siehe dazu Eberhard Günter Schulz, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik, Köln-Wien 1975, 86 f. Für die Gegenwart siehe etwa Willi Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt 1979 (1969), 137; R. Z. Friedman, „The Importance and Function of Kant’s Highest Good,“ in: Journal of the History of Philosophy, 22 (1984) 325-342; John E. Atwell, Ends and Principles in Kant’s Moral Thought (Anm. 49) 210-222; Harry van der Linden, Kantian Ethics and Socialism (Anm. 24) 85; Giovanni B. Sala, Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin – New York 1990, 412 f.

⁴³⁹ Reinhard Brandt, „Gerechtigkeit bei Kant,“ in: Jahrbuch für Recht und Ethik, 1 (1993) 25-44; später auch in: Ders., „Gerechtigkeit und Strafgerechtigkeit bei Kant,“ in: Gerhard Schönrich et al (Hrsg.), Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt 1996, 425-463. Kritisch zu diesen beiden Arbeiten: Hariolf Oberer, „Gerechtigkeit und Strafe bei Kant,“ in: Ders. (Hrsg.), Kant (Anm. 15) 194 ff.

⁴⁴⁰ Brandt trifft sich in dieser These übrigens mit dem von ihm auch sonst hoch geschätzten John Locke, der aus seiner Toleranz-Forderung den Atheisten mit der Begründung ausschloß: „The taking away of God, though but even in thought, dissolves all [the bonds of human society]“. (John Locke, A Letter concerning Toleration, The Works of John Locke, vol. VI, London 1823 [Reprint Aalen 1963], 47).

⁴⁴¹ Vgl. KpV 05.114; ähnlich schon KrV 03.526. Albrecht vertritt die Ansicht, „daß sich die Stelle [KpV 05.114.01-09] zumindest nicht nahtlos in die *Kritik der praktischen Vernunft* einfügt“. (Michael Albrecht, Kants Antinomie der praktischen Vernunft [Anm. 163] 152) Aber sie fügt sich nicht nur ohne jede Naht ein; sie ist haargenau der Übergang zur „kritische[n] Aufhebung der Antinomie“ und die Grundlage für diese Aufhebung.

⁴⁴² En passant möchte ich deren Lektüre all denen empfehlen, die noch immer die elende

die tatsächliche Tugendfähigkeit abgesprochen“⁴⁴⁴, und zitiert zum *Beweis* aus jener Passage den Satz: „Den *Zweck* also, den dieser *Wohlgesinnte* in *Befolgung* der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben [...]“.⁴⁴⁵ Brandt fährt schlußfolgernd fort: „der Atheist kann an dem Vorsatz der Tugend nicht festhalten.“ Nun, nach kantischer Lehre *muß* er sogar (und kann er daher) weiterhin an *diesem* Vorsatz festhalten: „Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen [...]“.⁴⁴⁶ Nur⁴⁴⁷ den *anderen* Vorsatz, von dem auch bei Kant allein die Rede ist, nämlich die Bewirkung des höchsten Gutes nach seinen Kräften zu betreiben, muß er aufgeben.⁴⁴⁸ Ausschließlich unter der Voraussetzung seiner moralischen Gesinnung bringt ihn sein angenommener Atheismus überhaupt in diese vernunftwidrige Lage: er soll (und kann) weiterhin durch Tugendhaftigkeit das höchste Gut befördern und muß zugleich alle auf dieses Gute bezogene Hoffnung aufgeben - oder aber seinen Atheismus. Nur also unter der Voraussetzung des *bedingungslos* geltenden und auf Zwecke, auch auf den Endzweck, gar keine Rücksicht nehmenden Sittengesetzes wird er vor die Wahl zwischen hoffnungsvollem Glauben und hoffnungslosem Atheismus gestellt.

Die verpflichtende Gültigkeit des Sittengesetzes ist so sehr vom Dasein Gottes und dem Glauben daran unabhängig,⁴⁴⁹ daß sich vielmehr erst aus ihr ein solcher Glaube praktisch begründen läßt;⁴⁵⁰ und der Zweifel an jenem Dasein und damit an der Realisierbarkeit des höchsten Gutes ändert an jener Gültigkeit „in Ansehung des ersten Stücks des höchsten Guts“⁴⁵¹ nicht das geringste.⁴⁵² Nur weil der Mensch mit apodiktischer praktischer Gewißheit unter dem Sittengesetz steht, sind die Postulate der Freiheit einerseits und Gottes und Unsterblichkeit andererseits überhaupt legitimiert. Die Behauptung, erst durch den Glauben an Gott bekomme das Sittengesetz verbindende Kraft, verkehrt das Verhältnis von Bedingung und Bedingtem; sie übersieht, daß es überhaupt nur *einen* möglichen Grund für einen solchen Glauben gibt, nämlich das Sittengesetz in seiner Verbindlichkeit.

Aus der Anwendung des Moralgesetzes auf die *conditio humana* folgt als moralisch notwendiger, durch Freiheit (im moralischen Handeln) (mit-)zubewirkender Zweck das höchste Gut und daraus die moralisch bedingte Notwendigkeit der Annahme des Daseins Gottes. Da nun

Behauptung kolportieren, Kant sei ein schlechter Schriftsteller gewesen. Sie werden selbst bei Kleist so leicht nicht etwas Besseres finden.

⁴⁴³ KU 05.452 f.

⁴⁴⁴ Reinhard Brandt, „Gerechtigkeit bei Kant“ (Anm. 439) 37.

⁴⁴⁵ KU 05.452 (m. H.).

⁴⁴⁶ KU 05.451. Kurz davor heißt es in äußerster Deutlichkeit: „Dieser Beweis [...] will nicht sagen: es ist eben so nothwendig das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen[...]“. (06.450 f.; siehe ferner KpV 05.125 f.; Rel 06.07.09-20; Refl. 6432, 18.714).

⁴⁴⁷ Siehe KU 05.451.03.; und dann vor allem *Logik* 09.68 f.

⁴⁴⁸ Vgl. KpV 05.04.11-13; 05.04.16-18.

⁴⁴⁹ Vgl. Rel 06.03; Ton 08.397.26-30.

⁴⁵⁰ Vgl. KpV 05.04; 05.142 f.; KU 05.471.

⁴⁵¹ KpV 05.144

⁴⁵² Vgl. GMS 04.439.01-03.

die Falschheit der Folge die Falschheit des Grundes beweist, würde aus dem Nichtsein Gottes die Falschheit des die Verfolgung des Endzwecks fordernden Moralgesetzes folgen. Doch nur gleichsam im „transzendentalen Rückblick“, der freilich den „Hinblick“ voraussetzt, läßt sich so etwas sagen,⁴⁵³ nicht hingegen aus der agnostischen Perspektive menschlicher Ignoranz. Denn jener Schluß setzt die die Falschheit der Folge betreffende Behauptung als eine wahre voraus; aber die einzige wahre Behauptung, die sich in diesem Zusammenhang unmittelbar machen läßt, betrifft den Grund; allererst aus ihr und auch nur in praktischer Hinsicht folgt dann die Möglichkeit einer Wahrheitsbehauptung in Bezug auf die Folge.⁴⁵⁴

Das Postulat der Existenz Gottes ist bei Kant nirgendwo „transzendente Voraussetzung des Verpflichtungscharakters des Moralgesetzes“⁴⁵⁵, nicht einmal des Verpflichtungscharakters der Beförderung des höchsten Gutes, sondern lediglich der *Möglichkeit* des höchsten Gutes bei *vorausgesetzter* Verpflichtung.⁴⁵⁶ Es wird erst und nur insoweit notwendig, wenn bzw. als aus dem Moralgesetz die Notwendigkeit folgt, sich einen Endzweck zu setzen (und ihn in Rahmen des Menschenmöglichen zu befördern). Wenn Kant dennoch gelegentlich – freilich eher nach Auskunft von Vorlesungsnachschriften – davon spricht, daß das moralische Gesetz ohne die Voraussetzung der Existenz Gottes keine verbindende oder bewegende Kraft habe,⁴⁵⁷ so betrifft dies die Kraftlosigkeit der moralischen Triebfeder als Folge der sich aus dem Unglauben notwendig ergebenden Zweck- und Sinnlosigkeit moralischen Handelns.⁴⁵⁸ Eine Stärkung dieser Triebfeder durch den Glauben ist also sehr wohl möglich.⁴⁵⁹ Doch auch diese aus dem Glauben an Gott und an die durch diesen ermöglichte Realisierbarkeit des höchsten Gutes fließende Kraft hat ihre letzte Quelle in moralischer Gesinnung und nicht etwa in dem Bedürfnis nach eigener Glückseligkeit. Wie ja auch jener Glaube zunächst nur der - das je eigene künftige Schicksal unmittelbar gar nicht in Betracht ziehende - Glaube an eine Welt austeilender Gerechtigkeit⁴⁶⁰ und also an die *Wirksamkeit* der moralischen Gesetze ist.

Brandt stellt fest, daß ohne das Dasein Gottes Sittlichkeit eine Chimäre wäre, und fährt

⁴⁵³ Und nur aus dieser rückblickenden Position kann Kant, ohne ein Jota an seiner Lehre vom Primat des Moralgesetzes ändern zu müssen und übrigens auch ohne sich auch nur von Weitem einer eudämonistischen Position zu nähern, den Gedanken äußern, daß „nur das verbindlich seyn kann, was mit unserer Glückseligkeit zusammenstimmt“, und da dieses nur Gott tun könne, sei der „Grund der [moralischen] Verbindlichkeit [...] doch im Göttlichen willen“. (Refl. 7258, 19.296; siehe auch RelPölitz 28.1072.22-24; 28.1116.20-24; und Julius Ebbinghaus, „Luther und Kant“ [Anm. 4] 57 ff.)

⁴⁵⁴ Der von Kant vorgestellte Spinoza hat durchaus keinen Beweis für die Nichtexistenz Gottes. Er *weiß* darüber nichts; er *glaubt* nur (grundlos!) nicht daran. Deswegen muß er als Folge seines Unglaubens die Beförderung des höchsten Gutes durch sein Streben nach Glückswürdigkeit als sinnlos aufgeben. Aber Tugendhaftigkeit als die Erfüllung der „Pflichten in der Welt“ (Rel 06.07) ist ihm durch das auf Zwecke und also Folgen gar keine Rücksicht nehmende Moralgesetz weiterhin aufgegeben und möglich. Vgl. GMS 04.438.35-439.03; KU 05.471.

⁴⁵⁵ So Reiner Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie (Anm. 78) 74.

⁴⁵⁶ Vgl. KpV 05.125 f.; KU 05.485.04-06.

⁴⁵⁷ Siehe etwa 18.458.18-19; 19.201.25.

⁴⁵⁸ Vgl. etwa KU 05.452.34-37; siehe auch die oben Anm. 236 genannten Quellen.

⁴⁵⁹ „Um aber dieser Überzeugung Gewicht und Nachdruck auf mein Herz zu verschaffen, bedarf ich eines Gottes“ (RelPölitz 28.1117; siehe auch 28.1002.29-30; 28.1003.05-07).

⁴⁶⁰ Siehe Rel 06.05.34 ff.

dann sinngemäß fort: *damit* Sittlichkeit keine bloße Chimäre bleibe, müsse die Existenz Gottes postuliert werden.⁴⁶¹ In eben diesem „Argument“, mit dem er selber den Gipfel des „Chimärismus“ erklimmt, stützt sich Brandt auf etwas, von dem er nun wirklich nicht weiß und auch nicht wissen kann, ob es nicht seinerseits eine Chimäre ist, nämlich jenes Dasein.⁴⁶² Kants Argument hingegen sieht wie folgt aus: Ohne das Dasein Gottes wäre Sittlichkeit eine Chimäre; *weil* nun aber das Sittengesetz und die Möglichkeit von Sittlichkeit (als des *obersten* Gutes) sowie die daraus erwachsende Pflicht der Beförderung des höchsten Gutes schlechterdings keine Chimäre *sind*, ist auch der (rein moralisch bedingte) Glaube an Gott und sein (Himmel-)Reich (als die Wirklichkeit des höchsten Gutes) nicht chimärisch. Die Sittlichkeit - und nur sie - ist es, die dies, freilich bloß in praktischer Hinsicht, verbürgt. Brandt erkennt ganz richtig, daß etwas, das die notwendige Folge von etwas Anderem ist, die Bedingung der Möglichkeit dieses Anderen ist, und schließt daraus, daß man die Folge als gegeben annehmen müsse, um den Grund, hier: die Möglichkeit des höchsten Gutes, *möglich* zu machen. Der Schluß ist ebenso korrekt wie irrelevant; denn dieser Grund steht mit der auf ihn bezogenen Pflicht bereits fest;⁴⁶³ und es ist das Bewußtsein eben dieses Feststehens, das den Schluß auf die Existenz der Bedingungen seiner Möglichkeit - zwar nicht in theoretischer, wohl aber in praktischer Hinsicht - erlaubt und fordert.

In der *Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft* geht es ganz und gar nicht um eine mögliche Unverbindlichkeit des Sittengesetzes, also um die Wiederinfragestellung eines in der *Analytik* sichergestellten Ergebnisses,⁴⁶⁴ sondern einzig und allein um den Nachweis der Vernünftigkeit des moralischen Glaubens.⁴⁶⁵ Brandt hat offensichtlich in Bezug auf seine an sich

⁴⁶¹ Kant - so schon Cohen mit Bezug auf KpV 05.143 - mache mit seiner Lehre vom höchsten Gut den Fehler, „anstatt die Realität des Sittengesetzes zu verstärken, [...] sie unvermeidlicher und unverhohlener Weise in Frage [zu stellen] durch Erwägungen über die Bedingungen von dessen physischer oder metaphysischer Möglichkeit.“ (Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik* [Anm. 137] 359 f.)

⁴⁶² Vgl. KrV 03.531.06-08; Refl. 6432, 18.714: „Wenn das moralische Gesetz, um uns zu verbinden, Gott und ein künftiges Leben bedürfte, so wäre es ungereimt, auf ein solches Bedürfnis den Glauben der Wirklichkeit desjenigen, was es befriedigen kan, zu Gründen.“

⁴⁶³ „[...] da [der Endzweck], sofern er erreichbar ist, auch Pflicht ist und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar sein muß [...]“; Verkündigung, 08.418. Die Pflicht aber „gründet sich auf einem [von den Postulaten] ganz unabhängigen, für sich selbst apodiktisch gewissen, nämlich dem moralischen Gesetze [...]“. KpV 05.142.

⁴⁶⁴ Vgl. KpV 05.125.37.

⁴⁶⁵ Ähnlich wie Brandt argumentiert auch Wood: Um moralisch zu bleiben und kein Schurke zu werden, müsse man an die Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes glauben. Nein, moralisch zu bleiben, ist man bedingungslos verpflichtet, Glaube hin, Glaube her. Aber um nicht zugleich ein Narr zu sein, ist man in moralisch bedingter Weise genötigt (freilich nicht auch verpflichtet!), jenen Glauben zu haben. Deshalb kann man auch nicht mit Wood sagen, „if I do not pursue the highest good, then I cannot act in obedience to the moral law.“ (Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion* (Anm. 131) 29; siehe ferner 100 ff.) Man kann sehr wohl tugendhaft und zugleich ein Narr sein und bleiben. Nur denkt man dann nicht „moralisch consequent“ (KU 05.451). – Auch Beck argumentiert ähnlich: „[...] Kant argues that [a given practical proposition] can be valid, even for practice, only if a theoretical proposition is assumed [...]“. (Lewis W. Beck, *Commentary* (Anm. 67) 261) Aber Kants Gedankengang ist – wie gezeigt – ein anderer: Ein bestimmter praktischer Satz wäre auch für die Praxis nicht gültig, wenn ein bestimmter theoretischer Satz nicht gültig wäre. Nun ist der praktische Satz aber gültig. Also muß man – in praktischer Hinsicht – auch den theoretischen als gültig annehmen. Damit ist auch Becks weitere Behauptung falsch: „It is, he

ganz richtige Behauptung, daß Sittengesetz und Glückshoffnung miteinander notwendig verknüpft seien,⁴⁶⁶ Kants Warnung übersehen,⁴⁶⁷ daß man die „*Ordnung* der Begriffe von der Willensbestimmung [...] nicht aus den Augen [lassen dürfe]“⁴⁶⁸. So ist denn auch Brandts Behauptung, der Mensch könne keine sittliche Person sein, wenn er sich nicht als Bürger des Reichs der Gnaden denke, umzukehren, um sie zu einer richtigen zu machen: der Mensch kann sich nicht als ein solcher Bürger denken, wenn er nicht sittliche Person ist; und nicht seine Sittlichkeit hängt am Gottesglauben,⁴⁶⁹ sondern dieser an jener. Nur für die Hoffnung bedarf er der Religion.⁴⁷⁰

Man darf nie außer Acht lassen, daß Kants Schlußfolgerungen bezüglich Moral und Religion *ausnahmslos* in einer Richtung verlaufen, nämlich vom Unbedingt-Moralischen zum Bedingt-Religiösen.⁴⁷¹ Daher begründet kein einziger Zweifel in Bezug auf religiöse Sachverhalte einen Zweifel in Bezug auf die Verbindlichkeit moralischer Ansprüche. So irrt Oelmüller ähnlich wie Brandt, wenn er behauptet, für Kant sei „ohne die Vorstellung eines heiligen und gerechten Gottes keine [ernsthaft verbindliche] Moral möglich“⁴⁷². Vielmehr steht deren Möglichkeit für Kant bedingungslos fest, und erst und nur daraus folgt die Berechtigung, in rein praktischer Hinsicht die moralischen Gebote *als* Gebote Gottes, das heißt: gemäß der Idee von Gott, zu begreifen. Und wenn Kant in einer von Oelmüller angeführten Nachlaß-Notiz aus den 60er Jahren sagt: „Wäre kein Gott, so würden alle unsere Pflichten schwinden, weil eine Ungereimtheit im Gantzen wäre, nach welcher das Wohlbefinden nicht mit dem Wohlverhalten stimmte“⁴⁷³, so erlaubt auch diese sehr frühe Äußerung eine Fortsetzung im Geiste der späteren

[Kant] says, a belief that I cannot renounce and at the same time maintain my allegiance to moral law“ (Op. cit. 262) Kant sagt denn auch das Gegenteil. (Siehe KU 05.450 f.)

⁴⁶⁶ Reinhard Brandt, „Gerechtigkeit bei Kant“ (Anm. 439) 29.

⁴⁶⁷ So auch Steven G. Smith, „Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good,“ (Anm. 151) 172; R. Z. Friedman, „The Importance and Function of Kant's Highest Good,“ (Anm. 438); Stephen Watson, „Kant on Autonomy, the Ends of Humanity, and the Possibility of Morality,“ in: Kant-Studien, 77 (1986) 174; Giovanni B. Sala, „Der moralische Gottesbeweis: Entwicklung und Spannungen in der kantischen Fassung,“ in: Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses in Mainz 1990, Bonn 1991, vol. II 2, 295-304. Sala *bemängelt*, daß nach Kant „die Verbindlichkeit des Gesetzes unabhängig von der Realisierbarkeit des höchsten Gutes gilt“ (Op cit. 301). Offenbar sieht er nicht, daß die Annahme dieser Realisierbarkeit überhaupt nur auf der Basis der Verbindlichkeit des Gesetzes gerechtfertigt ist.

⁴⁶⁸ KpV 05.110 (m. H.).

⁴⁶⁹ Siehe etwa Rel 06.3.03-07; 06.07.15-20.

⁴⁷⁰ Siehe KpV 05.130.

⁴⁷¹ Siehe hierzu die besonders markante Bemerkung in TL 06.490.34-37. Beck irrt übrigens mit seiner Behauptung, daß an dieser Stelle der *Tugendlehre* das Postulat der Unsterblichkeit der Seele „disappears in deserved oblivion“ (Lewis W. Beck, Commentary [Anm. 67] 267). Was Kant hier sagt, hätte er ebenso gut auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* sagen können. Er weist ja lediglich darauf hin, daß die mit dem Moralgesetz notwendig verbundene Idee einer (intelligibelen) Welt austeilender Gerechtigkeit der Grund für den Glauben an ein künftiges (zeitloses) Leben ist und nicht etwa ein solcher Glaube nötig ist, um sich den Vollzug der Gerechtigkeit (zeitlich) vollständig vorstellen zu können.

⁴⁷² Willi Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung, (Anm. 438) 137.

⁴⁷³ Refl. 6674, 19.130.

Lehre: Weil nun aber unsere Pflichten unverrückbar gegeben sind, ist uns zwecks Vermeidung jener Ungereimtheit in praktischer Hinsicht die Annahme erlaubt, es sei ein Gott. Diese Annahme dient also keineswegs der Sicherung unseres Verpflichtetseins, sondern bloß der Sicherung der Gereimtheit des vom Gesetz der reinen praktischen Vernunft bedingungslos gesetzten, aber nicht bedingungslos erreichbaren Zwecks.

Daß die Frage nach dem Bedingungsverhältnis zwischen Sittlichkeit und Religion sogar eine eminent politische Dimension besitzt, hat der in jüngster Vergangenheit in Deutschland geführte „Streit um das Kreuz in der Schule“ deutlich gezeigt. Im „Lager“ der „Kreuz-Anhänger“ wurde u. a. geltend gemacht, daß die freiheitliche Ordnung eines gemeinsamen religiösen Bewußtseins ihrer Bürger bedürfe. Ohne Religion seien weder die Unbedingtheit und Universalität ethischer Verpflichtungen noch Menschenrechte und individuelle Freiheit und Gleichheit zu begründen.⁴⁷⁴ Jedoch kann auch ohne die „Erinnerungen an Jahrhunderte brennender Nächstenliebe“⁴⁷⁵, an die Scheiterhaufen „ad maiorem Dei gloriam“, auf der Basis der hier erzielten Ergebnisse der Vorrang nur der Erziehung zur Moralität vor der Erziehung zum Glauben gegeben werden. Und so hat es Kant denn auch gesehen.⁴⁷⁶ Der Verzicht auf die Fundierung aller Religion auf Moral und aller Moral auf reine praktische Vernunft ist gefährlich, weil – wie allenthalben zu beobachten ist – leicht mit der Diskreditierung theologischer Dogmen auch der schlichte Glaube diskreditiert wird und mit der Diskreditierung des Glaubens als religiöser Lehre auch die fälschlicherweise für religiös fundiert gehaltene Moral diskreditiert wird und dann religiöse Indifferenz auch moralische Indifferenz zur Folge hat.

Wenn es in der *Kritik der Urteilskraft*⁴⁷⁷ heißt, ein „dogmatischer Unglaube“ (im Unterschied zu einem „Zweifelglaube“) vertrage sich nicht mit einer sittlichen Maxime: „denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten“, so richtet sich die Unverträglichkeitsbehauptung selbstverständlich gegen den dogmatischen Unglauben und nicht etwa gegen das Sittengesetz. Im übrigen handelt es sich bei jenem Unglauben um eine *theoretische* Position, die als solche für die ausschließlich *praktischen* Überlegungen Kants ganz bedeutungslos ist.⁴⁷⁸ In diesen kann es allein um die Frage gehen, ob

⁴⁷⁴ Siehe dazu Winfried Brugger, „Zum Verhältnis von Neutralitätsliberalismus und liberalem Kommunitarismus. Dargestellt am Streit über das Kreuz in der Schule,“ in: Ders. et al [Hrsg.], *Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates*, Baden-Baden 1998, 98 ff. - Brugger gibt dort weitere Hinweise auf Vertreter dieser Ansicht: J. Isensee, *Verfassungsstaatliche Erwartungen an die Kirche*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, 1991; H. Küng, *Projekt Weltethos*, 1996; W. Pannenberg, *Grundlagen der Ethik*, 1996; K. Obermayer, *Staat und Religion*, 1977; J. Fest, *Die schwierige Freiheit*, 1993; A. MacIntyre, *After Virtue*, 1985.

⁴⁷⁵ Sigmar Salzburg in einem Leserbrief der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Nr. 120 vom 27. Mai 1999, 14. Vgl. auch Rel 06.130 f.; 133 f.

⁴⁷⁶ Siehe KrV 03.537; TL 06.478; 06.484.

⁴⁷⁷ KU 05.472.

⁴⁷⁸ Nur wenn die Nichtexistenz eines moralischen Welturhebers und damit die Unerreichbarkeit des höchsten Gutes als moralischen Endzwecks theoretisch völlig gewiß wäre, müßte die Vernunft das den Endzweck gebietende moralische Gesetz selber „als bloße Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht“ (KU 05.471) ansehen (freilich ohne daß damit auch ihr „Faktum“, das Sittengesetz, seine Verbindlichkeit in Bezug auf Tugendhaftigkeit einbüßte). Die oben mit Bezug auf Düsing/Ebbinghaus und auf Brandt vorgetragene Überlegungen werden hierdurch gar nicht tangiert. Denn bei denen ist der unbezweifelte Ausgangspunkt des Schlußverfahrens gerade nicht eine theoretische Gewißheit mit Bezug

jemand, der - bei vorausgesetzter moralischer Gesinnung - das *praktische* Postulat der Existenz Gottes - aus welchen Gründen auch immer - für sich nicht akzeptiert, dennoch moralisch sein könne. Kants Antwort ist - wie gezeigt - streng affirmativ. Für den als Beispiel dienenden Spinoza ist sittliches Handeln keineswegs unmöglich,⁴⁷⁹ und das Sittengesetz ist und bleibt auch für ihn verbindlich,⁴⁸⁰ aber sein Handeln wird insgesamt zwecklos und damit buchstäblich aussichtslos, und er kann mit der Pflicht, das höchste Gut zu befördern, keinerlei Sinn verbinden.⁴⁸¹

Der unverrückbar feststehende Ausgangs- und Endpunkt der *gesamten* Moralphilosophie Kants, auch und gerade der Lehre vom höchsten Gut und der daraus sich ergebenden Postulatenlehre, ist stets der eine und selbe: das Sittengesetz als Faktum der Vernunft und damit, als dessen Seinsgrund, die Freiheit des Willens. Von diesem Punkt aus werden alle Schritte getan, und zu ihm kehren alle zurück.⁴⁸² Sala⁴⁸³ erkennt diesen Sachverhalt, wenn er Kants „von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, [...] nicht zu trennende Voraussetzungen“⁴⁸⁴ zu „Voraussetzungen der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes“ macht. Abgesehen davon, daß es an der Textstelle nicht um die Verbindlichkeit des Moralgesetzes selber geht, sondern um die des von diesem gebotenen Endzwecks, sind Gott und ein zukünftiges Leben nur deswegen von *dieser* Pflicht nicht zu trennende Voraussetzungen, weil sie (die Pflicht) in ihrer unbedingten Verbindlichkeit feststeht. Sie sind also nicht in dem Sinne Voraussetzungen, daß ihre Annahme erst die Verbindlichkeit erzeugt. Vielmehr ist es die (bereits gegebene) Verbindlichkeit, die dazu nötigt, Gott und ein zukünftiges Leben als Voraussetzungen für die Erreichung des Endzwecks anzunehmen. „Die Voraussetzung ist so nothwendig als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist.“⁴⁸⁵ Und der „Sollensanspruch“ läuft keineswegs, wie Sala unter Verweis auf die Spinoza-Passage behauptet, „auf das Nichts hinaus“,⁴⁸⁶ weil seine *Verbindlichkeit* nicht durch die Annahme des Daseins Gottes „aufrechterhalten“ wird. Vielmehr geht es um die Selbsterhaltung der Vernunft, um deretwillen sich diese genötigt (und allerdings auch berechtigt) sieht, die für die

auf Gott, sondern vielmehr eine praktische Gewißheit mit Bezug auf das Sittengesetz. Vgl. KU 05.471.03-08; 05.471.36-39.

⁴⁷⁹ Vgl. *Logik* 09.68.19-20; 09.69.19-20.

⁴⁸⁰ Vgl. *Rel* 06.07.09-15.

⁴⁸¹ Siehe auch Julius Ebbinghaus, „Über die Idee der Toleranz“ (Anm. 4) 318 f.

⁴⁸² Vgl. *KpV* 05.03-04.

⁴⁸³ Giovanni B. Sala, *Kant über die menschliche Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Erkennbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft*, Weilheim-Bierbronn 1993, 95 ff. - Sala unterscheidet sich von den anderen hier kritisierten Autoren dadurch, daß er nicht ohne massive Anwendung hermeneutischer Gewalt auskommt, mit deren Hilfe es ihm gelingt, Kant auf allen Gebieten scheitern zu lassen - zugunsten einer christlichen Weltanschauung.

⁴⁸⁴ *KrV* 03.526.

⁴⁸⁵ *KpV* 05.144. Diese These widerspricht nicht der in Anm. 446 aus der *Kritik der Urteilskraft* zitierten. Die Notwendigkeit des Glaubens bedeutet keine moralische Nötigung (Pflicht), sondern allein eine Notwendigkeit für die praktische Vernunft zwecks (möglicher) Vermeidung eines selbstgewirkten Dilemmas.

⁴⁸⁶ *Op. cit.* 106.

Aufrechterhaltung ihrer Einheit anzunehmenden Voraussetzungen zu postulieren. Sala faßt seine Schlußfolgerung aus der Spinoza-Passage noch schärfer: Kant zufolge sei es „durchaus möglich, daß der Mensch zum Nichts hin absolut in Anspruch genommen wird!“⁴⁸⁷ Nun, für Kant ist dies mit moralischer Gewißheit *nicht* der Fall! Denn so praktisch gewiß die Verbindlichkeit des Sittengesetzes und des daraus sich ergebenden Endzwecks aller Pflichterfüllung ist, so praktisch gewiß ist, daß die für dessen Verwirklichung erforderlichen Voraussetzungen gegeben sind. Trotzdem kommt Sala zu dem merkwürdigen Urteil, Kant habe in der Spinoza-Passage selber das Scheitern seines Bemühens „um eine Begründung der Moralität ‘etsi Deus non daretur’“ anerkannt.⁴⁸⁸ Dieses Urteil hat seinen Grund wie bei Brandt in einer Mißdeutung der Funktion der Passage in der *Kritik der praktischen Vernunft*, der zufolge aus der Unmöglichkeit des höchsten Gutes die Falschheit des moralischen Gesetzes resultiert. Es bedarf nicht eines Glaubens an Gott, *damit* das Sittengesetz Verbindlichkeit *bekommt*, sondern *weil* es diese *hat*; und ohne diese Verbindlichkeit wäre jener Glaube ohne Grund.

Wenige Seiten nach der Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*, die für so viel Verwirrung gesorgt hat,⁴⁸⁹ findet sich eine den ganzen Abschnitt abschließende Warnung, die präzise die hier vorgetragene Lesart nicht nur bestätigt, sondern selbst enthält, wenn man ihr nicht mit Förster eine „petitio principii“ anlasten will, die Kant selber angeblich erst in seiner Auseinandersetzung mit Garve als solche erkannt habe.⁴⁹⁰ Kant warnt dort zunächst davor, von dem „Begriff eines einigen Urwesens als des höchsten Guts [...] die moralischen Gesetze selbst“ ableiten zu wollen. Was er dann als Begründung anführt, liest sich wie seinen späteren *Kritiken* entnommen. Es sei ja gerade die „*innere* praktische Nothwendigkeit“ dieser Gesetze gewesen, durch die wir allererst berechtigt und genötigt wurden, einen weisen Weltregierer vorzusetzen, um nämlich „jenen [verbindlichen] Gesetzen *Effect* zu geben“. Insbesondere könnten diese ihren Grund nicht in einem Willen haben, von dem wir überhaupt nur dank ihrer einen Begriff haben. Nicht also sei der Wille Gottes der Grund für die Verbindlichkeit von Handlungen; sondern deren innere Verbindlichkeit sei ein Grund, sie als göttliche Gebote anzusehen.⁴⁹¹ Nur unter der Voraussetzung dieser Verbindlichkeit ist der „Gesichtspunkt[.] der sittlichen Einheit als einem nothwendigen Weltgesetz[.]“ überhaupt möglich. Und nur aus diesem Gesichtspunkt wiederum läßt sich von Gott als einem moralischen Welturheber und Garanten eines „angemessenen *Effect[s]*“ des „Weltgesetzes“ und damit aller unserer Handlungen und einer durch die Garantie bedingten „verbindende[n] Kraft“ (in Bezug auf die Verfolgung des moralischen Endzwecks) reden.⁴⁹² Es ist die reine Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch – und sie ausschließlich! –, welche über das Moralgesetz als ihr „Faktum“ hinaus jene „herrlichen Ideen“ erzeugt, für deren Verwirklichung es eines Gottes und einer „nicht sichtbare[n], aber gehoffte[n] Welt“ bedarf,⁴⁹³ während für die Befolgung des Moralgesetzes weder ein Gott noch eine andere Welt nötig sind.

⁴⁸⁷ Op. cit. 108.

⁴⁸⁸ Op. cit. 106.

⁴⁸⁹ KrV 03.527.24-30.

⁴⁹⁰ Siehe Eckart Förster, „‘Was darf ich hoffen?’“ (Anm. 198) 175.

⁴⁹¹ Siehe KrV 03.530 f. (m. H.).

⁴⁹² Siehe KrV 03.528.

⁴⁹³ Siehe KrV 03.527.

IV. Sittlichkeit, Religion und Geschichte

Man begegnet immer wieder dem, vermutlich durch das, was Kant in der Religionsschrift über das „ethische Gemeinwesen“ und das „Reich Gottes auf Erden“ geschrieben hat, veranlaßten Versuch, die Religionsphilosophie Kants in eine enge Beziehung zu dessen Geschichtsphilosophie zu setzen, ja sogar der Religionsphilosophie selber geschichtsphilosophische Bedeutung und selbst Absicht beizumessen.⁴⁹⁴ Ich halte diesen Versuch für verfehlt, weil er sich grundsätzlich nicht mit der kritizistischen Grundlage von Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie vereinbaren läßt und im übrigen auch vielfach gegen das, was Kant explizit gesagt hat, verstößt. Eine für das Verständnis besonders schwer zu nehmende Hürde stellen in diesem Zusammenhang Kants *teleologische* Erörterungen dar. Einige grundsätzliche Erläuterungen, die hier allein relevante Lehre von der Natur als eines teleologischen *Systems* betreffend, mögen daher nicht ohne Nutzen sein.⁴⁹⁵

Die Geschichtsphilosophie, wie sie in verschiedenen, zumeist kleineren Arbeiten Kants ihren Ausdruck gefunden hat,⁴⁹⁶ bekommt ihre systematische Begründung in der *Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft*, in der es um die Frage geht, „wie über die Natur nach dem Princip der Endursachen *geurtheilt* werden müsse“⁴⁹⁷. Im Zuge der darauf bezogenen Erörterungen zeigt sich, daß der spezifische Gegenstand der Geschichtsphilosophie auf einer

⁴⁹⁴ Siehe etwa E. C. Hirsch, *Höchstes Gut und Reich Gottes auf Erden* in Kants kritischen Hauptwerken als Beispiel für die Säkularisierung seiner Metaphysik; Diss. HD 1968; Michael Despland, *Kant on History and Religion*, Montreal-London 1973, 263 ff.; Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Anm. 67); Alfred Habichler, *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant*. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes Idee, Diss. Tübingen 1989, Mainz 1991; Philip J. Rossi, „The Final End of All Things“, in: Rossi/Wreen (Anm. 131); Allen W. Wood, „Rational theology, moral faith, and religion“, in: Paul Guyer (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 1992, 394-416; Sidney Axinn, *The Logic of Hope* (Anm. 131) 4, 14, 275 ff.; Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Diss. 1993, Würzburg 1995; Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God*, Oxford 1999.

⁴⁹⁵ Siehe dazu insbesondere KU 05.425-436; ferner Eugen Kühnemann, „Der Sinn der Welt und Gott“, in: Ders., *Kant. Zweiter Teil: Das Werk Kants und der europäische Gedanke*, München 1924, 484-530; Klaus Reich, *Rousseau und Kant*, Tübingen 1936; Julius Ebbinghaus, „Natur, Geist und geschichtliche Objektivität“ (1938), in: *GS III: Interpretation und Kritik*, Bonn 1990, 463-479; Ludwig Landgrebe, „Die Geschichte im Denken Kants“, in: *Studium Generale*, 7 (1954) 533-544; Manfred Riedel, „Geschichtsphilosophie als kritische Geschichtsdeutung. Kants Theorie der historischen Erkenntnis“, in: Ders., *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, 189-216; Klaus Düsing, „Kultur und Geschichte der Menschheit als Gipfel der Naturteleologie und als Übergang zur Freiheit“, in: Ders., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, *Kantstudien Ergänzungshefte* Bd. 96, 2., erw. Aufl., Bonn 1986, 206-237; Ders., „Der Übergang von der Natur zur Freiheit und die ästhetische Bildung bei Kant“, in: *Humanität und Bildung*, *Festschrift für Clemens Menze zum 60. Geburtstag*, Hildesheim etc. 1988, 87-100; Wolfgang Bartuschat, „Kultur als Verbindung von Natur und Sittlichkeit“, in: Helmut Brackert et al. (Hrsg.), *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*, Frankfurt/Main 1984, 69-93.

⁴⁹⁶ Siehe insbesondere *Idee, MA, Gemeinspruch* (3. Abschnitt), *Frieden* (1. Zusatz), *Streit* (2. Abschnitt); *Ant* (2. Teil E).

⁴⁹⁷ KU 05.417 (m. H.).

ganz bestimmten Stufe teleologischer Reflexion auftritt. Im Lichte der (inneren und äußeren) Zweckmäßigkeit der (einzelnen) Naturdinge, deren Erörterung hier vorausgesetzt wird, stellt sich nämlich der teleologisch reflektierenden Urteilskraft die darüber hinausgehende Frage, ob in dieser Zweckmäßigkeit selber ein Zweck liegt, ob also die Natur auch *in ihrer Ganzheit* zweckmäßig ist.

Denkt man die Natur folglich als ein „System der Zwecke“⁴⁹⁸, dann muß es unter den in ihr möglichen Zwecken einen geben, zu dessen Beförderung die Natur insgesamt bestimmt wäre. Dieser Zweck wäre der *letzte Zweck der Natur*. Doch was auch immer dem Betrachter in der Natur als (innerlich oder äußerlich) zweckmäßig erscheinen mag, so zeigt sich darin doch kein Zweck als ein letzter. Innerhalb der „Kette der Naturzwecke“⁴⁹⁹ gibt es kein ausgezeichnetes Glied. Allerdings kann die Natur, innerhalb derer alles bedingt ist, einen letzten durch sie bedingten Zweck nur haben, wenn es einen unbedingten, also außerhalb ihrer liegenden Zweck als die oberste Bedingung aller ihrer Zwecke einschließlich des letzten gibt. Dieser Zweck wäre der *Endzweck der Natur*.

Nun ist das einzige uns bekannte Wesen in der Welt, von dem wir sagen können, daß es Endzweck sei, der Mensch, freilich nicht als Naturwesen, sondern als (praktisches) Vernunftwesen, also in seiner Freiheit und seinem Unterworfensein unter deren Gesetze. Als bloßes Naturwesen ist er wie alle anderen Naturdinge bloß relativer Zweck und also zugleich Mittel der Natur. Sogar als lediglich *verständiges* Naturwesen⁵⁰⁰ wäre er nichts als ein beliebiges Glied in der Kette der Naturzwecke. Nur als moralisches Wesen ist er, als keines anderen Zwecks als Bedingung seiner Möglichkeit bedürftig,⁵⁰¹ Endzweck. Er ist „betitelter Herr der Natur“, weil er als einziges Naturwesen sich in der Kette der Naturzwecke seine Zwecke durch willkürliche Setzung selbst bestimmen und alle anderen Naturdinge nach Belieben als Mittel dazu gebrauchen kann. Aber letzter Zweck der Natur und wirklich deren „Herr“ ist er für die teleologisch reflektierende Urteilskraft erst unter der Bedingung, daß er der Natur (als Ganzem) und sich selbst (als Teil von ihr) eine Zweckbeziehung gibt, die von aller Naturbedingtheit unabhängig allein durch das Gesetz der Freiheit bestimmt ist.⁵⁰² Nur in dieser Unbedingtheit hat sein Dasein „den höchsten Zweck selbst in sich“ und ist der Mensch (als moralisches Wesen) „Endzweck [...], dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist“⁵⁰³.

Der hier getane Schritt über die Natur hinaus⁵⁰⁴ ermöglicht es allererst, *in der Natur* als einem System bedingter Zwecke einen *letzten Zweck* zu suchen, der als Mittel zur Erreichung des *außerhalb der Natur* liegenden *Endzwecks der Natur* dient und daher, obwohl selber Zweck der

⁴⁹⁸ KU 05.427 (m. H.); ferner 05.429 ff.

⁴⁹⁹ KU 05.430.

⁵⁰⁰ Vgl. Rel 06.26.26-32.

⁵⁰¹ Siehe KU 05.434.

⁵⁰² Siehe KU 05.431 (m. H.); 05.435.

⁵⁰³ Siehe KU 05.435 f.

⁵⁰⁴ Für die Frage nach einem möglichen „letzten Zweck der Natur“ genügt die Freiheitsthese als *problematische* Annahme. Wenn man sich den Menschen als freies und damit den Gesetzen der Freiheit unterworfenen Wesen *denkt*, dann – und nur dann – kann man sich in Bezug auf ihn – und nur auf ihn – auch einen letzten Zweck der Natur denken. Die Rechtfertigung jener Annahme als einer apodiktisch-gewissen gehört in die Moralphilosophie.

Natur, als deren letzter allein im Hinblick auf diesen bestimmt werden kann. Nur indem der Mensch als moralisches Wesen Endzweck der Natur ist, ist er als Naturding auch letzter Zweck der Natur.⁵⁰⁵

Freilich gilt, daß Moralität selber in ihrer notwendigen Unabhängigkeit von allen Bedingungen der Natur kein möglicher Zweck der Natur⁵⁰⁶ sein kann. Aber es gilt auch, daß Natur als „*a priori* zweckmässig [...] in Beziehung auf die Möglichkeit, vom Menschen zu *beliebigen* Zwecken gebraucht zu werden“, gedacht werden muß, weil sie andernfalls „den Charakter einer der Unabhängigkeit des Willens von ihr widersprechenden Kraft“ hätte.⁵⁰⁷ Mit Bezug auf die Verwirklichung der dem Menschen möglichen Zwecke – welchen auch immer – mit Hilfe der Kenntnis der geeigneten Mittel bedarf es allerdings einer je besonderen Tauglichkeit, die der Mensch nicht schon „von Natur“ besitzt, sondern sich unter Bedingungen der Natur allererst erwerben muß. „Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Cultur*“⁵⁰⁸, sei es eines Individuums oder einer Gemeinschaft oder der ganzen Gattung. Also muß *mit Bezug auf* den vorausgesetzten *Endzweck* und die darin liegende *moralische* Bestimmung des Menschen in dieser Welt die Tauglichkeit zur Verfolgung beliebiger dieser Bestimmung entsprechender Zwecke, und das heißt: *Kultur als der letzte Zweck der Natur* angesehen werden,⁵⁰⁹ dem alle übrigen natürlichen Zwecke „systematisch“ untergeordnet sind.

Kultur (zwecks Vorbereitung auf die Erfüllung jener Bestimmung⁵¹⁰) ist die *natürliche* Bestimmung des Menschen als vernünftigen *Naturwesens*. Erst unter der Bedingung des Menschen als natürlichen *Vernunftwesens* und damit als unbedingten Endzwecks der Natur kann Kultur, die sonst wie jedes andere Naturding ein *beliebiger* bedingter Zweck der Natur wäre, als deren *letzter* (bedingter) Zweck gedacht werden. Als natürlicher Zweck unterliegt sie aber dennoch wie alle anderen Dinge der Natur deren kausalgesetzlichem Mechanismus⁵¹¹ und ist als Entwicklung, *Geschichte*⁵¹² genannt,⁵¹³ ein *Naturgeschehen* und als Zustand ein *Naturprodukt*.

⁵⁰⁵ Der Unterschied zwischen dem letzten Zweck der Natur und dem Endzweck der Natur wird leicht übersehen, wenn man nicht beachtet, daß es sich im ersten Fall um einen *genitivus subjectivus*, im zweiten Fall aber um einen *genitivus objectivus* handelt. Dort wird die Natur als einen Zweck verfolgend gedacht; Objekt sind die Dinge in ihr. Hier wird sie als selber einem Zweck dienend gedacht; Subjekt ist der Mensch unter moralischen Gesetzen (und letztlich, die Geschichtsteleologie jedoch transzendierend, der moralische Welturheber). Vgl. KU 05.426.15-21; 05.431.07-10; 05.435.32-436.02; 05.443.29-37.

⁵⁰⁶ Wie es Rousseau und mit ihm noch der vorkritische Kant angenommen hatten. Siehe hierzu Klaus Reich, Rousseau und Kant (Anm. 495).

⁵⁰⁷ Julius Ebbinghaus, „Natur, Geist und geschichtliche Objektivität“ (Anm. 495) 475; vgl. dazu KU 05.176.07-09; 05.195 f.

⁵⁰⁸ KU 05.431.

⁵⁰⁹ Siehe KU 05.429 ff.; bes. 05.431.22-28; ferner Idee 08.19 ff.; MA 08.109 ff.

⁵¹⁰ Siehe KU 05.431.13-15.

⁵¹¹ Siehe Streit 07.64.20-22.

⁵¹² als „die Idee einer Verbundenheit der Gegenwart mit der Vergangenheit in der Arbeit an irgend einer dem Menschen in Beziehung auf seine Kultivierbarkeit gestellten Aufgabe“ (Julius Ebbinghaus, „Natur, Geist und geschichtliche Objektivität“ [Anm. 495] 464).

⁵¹³ Selbstverständlich ist hier nicht die spezielle Geschichte gemeint, die in der Fachsprache „Kulturgeschichte“ heißt.

Die (im strengen Sinne) moralische Bestimmung des Menschen dagegen liegt gänzlich außerhalb der erfahrbaren Natur und damit auch außerhalb der Geschichte.

Nun können Menschen auf Grund eben ihrer Freiheit dem letzten Zweck der Natur auch zuwider handeln, indem sie mit Hilfe der Kultur, diese naturzweckwidrig mißbrauchend, andere Menschen daran hindern, von ihrer Freiheit einen beliebigen, mit jenem Zweck übereinstimmenden Gebrauch zu machen. Deshalb ist das erste und wichtigste Ziel aller Kultur die Stiftung eines Zustandes, der einen solchen Mißbrauch unmöglich macht. Der Zustand, in welchem jedermanns (äußere) Freiheit gegen jedermann gesetzlich gesichert und damit die „größte Entwicklung der Naturanlagen“ des Menschen möglich ist,⁵¹⁴ ist ein Zustand des öffentlichen Rechts (Republik); umfaßt dieser Zustand die gesamte Menschheit, so ist er eine Weltrepublik und – der Idee nach – ein Zustand des „ewigen Friedens“.⁵¹⁵ Als eine „vollkommene bürgerliche Verfassung“ auf Erden ist sie das „höchste[.] politische[.] Gut“ und das „äußerste Ziel der *Cultur*“.⁵¹⁶ Als solches gehört die Stiftung eines derartigen Zustandes auf Erden also bloß zur *natürlichen Bestimmung* des Menschen, auch wenn das Tun dieser und jeder anderen Kulturarbeit zugleich Rechts- bzw. Tugendpflicht ist und somit auch zur *moralischen Bestimmung* des Menschen gehört, der die natürliche insofern gleichsam dient. Wenn nun Kultur als ein Zweck der Natur zu denken ist, der seinerseits in seiner vollständigen Erreichbarkeit von der Stiftung einer Weltrepublik abhängt, dann folgt daraus notwendig die Annahme einer *natürlichen Tendenz*⁵¹⁷ in die Richtung einer solchen Stiftung.⁵¹⁸ Dies bedeutet die Möglichkeit einer „Konkurrenz“ (nicht etwa auch, wie im Falle der Idee des höchsten Gutes, eine Übereinstimmung) zwischen Moralgesetzlichkeit und Naturgesetzlichkeit, also zwischen dem, was der Mensch aus Freiheit tut oder jedenfalls tun soll, und was die Natur für ihn tut, ob er es will oder nicht.⁵¹⁹

In eben dieser Annahme einer natürlichen Tendenz in Richtung auf ein „weltbürgerliches Ganze“⁵²⁰ besteht Kants teleologische Deutung der Geschichte der Menschheit. Das „Prinzip einer möglichen Geschichtlichkeit des Menschen“⁵²¹ läßt sich zwar nur entdecken, indem man Freiheit des Willens und damit die Verbindlichkeit des Sittengesetzes (problematisch) voraussetzt.⁵²² Aber es liegt selber ganz und gar in der *Natur*. Mögliche *Moralität* ist daher nicht

⁵¹⁴ Siehe KU 05.432; Gemeinspruch 08.307 Anm.

⁵¹⁵ Siehe hierzu Verf., „World Peace: Rational Idea and Reality. On the Principles of Kant's Political Philosophy“, in: Hariolf Oberer (Hrsg.), Kant. Analysen - Probleme - Kritik; Bd. II; Würzburg 1996, 265-319.

⁵¹⁶ Ende 08.117; RL 06.355 (m. H.); siehe auch Ant 07.327.12-14.

⁵¹⁷ Vgl. Ant 07.329.23; vgl. auch Kants Randbemerkung dazu (07.414).

⁵¹⁸ Wenn Kant sagt, daß „die Natur durch den Mechanismus der menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden“ *garantiere*, dann bedeutet dies nicht (theoretisch) die Möglichkeit sicherer Prognose, sondern (praktisch) den Grund für die Zuversicht, daß die Erfüllung der Pflicht zur Friedensstiftung von Seiten der Natur „begünstigt“ wird, indem die Menschheit die für diese Stiftung notwendigen Schritte, wenn nicht „aus Pflicht“ (nach Freiheitsgesetzen), dann doch „aus Neigung“ (eben nach Naturgesetzen) tut. (Siehe Frieden 08.365; 08.368; vgl. auch Streit 07.93; Ant 07.329)

⁵¹⁹ Siehe dazu etwa Gemeinspruch 08.310.19-21; 08.313.13-14.

⁵²⁰ KU 05.432.

⁵²¹ Julius Ebbinghaus, „Natur, Geist und geschichtliche Objektivität“ (Anm. 495) 478.

⁵²² Man kann beides bestreiten. Freilich ließe sich dann die Geschichte der Menschheit in

nur, wie selbstverständlich, kein Element im Geschichtsverlauf, sondern auch kein Gegenstand philosophischer Geschichtsbetrachtung. A fortiori gilt dies für die gesamte Postulatenlehre. Kants teleologische Lehre von der Geschichte findet sich in dem Abschnitt der *Kritik der Urteilkraft*, der von „dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems“ handelt⁵²³ und ist mit dem darauf folgenden Abschnitt, mit dem sich zugleich das bisher auf die erfahrbare Natur bezogene teleologische Denken auf die Welt als Schöpfung erweitert, abgeschlossen. Von dem, was dann folgt, insbesondere von der Lehre vom höchsten Gut als dem Zweck der Existenz der Schöpfung und der daraus folgenden Lehre von Gott als dem moralischen Welturheber und von der aus all dem folgenden moralischen Notwendigkeit des Glaubens wird in der Geschichtsphilosophie nicht der geringste Gebrauch gemacht. Für sie genügt, wie gesagt, die bloße Annahme, daß der Mensch einen freien Willen hat und damit dem Moralgesetz als dem Gesetz seiner Freiheit unterworfen ist. Diese Annahme ist die notwendige, aber auch ausreichende Bedingung für Kants teleologische Geschichtsdeutung.

Der Ausgangspunkt dieser Geschichtsphilosophie ist somit die außerhalb der Natur liegende *moralische* Bestimmung des Menschen; und der Leitfaden für ihre Arbeit ist ein moralteleologischer.⁵²⁴ Aber die Arbeit selber bezieht sich ausschließlich auf die *natürliche* Bestimmung des Menschen und ist somit physikoteleologisch.⁵²⁵ Schon dies zeigt die Unmöglichkeit, die Geschichte der Menschheit je als Heilsgeschichte im Sinne einer eschatologischen Überbrückung der „unübersehbare[n] Kluft“⁵²⁶ zwischen Naturgesetzlichkeit und Freiheitsgesetzlichkeit zu betrachten. Die Geschichtsphilosophie hat es nur mit dem letzten Zweck der Natur, also mit Kultur, zu tun, nicht mit dem Endzweck der Natur, also mit dem Menschen als sittlichem Wesen, oder gar mit dessen Endzweck, dem höchsten Gut. Sie ist „teleologische[.] Naturlehre“⁵²⁷ in praktischer Absicht. Der Mensch erscheint in ihr ausschließlich als ein Naturwesen, wie alle anderen Naturwesen in den Mechanismus der Natur eingefügt; und die die Geschichte konstituierenden Begebenheiten sind als Erscheinungen wie

buchstäblich keiner Hinsicht von der zeitlich-kausalen Abfolge beliebiger anderer Weltbegebenheiten unterscheiden; und den Menschen ein geschichtliches Wesen zu nennen, würde zu einer Rede ohne Sinn.

⁵²³ Siehe KU 05.429-434.

⁵²⁴ Noack macht auf Kants Widerspruch gegen das Verfahren Herders aufmerksam, „der Natur eine Planmäßigkeit und Vorsehung zuzuschreiben, ohne diese Deutung aus praktischen (moralphilosophischen) Forderungen zu rechtfertigen.“ (Hermann Noack, „Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants,“ Einleitung zu: I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg 1956, XXXII)

⁵²⁵ Riedel spricht treffend von „Deutung vergangener (durch Geschichtsforschung bereits gesicherter) Zustände, Geschehnisse und Handlungen am Leitfaden praktischer (durch Philosophie bereits gerechtfertigter) Absichten“. (Manfred Riedel, „Geschichtsphilosophie als kritische Geschichtsdeutung“ [Anm. 495] 192) Sehr klar zeigt sich der Unterschied zwischen einer rein physikoteleologischen Betrachtung der Natur und einer solchen mit moralteleologischem Leitfaden in der Friedensschrift, in der Kant zunächst von dem handelt, „was die Natur *für ihren eigenen Zweck* in Ansehung der Menschengattung als einer Thierklasse thut“, und dann von dem, was die Natur zur Begünstigung des *moralischen* Zwecks des Menschen tut, nämlich mit Hilfe der Kultur als eines Zwecks der Natur. (Frieden 08.363 ff.)

⁵²⁶ KU 05.175.

⁵²⁷ Idee 08.18.

„jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt“⁵²⁸.

Die Geschichte hat auch nicht etwa selber ein Telos. Vielmehr wird ein solches von der moralteleologisch reflektierenden Urteilskraft vorausgesetzt, wodurch Geschichte als Geschichte überhaupt erst möglich wird. Unter der Vermutung einer Zweckmäßigkeit *im Ganzen*⁵²⁹ wird das in der Geschichte der Menschheit zu beobachtende (*natürliche*) Geschehen auf den letzten Zweck der Natur, also auf die mögliche Kultur der Menschheit und insbesondere auf den (*moralischen*) Vernunftbegriff des höchsten politischen Gutes bezogen und so etwa der Friede auf Erden, also ein Zweck der rechtlich-praktischen Vernunft, als durch den Antagonismus in der menschlichen Gesellschaft natürlich bewirkt verstehbar.

Mit seiner Frage, ob in dem Lauf der Geschichte nicht eine „Naturabsicht“, ein „Naturplan“⁵³⁰ zu entdecken sei, hat Kant trotz seiner wiederholten Hinweise und Warnungen⁵³¹ vielfach Miß-, ja Unverständnis und entsprechende Kritik hervorgerufen, wobei eine besondere Rolle gespielt hat, daß er in diesem Zusammenhang zuweilen sogar von „Vorsehung“ spricht.⁵³² Deshalb ist zunächst klarzustellen, was er *nicht* gemeint hat, nämlich weder einen göttlichen Eingriff, noch eine zum Willenssubjekt hypostasierte Natur,⁵³³ noch überhaupt eine auf die Natur selber bezogene Wirklichkeitsbehauptung.⁵³⁴ Kurz: Kants teleologischer Naturbegriff hat im Rahmen der Geschichtsphilosophie allein die regulative oder heuristische Funktion, als Leitfaden der Geschichtsbetrachtung zu dienen.⁵³⁵ Dieser Leitfaden ist nicht, wie bisweilen zu lesen ist, Richtschnur des Handelns; diese liegt im Moralgesetz. Ebenso wenig ist er ein Prinzip historischer Erkenntnis; diese wird sogar als von der empirischen Forschung immer schon geleistet vorausgesetzt. Vielmehr dient er in ausschließlich praktischer, insbesondere „weltbürgerlicher“ Absicht dazu, „ein sonst planloses *Aggregat* menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein *System* darzustellen“⁵³⁶ und herauszufinden, ob sich in der Natur die vermutete Tendenz zur Beförderung der Kultur als der gedachten natürlichen Bestimmung der Menschheit zeigt.⁵³⁷ Daher impliziert die Feststellung einer solchen Tendenz im Geschichtsverlauf keineswegs die Behauptung, hier sei wirklich Vorsehung am Werke⁵³⁸ oder

⁵²⁸ Idee, 08.17.

⁵²⁹ Vgl. Idee 08.25.33.

⁵³⁰ Siehe etwa Idee. 08.17 f.; 08.29 f.

⁵³¹ Siehe besonders die erste Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft*, 20.234 ff.

⁵³² Siehe etwa Idee 08.30; MA 08.120 f.; 08.123; Gemeinspruch 08.310; 08.312; Frieden 08.361 f.; 08.380; Streit 07.64; 07.93; Ant 07.328; 07.330. In der *Kritik der Urteilskraft* ist von der „Endabsicht“ der Natur die Rede. (KU 05.432)

⁵³³ Vgl. 1.Einl.KU 20.234 ff.; 20.248. Weyand macht aus ihr „eine mit Vernunft begabte, in der Geschichte tätige Intelligenz [...] eine ontologische Macht“. Siehe Karl Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln 1963, 60.

⁵³⁴ Vgl. KrV 03.443; 03.459; KU 05.416.22-27.

⁵³⁵ Siehe hierzu Idee 08.17 f.; 08.25; 08.29 f.; KU 05.185; 05.379; 05.398 f.

⁵³⁶ Idee 08.29.

⁵³⁷ „Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke.“ (Idee 08.27) Vgl. auch Frieden 08.362.

⁵³⁸ „*Vorsehung* [...], die wir zwar eigentlich nicht an den Kunstanstalten der Natur *erkennen*, oder auch nur daraus auf sie *schließen*, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke

die Natur verfolge wirklich einen Plan oder eine Absicht, auch wenn Kant keine Scheu hat, vom Willen der Natur zu sprechen.⁵³⁹ Es geht allein darum, in rein praktischer Perspektive die menschliche Geschichte so zu betrachten, *als ob* es darin Zweckmäßigkeit im Hinblick auf Aufgaben gebe, die der Menschheit moralisch gestellt sind. So zielt denn auch die Rede von einer „Rechtfertigung“ der Natur oder der Vorsehung⁵⁴⁰ keineswegs auf eine Theodizee. Gott kommt hier gar nicht ins Spiel; und „die Existenz des Bösen überhaupt bleibt [weiterhin] unverständlich“⁵⁴¹, und ganz gewiß wird es nicht gerechtfertigt. Die Rechtfertigung der Natur besteht allein in dem (sich in ihr bei teleologisch reflektierender Beurteilung zeigenden) Grund für die Hoffnung, daß die auf dem Wege der Menschheit zur Moralisierung zunächst erforderliche Kultivierung trotz aller Kulturübel, ja sogar mit deren Hilfe von einer Tendenz in der Natur, *gleichsam* absichtlich und *wie* nach einem Plan, unterstützt wird.⁵⁴² Denkt man sich zu einer solchen „Technik der Natur“⁵⁴³ eine verständige Ursache hinzu, so kann man auch von „Vorsehung“ sprechen. Zumindest der späte Kant selber findet freilich die Rede von Natur in diesem Zusammenhang „schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft“⁵⁴⁴.

In Bezug auf die Behandlung der Religionsphilosophie im Rahmen der *Kritik der Urteilskraft* genügen hier unter Verweis auf das oben Ausgeführte wenige Bemerkungen. Im Wesen des teleologischen Verfahrens liegt eine Eigendynamik, durch welche es über die Frage der *physischen Teleologie* nach möglichen Naturzwecken und die Frage der *moralischen Teleologie* nach einem möglichen letzten Zweck der Natur hinaus bis zur Idee eines zweckmäßig geordneten Weltganzen und damit bis zur Frage der (*Moral-*)*Theologie*⁵⁴⁵ nach dem „Endzweck[.] des Daseins einer Welt“⁵⁴⁶ als dem Bestimmungsgrund eines moralischen Welturhebers zu ihrer Schöpfung weiter getrieben wird.

Sowohl Geschichtsphilosophie als auch Religionsphilosophie gehen vom Menschen als moralischem Wesen aus und basieren somit beide auf Moralphilosophie; und in beiden Fällen geht es um die Frage: was darf ich hoffen? – und nur um diese; denn die Frage: was soll ich tun? hat die Moralphilosophie bereits vollständig beantwortet; weder Geschichts- noch Religionsphilosophie tragen dazu noch irgendetwas bei. Bei der Beschränkung der

überhaupt) nur *hinzudenken* können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältnis und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt, (dem moralischen) sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in *theoretischer* Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs *vom ewigen Frieden*, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist.“ (Frieden 08.361 f.) Vgl. auch Ant 07.328.15; 08.328.21-26.

⁵³⁹ Siehe dazu seine Bemerkung Frieden 08.365.

⁵⁴⁰ Siehe Idee 08.30; Frieden 08.380.

⁵⁴¹ Klaus Reich, Rousseau und Kant (Anm. 495) 25.

⁵⁴² Siehe etwa Idee 08.30.

⁵⁴³ 1.Einl.KU 20.248; Rel 06.34: „maschinenmäßige[r] Gang der Natur nach Zwecken“; Frieden 08.362: „Mechanismus der Natur“; Streit 07.64.20-22; Ant 07.330: „Maschinenwesen der Vorsehung“.

⁵⁴⁴ Frieden 08.362; vgl. dagegen Idee 08.30.

⁵⁴⁵ KrV 03.421; 03.426; 03.528; 03.531; KU 05.436. Ethiktheologie: KU 05.436; 05.442; 05.485.

⁵⁴⁶ KU 05.434.

Hoffungsfrage auf den Menschen als vernünftiges Naturwesen und dessen irdisches Leben kommt Kant zur Teleologie der Geschichtsphilosophie, bei der Ausdehnung der Frage auf den Menschen als natürliches Vernunftwesen und dessen Leben in einer intelligibelen Welt kommt Kant zur Teleologie und Theologie der Religionsphilosophie.

In der *physischen* Teleologie des Geschichtsphilosophen wird die (erfahrbare) Natur der Dinge so gedacht, als ob sie zweckmäßig zur *Kultur* (und speziell zum *höchsten politischen Gut*) als der *natürlichen* Bestimmung der Menschheit zusammenstimme. In der *moralischen* Teleologie des Religionsphilosophen wird die Schöpfung als eine (intelligibele) Natur der Dinge so gedacht, als ob sie zweckmäßig zum *höchsten Gut* als der *moralischen* Bestimmung der Menschheit zusammenstimme.

Daß die Eigendynamik der teleologisch reflektierenden Urteilskraft notwendig über die Frage nach dem letzten Zweck der Natur und der natürlichen Bestimmung des Menschen hinaus treibt und sie dann letztlich in einen allumfassenden Welt- und Bestimmungszusammenhang stellt, nimmt der kantischen Geschichtsphilosophie nichts von ihrer „Autarkie“, fügt aber ihrer Bedeutung auch nichts hinzu. Das bedeutet: Die Geschichtsphilosophie kann und muß ihr Geschäft gänzlich unabhängig von den Schritten betreiben, welche die Urteilskraft über sie hinaus tut, ohne sich mithin der Ergebnisse, welche die Urteilskraft dabei noch erzielt, bedienen zu müssen oder auch bloß zu können. Die Urteilskraft wiederum kann und muß diese Schritte tun und diese Ergebnisse erzielen, ohne sich dabei der Geschichtsphilosophie zu bedienen. Konkret gesprochen: Begriffe wie intelligibele oder moralische Welt, höchstes Gut, Gott, moralischer Welturheber, Glauben etc. sind der kantischen Geschichtsphilosophie fremd und finden darin keine eigenständige Verwendung.⁵⁴⁷ Auch *sub specie aeternitatis*⁵⁴⁸ würde sich an der Deutung, welche die Geschichtsphilosophie den geschichtlichen „Thatsachen“⁵⁴⁹ gibt, nichts ändern; lediglich die daraus geschöpfte Hoffnung mag stärker sein.

Nach diesen Erläuterungen zur Teleologie können wir zur Frage nach dem möglichen Verhältnis zwischen Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie zurückkehren. In Bezug auf das *höchste* Gut eine Geschichtsphilosophie, ja auch nur diesbezügliche Erwägungen Kants zu erwarten, ist ganz abwegig. Das Postulat der Existenz Gottes hatte sich doch gerade wegen der aus subjektiver Sicht des Menschen vollständigen Heterogenität von Naturgesetzlichkeit und Freiheitsgesetzlichkeit als praktisch notwendig erwiesen.⁵⁵⁰ Gewiß, Glückseligkeit *kann*, freilich stets nur zufällig,⁵⁵¹ in mehr oder weniger großem Maß in dieser Sinnenwelt „naturmechanisch“

⁵⁴⁷ Vgl. Frieden 08.360 ff.

⁵⁴⁸ Vgl. Frieden 08.362.11-18.

⁵⁴⁹ KU 05.469.

⁵⁵⁰ Vgl. KpV 05.128.22-25; 05.145. Indem sie dies nicht begreift, kommt Kleingeld zu dem Ergebnis, daß Kant hinsichtlich der Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes, anstatt sich „mit der Wurzel des Problems zu befassen, [...] in einer Weise weiter[gehe], die man am besten als das Kurieren an Symptomen bezeichnen könnte“. Diesem Übelstand hilft sie dann gleichsam mit einer Roßkur ab, der allerdings Kants Lehre zum Opfer fällt. Siehe Pauline Kleingeld, Fortschritt und Vernunft (Anm. 494) 146 ff.; ferner Dies., „What Do the Virtuous Hope For? Re-reading Kant’s Doctrine of the Highest Good,“ in: Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995, Milwaukee 1995, vol. I, part 1, 91-112.

⁵⁵¹ Vgl. KpV 05.115.

bewirkt werden. Und sogar Tugend „ihrer *Legalität* nach“ („virtus phaenomenon“⁵⁵²) gehört zur Welt der Erscheinungen und kann in ihren Wirkungen (Handlungen) erkannt werden. Wie aber sollte je in dieser irdischen, vollständig unter Naturgesetzen stehenden Welt - dem allein möglichen Gegenstand geschichtsphilosophischer Betrachtung⁵⁵³ - eine den Freiheitsgesetzen genau entsprechende Glückseligkeit zustande kommen?⁵⁵⁴ Der Endzweck kann unmöglich durch die Natur, wie sie, „blos Object der Sinne“⁵⁵⁵, uns erscheint, und damit ohne Rücksicht auf sittliche Maßstäbe bewirkt werden. Er kann aber auch nicht durch Freiheit bewirkt werden; denn deren Gesetz enthält „nicht de[n] mindeste[n] Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann.“⁵⁵⁶ Damit ist durchaus nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß „vermittelt eines intelligibelen Urhebers der Natur“⁵⁵⁷ in einer anderen, uns nicht erscheinenden und somit unbekanntem, „unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft“ stehenden und also mit Freiheitsgesetzen übereinstimmenden Natur moralisch relevantes Verhalten die ihm genau angemessenen, „natürlich [nämlich nach Gesetzen einer moralischen Weltordnung⁵⁵⁸] vorherzusehende[n]“⁵⁵⁹ Folgen hat.⁵⁶⁰ Wohl aber ist ausgeschlossen, daß proportionierte Glückseligkeit „schon *in diesem Leben* (in der Sinnenwelt)“⁵⁶¹ zu finden sein wird. Das höchste Gut ist die Vernunftidee der „unbedingte[n] Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ und kann als solche „schlechterdings nur in Dingen an sich selbst [und also niemals in der (irdischen) Welt der Erscheinungen] angetroffen werden“.⁵⁶² Es kann daher, wie Kant auch immer wieder deutlich macht,⁵⁶³ nur⁵⁶⁴ für eine andere, als eine künftige anzusehende Welt mit einer „anderen Ordnung

⁵⁵² Rel 06.14 (m. H.); ebenso Rel 06.47.

⁵⁵³ Vgl. Idee, 08.17; 08.30. Laut Yovel kennt Kant neben der „empirical history“ eine nicht-empirische „rational history“ (die Yovel nicht zufällig mit einer „history of reason“ gleichsetzt), und diese sei für Kant ebenso unentbehrlich wie systematisch unhaltbar. (Siehe Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Anm. 67) 21 ff.; 271 f.) Diese von Yovel so genannte „historical antinomy“ ergibt sich freilich nur dadurch, daß er durchgängig mit Hegelscher Brille etwas in Kants Texte hineinsieht, was dort gar nicht steht, und es dann mit Hilfe derselben Brille kritisiert.

⁵⁵⁴ Man würde in diesem Zusammenhang übrigens nichts gewinnen, wenn man annähme, durch die Vorsehung Gottes seien die Naturgesetze dieser irdischen Welt den Bedingungen der Freiheitsgesetze angepaßt. Denn eine der Tugend im Sinne der *Moralität* von Handlungen gemäß naturgesetzliche Wirksamkeit wäre als solche jedenfalls kein möglicher Gegenstand von Erfahrung und somit ebenfalls geschichtsphilosophisch ohne Interesse.

⁵⁵⁵ KpV 05.115.

⁵⁵⁶ KpV 05.124 f.; vgl. auch KpV 05.114.29-33.

⁵⁵⁷ KpV 05.115.

⁵⁵⁸ Siehe Ende 08.333 Anm.

⁵⁵⁹ Rel 06.69.

⁵⁶⁰ Siehe KpV 05.43.

⁵⁶¹ KpV 05.115; vgl. KrV 03.527.11-13; Rel 06.07.19-20.

⁵⁶² KpV 05.107 f. (ohne Kants Hervorhebung)

⁵⁶³ Siehe KrV 03.277; 03.526.25-27; 03.527.27; KpV 05.128.22-05.129.07; Gemeinspruch

und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft⁵⁶⁵, erwartet werden. Wie diese andere Welt „aussieht“, bleibt notwendig unausgemacht⁵⁶⁶ und kann es auch bleiben, da es ohnehin immer nur um *irdisches* Verhalten im Hinblick auf eine bloße Idee der reinen praktischen Vernunft geht.

Mancher Autor, so scheint es, hat sich durch Kants Rede vom höchsten Gut „in der Welt“⁵⁶⁷ dazu verleiten lassen, „in dieser Welt“ zu lesen. Die jüngste Übersetzung der Religionsschrift ins Englische⁵⁶⁸ sagt sogar mehrfach „in this world“, wo im Original „in der Welt“ steht.⁵⁶⁹ Nun heißt es einerseits bei Kant selber einmal, allerdings in einem Zusammenhang, in welchem es gerade nicht um das höchste Gut geht, „in dieser Welt“, und da ist dann eindeutig die empirische Welt gemeint.⁵⁷⁰ Andererseits spricht Kant, wenn er vom höchsten Gut handelt, auch von „einer Welt“⁵⁷¹, von „einer möglichen Welt“⁵⁷² und von „einer intelligiblen Welt“⁵⁷³. Wegen des entscheidenden Gewichts, welches besonders in der neueren Literatur zu Kants Geschichtsphilosophie der Lehre vom höchsten Gut und seinem „Ort“ in der Welt beigemessen wird, dürfte es sachdienlich sein, darauf noch einmal einzugehen.

Yovel identifiziert irrtümlich die „Schöpfung“ mit „*dieser* Welt“ und das „Reich Gottes auf Erden“, also das ethische Gemeinwesen, mit dem höchsten Gut, indem er dieses „as the regulative idea of history“ und als ein „historical goal“ begreift.⁵⁷⁴ Dementsprechend soll die Menschheit die „alienness“ der Natur gegenüber den Gesetzen der Moral überwinden „by impressing new patterns on the ways of nature and by reshaping its empirical elements into such systems as will manifest and promote the moral laws“.⁵⁷⁵ Yovel verkennt, daß *innerhalb* der durchgängig naturgesetzlich bestimmten Erscheinungswelt, also in der Geschichte, nur die Verwirklichung von Erscheinungen, die den Gesetzen der Moral *gemäß* sind, also Legalität

08.279.24-25; Rel 06.134-06.136; Streit 07.70.19-22; 07.74.02-05.

⁵⁶⁴ Vgl. KrV 03.526.33; 03.528.17.

⁵⁶⁵ GMS 04.458.

⁵⁶⁶ Vgl. Mißlingen 08.263 f. In der Religionsschrift heißt es: „im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend [...], wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daseins und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten.“ (Rel 06.129; vgl. auch KpV 05.162.19-23).

⁵⁶⁷ Siehe etwa KpV 05.122; 05.125; KU 05.435; 05.450; 05.469; Rel 06.05-07; Gemeinspruch 08.279.

⁵⁶⁸ Siehe Anm. 15.

⁵⁶⁹ Siehe etwa zu Rel 06.07.31; 06.104.09.

⁵⁷⁰ Siehe KpV 05.129.

⁵⁷¹ KrV 03.528; KpV 05.129; 05.134.

⁵⁷² KpV 05.110.

⁵⁷³ KpV 05.133. Besonders aufschlußreich ist Mißlingen 08.263 (m. H., ohne Kants Hervorh.): „in der Einrichtung *dieser* Welt“ (= die phänomenale Welt), „*eine* Welt *überhaupt*“ (= eine Welt gemäß der sittlichen Idee); „[...] Einheit in der Zusammenstimmung jener [in der ersten liegenden] Kunstweisheit mit der [in der zweiten liegenden] moralischen Weisheit in *einer* Sinnenwelt [...]“ (= die Welt des höchsten Gutes, das Reich Gottes oder der Gnaden).

⁵⁷⁴ Yirmiahu Yovel, Kant and the Philosophy of History (Anm. 67) 72; siehe dort auch 66; 76 ff.

⁵⁷⁵ Op. cit. 73.

möglich ist, nicht aber die Verwirklichung von Moralität, geschweige denn die des höchsten Gutes als allgemeiner proportionierter Glückseligkeit; und wenn er hilfsweise für seine geschichtsphilosophische Spekulation den „Begriff einer moralischen Natur“⁵⁷⁶ verwendet, dann versteht er ihn vor allem in psychologischem und soziologischem, also in empirischem und damit, was das „Moralische“ daran betrifft, ganz unkantischem Sinn.

Yovel vertritt des weiteren – unter nicht ganz präziser Berufung auf Windelband⁵⁷⁷ - die Auffassung, Kants praktische Prinzipien könnten nur bewahrt werden, wenn die Zeit aus einer bloßen Form der Anschauung zu einem „clearly existential factor“ würde, wobei er freilich ebenso wenig wie Windelband, der lediglich auf Hegel verweist, sagt, wie dies zu geschehen und mit welchen systematischen Konsequenzen man dabei zu rechnen habe. Jedenfalls aber übergeht er einen Kernpunkt der kantischen Transzendentalphilosophie, demzufolge eben dadurch Freiheit überhaupt und damit auch jene Prinzipien nicht zu retten wären. Yovels irrige Ansicht ist ihrerseits durch die andere irrige Ansicht bedingt, daß „historical reality“ eine „synthesis of the noumenal and the phenomenal“ sei und daß der moralische Wille „acts on the world qua thing-in-itself“.⁵⁷⁸ Erstens ist jene Wirklichkeit ausschließlich „Phänomenales“, und zweitens ist es ausschließlich der empirische Wille, der als empirische Ursache von empirischen Handlungen auf die (empirische) Welt einwirkt. Und im Rahmen dieser Sinnenwelt sind diese Handlungen weiterhin nichts als ein Teil von ihr, Erscheinungen, verursacht durch andere Erscheinungen und „nur als eine Fortsetzung der Reihe der Naturursachen möglich“.⁵⁷⁹ Zwar betreffen die Naturbedingungen im Falle des moralischen Willens nicht „die Bestimmung der Willkür selbst“, wohl aber „natürlich“ „die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung“⁵⁸⁰. Eben diese jedoch sind der einzig mögliche Gegenstand jeder Geschichtsbetrachtung, auch der teleologischen.⁵⁸¹ Der empirische Wille mag seinerseits durch reine praktische Vernunft bestimmt und insofern ein moralischer Wille sein; und durch eine solche Bestimmung haben die Ideen der reinen praktischen Vernunft als „Causalität aus Freiheit“⁵⁸² „Wirkungen in der Erfahrung“⁵⁸³. Aber all dies macht aus der (erfahrbaren) Geschichte nicht Yovels Synthesis. Als Erscheinungen stehen die Wirkungen einer wie immer bestimmten Willkür vollständig unter Bedingungen der Natur und lassen sich immer nur nach deren Ordnung auf beobachtbare Ursachen zurückführen, also Phänomenales auf Phänomenales.⁵⁸⁴ Noumenales kommt dabei nie in den Blick, - nicht Freiheit (Autonomie), nicht Moralität und am allerwenigsten das höchste Gut, „dessen Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretischen

⁵⁷⁶ Op. cit., 75 f.

⁵⁷⁷ Siehe Wilhelm Windelband, Nach hundert Jahren, in: Ders., Präludien, Bd. I, 7. und 8. Aufl., Tübingen 1921, 163.

⁵⁷⁸ Siehe Yirmiahu Yovel, „The Highest Good and History in Kant's Thought“ (Anm. 163), 280 f.; Ders., Kant and the Philosophy of History (Anm. 67) 23 f.

⁵⁷⁹ KrV 03.368; siehe auch 03.519.05-11.

⁵⁸⁰ KrV 03.371.

⁵⁸¹ Vgl. Gebrauch 08.159.

⁵⁸² KrV 03.377.

⁵⁸³ KrV 03.372.

⁵⁸⁴ Vgl. KrV 03.372 f.

Vernunftgebrauch hinreichend seiner objectiven Realität nach bewiesen werden kann⁵⁸⁵.

Vossenkuhl nimmt die *Natur*, von der Kant in seiner Erörterung der „Gültigkeit des moralischen Beweises“ spricht,⁵⁸⁶ als die uns bekannte, „empirisch“ gegebene Natur und wirft die Frage nach der Möglichkeit einer *historischen* „Ausführbarkeit“ des moralischen Gesetzes auf, womit er die Verwirklichung des höchsten Gutes (also die Glückseligkeit eingeschlossen) in der Geschichte meint.⁵⁸⁷ Doch wenn Kant von der Notwendigkeit spricht, „das Dasein eines moralischen Welturhebers“⁵⁸⁸ anzunehmen, dann denkt er an eine Natur als den „Inbegriff von allem [...], was nach Gesetzen bestimmt existirt, die Welt (als eigentlich sogenannte Natur) mit ihrer obersten Ursache zusammengenommen“⁵⁸⁹, die in ihrer spezifischen Kausalität mit der Kausalität aus Freiheit notwendig zusammenstimmt. Kant hat also gerade nicht die phänomenale Natur, und am allerwenigsten, wie Vossenkuhl⁵⁹⁰ suggeriert, die menschliche Natur, im Sinn. Er entwickelt an jener Stelle lediglich die Idee einer (anderen) Welt, in Bezug auf die eine Verwirklichung des höchsten Gutes überhaupt nur denkbar ist. Das Reich Gottes oder der Gnaden, auf das sich das „Ideal des höchsten Gutes“ bezieht, setzt in seinem Begriff „eine Unmöglichkeit [voraus], das Reich der Zwecke und das Reich der Natur als dasselbe Reich anzusehen [...]: ist ja eben die *Antinomie* im Gedanken der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit der Grund dieses Ideals [...] Eben darum ist es nur der Gegenstand eines *Mythos*“⁵⁹¹ – und der Hoffnung.⁵⁹²

Für Vossenkuhl hängt die „menschliche Möglichkeit, dem Moralgesetz in der Geschichte gerecht zu werden, [...] in Kants Augen indirekt von unserer Natur, direkt aber von unserem moralischen Glauben an Gott ab[...]“. Dies sei die „Pointe des moralischen Gottesbeweises und der systematischen Schwierigkeiten, die er lösen helfen soll.“⁵⁹³ Für Kant selber dagegen hängt die menschliche Möglichkeit, dem Moralgesetz in der Geschichte, also im Leben auf Erden, gerecht zu werden, nur von der je eigenen „Revolution der Denkungsart“ und der dadurch bewirkten tugendhaften Gesinnung ab. Für die Realisierung des höchsten Gutes wiederum kommt es neben unserer erworbenen Glückswürdigkeit ausschließlich auf Gott an, nicht aber auf unseren Glauben an ihn. Dieser Glaube ist allein notwendig, um unserem aus jener Gesinnung fließenden Handeln als solchem einen Sinn zu geben, und zur Stärkung unserer moralischen Triebfeder (nicht etwa selber als Triebfeder!). Mit seiner Fehldeutung gelangt Vossenkuhl dann zu der Behauptung, Kant sei der Ansicht, Gottes Hilfe, deren wir laut moralischem Gottesbeweis bedürfen, „besteh[e] in dem moralischen Glauben, daß wir historisch die Möglichkeit haben, aus

⁵⁸⁵ KU 05.469.

⁵⁸⁶ KU 05.455.

⁵⁸⁷ Siehe Wilhelm Vossenkuhl, „Die Paradoxie in Kants Religionsschrift und die Ansprüche des moralischen Glaubens,“ in: Friedo Ricken/Francois Marty (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart etc. 1992, 172 ff.

⁵⁸⁸ KU 05.455.

⁵⁸⁹ Gebrauch 08.159.

⁵⁹⁰ Op. cit. 174.

⁵⁹¹ Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935, 46 (m. H.); vgl. Platon, *Politeia* 614 ff.

⁵⁹² Vgl. KpV 05.129.

⁵⁹³ Op. cit. 174.

eigener Kraft eine Übereinstimmung unserer Natur mit unserer Freiheit unter der Leitung des Moralgesetzes zu erreichen“. Da wir aber nicht wüßten, wie Gott den *Endzweck* zu verwirklichen helfe, sei es „also ein Geheimnis, wie wir glückswürdig werden [...]“. ⁵⁹⁴ Nun, wenn überhaupt etwas nach Ansicht von Kant *kein* Geheimnis ist, dann ist es der Weg zur Glückswürdigkeit. ⁵⁹⁵

Nachgerade grotesk wirkt der von Reath ⁵⁹⁶ unternommene Versuch nachzuweisen, daß es bei Kant zwei „versions“ des höchsten Gutes gebe, eine „theological“ und eine „secular“, daß die erste aber nicht haltbar sei (weil sie die Unmöglichkeit der Erreichbarkeit durch menschliche Tat impliziere und weil der darin enthaltene Proportionalitätsgedanke nicht aus Kants Moralprinzipien folge ⁵⁹⁷) und daß daher als Interpretation der Lehre vom höchsten Gut nur die zweite Version in Frage komme, derzufolge dieses Gut durch Menschen auf Erden zu verwirklichen sei, nämlich durch moralische Vervollkommnung und Verfolgung moralisch erlaubter Zwecke sowie durch geeignete „social institutions“. Allerdings erreicht der Autor sein Beweisziel nur mit hermeneutischer Gewalttätigkeit. Diese zeigt sich schon oberflächlich etwa darin, daß der Autor unter Benutzung einer fehlerhaften Übersetzung ⁵⁹⁸ zum Beweis seiner „Säkularthese“ Kant „highest good possible on earth“ sagen läßt, während dieser tatsächlich wie üblich vom „höchst[n] in der Welt mögliche[n] Gut“ ⁵⁹⁹ spricht, ⁶⁰⁰ und daß er den Ausdruck „angemessen“ in Kants Formulierung „die jener [der Pflicht] ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit“ ⁶⁰¹ für „ambiguous“ erklärt. Man könne ihn auch mit „‘appropriate,’ ‘fitting,’ etc.“ übersetzen, und so werde er (Reath) fernerhin von „happiness conditioned by morality“ sprechen, und dies wiederum bedeute: „the satisfaction of individuals’ morally permissible ends“. ⁶⁰² Die Distanz zu Kant ist im doppelten Wortsinn „unübersehbar“.

Wenn immer Kant mit Bezug auf das höchste Gut vom „Reich Gottes“ oder vom „Reich der Gnaden“ spricht, ist niemals diese unsere Sinnenwelt gemeint. ⁶⁰³ In der Religionsschrift sagt er einmal vom „Lehrer des Evangeliums“, daß dieser, als er zu seinen Jüngern vom „Reich

⁵⁹⁴ Op. cit. 177 (m. H.).

⁵⁹⁵ Vgl. Rel 06.139.31-33.

⁵⁹⁶ Andrews Reath, „Two Conceptions of the Highest Good,“ in: *Journal of the History of Philosophy*, 26 (1988) 593-619.

⁵⁹⁷ So auch Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft* (Anm. 494) 163.

⁵⁹⁸ Möglicherweise der von H. B. Nisbet in der von Hans Reiss herausgegebenen Sammlung „Kant. *Political Writings*“, 2. Aufl., Cambridge 1991, 65.

⁵⁹⁹ *Gemeinspruch* 08.279.

⁶⁰⁰ Auch Sullivan stützt sich für seine Behauptung, daß es auch „in this world“ um das höchste Gut gehe, auf den *Gemeinspruch* sowie auf die *Kritik der Urteilskraft*, aus deren (mir nicht vorliegender) Übersetzung (Meredith) er wie folgt zitiert: „This end is the *summum bonum*, as [!] the highest good *in this [!] world* possible through freedom“; während es im Original heißt: „Endzweck [...] und dieser ist das *höchste* durch Freiheit mögliche *Gut in der Welt*“ (KU 05 450). Und dann deutet er die Anmerkung im *Gemeinspruch*, in der Kant einen Abriß seiner Lehre vom höchsten Gut gibt (08.279 f.), so, als ob es darin um die Stiftung einer Republik gehe und Kant, „living under an absolute monarch“, sich dabei der besonderen Schwierigkeiten bewußt sei. (Siehe Roger J. Sullivan, *Immanuel Kant’s Moral Theory*, Cambridge 1989, 227).

⁶⁰¹ Rel 06.05.

⁶⁰² Op. cit. 604 f.

⁶⁰³ Vgl. KpV 05.137.

Gottes *auf Erden*“ gesprochen habe, damit nur auf die Glückswürdigkeit hingewiesen habe, während die Jünger, was die Glückseligkeit betreffe, „auf diese sich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten“. ⁶⁰⁴ Die Rede vom „Reich Gottes auf Erden“ zielt bloß auf das *oberste* Gut und dessen gebotene Beförderung im Rahmen des ethischen Gemeinwesens eines Volkes Gottes. ⁶⁰⁵ Und wenn es bei Kant heißt: „das Reich Gottes ist inwendig in euch“ ⁶⁰⁶, so kann auch dies sich nur auf Tugend und den Glauben an die Verwirklichung des höchsten Gutes „dereinst“ ⁶⁰⁷ beziehen, nicht aber auf (proportionierte) Glückseligkeit selber hier auf Erden. Entsprechend nennt Kant das ethische Gemeinwesen auch einen „ethische[n] Staat“ ⁶⁰⁸, also ein Gebilde, in welchem es bekanntlich um die allgemeingesetzliche Ordnung des Gebrauchs der Freiheit (hier: der inneren!) und nur darum geht; und er fügt dann erläuternd hinzu: „d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips)“ ⁶⁰⁹. Von Glückseligkeit ist - zu Recht - mit keiner Silbe die Rede. ⁶¹⁰ Das Reich des *höchsten* Gutes hingegen *kann* gar nicht „von dieser Welt“ und damit auch kein möglicher Gegenstand geschichtsphilosophischer Betrachtung, ⁶¹¹ sondern lediglich einer rein moralisch bedingten Hoffnung sein. „Das Gesetz der Autonomie des Willens [...] kann [...] keine Realität innerhalb der Grenzen der Natur haben [...] sondern nur in bezug auf eine mögliche intelligible Welt“ ⁶¹² [...] diese Autonomie [ist] überhaupt nichts [...], was in bezug auf die Bewirkung aller erdenklichen Zwecke, die der Mensch sich unter Bedingungen der Erfahrung machen kann, irgendeinen Effekt haben könnte. ⁶¹³ Sie kann daher ihrem Wesen nach auf die Gestaltung des geschichtlichen Schicksals des Menschen niemals den geringsten Einfluß haben [...] So sind es wirklich nur die Angelegenheiten des Himmelreiches, die durch die Frage der von Kant verfochtenen Gültigkeit des Gesetzes der Freiheit berührt werden.“ ⁶¹⁴ Die Idee von einem Reich Gottes hat überhaupt nur in praktischer Hinsicht Bedeutung, um nämlich dem vom

⁶⁰⁴ Rel 06.134 f. (m. H.).

⁶⁰⁵ Siehe Rel 06.98 ff.

⁶⁰⁶ Rel 06.136.

⁶⁰⁷ KpV 05.130; Rel 06.77. Sich „im Reiche der Gnaden zu sehen“ (KrV 03.527), seinen Wandel „hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel“ darzustellen (Fortschritte 20.307), ist dem Tugendhaften also nur im - freilich durch die moralisch-gebietende Vernunft sanktionierten - Modus der Hoffnung möglich.

⁶⁰⁸ Rel 06.94.

⁶⁰⁹ Rel 06.95 (ohne Kants Hervorh.).

⁶¹⁰ Manches Mißverständnis scheint seinen Grund in Kants Rede von einem „System der sich selbst lohnenden Moralität“ als einer „Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß *jedermann* thue, was er soll“ (KrV 03.525 f.; siehe auch GMS 04.438.29-32), zu haben. Aber diese Bedingung ist zunächst bloß eine notwendige; eine zugleich hinreichende dagegen nur unter der Voraussetzung Gottes als moralischen Welturhebers (siehe KrV 03.526.12-14). Nur die eine Quelle menschlichen Unglücks würde ja durch allgemeine Tugendhaftigkeit versiegen, keineswegs aber auch die andere: die „bloße[.] Natur (in uns und außer uns)“ (KU 05.471; siehe auch GMS 04.438.34-37).

⁶¹¹ Vgl. Rel 06.135.24-25.

⁶¹² Siehe hierzu auch Max Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (Anm. 326) 304 ff.; 342 ff.

⁶¹³ Vgl. Mißlingen 08.262.30-34.

⁶¹⁴ Julius Ebbinghaus, „Kant und das 20. Jahrhundert“ (1954), in: *GS III: Interpretation und Kritik*, Bonn 1990, 168-171; vgl. KrV 03.372.36-37.

Moralgesetz gebotenen Wollen und Handeln Zweck und Sinn zu geben und die moralische Triebfeder durch Hoffnung zu stärken. Alles Weitere kann (und muß) man der Zukunft überlassen. „Was brauchen [die Menschen] den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ists genug, daß sie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein [...]“.⁶¹⁵

Prima facie scheint es sich in geschichtsphilosophischer Hinsicht anders zu verhalten, wenn es nur um das *oberste* Gut geht. Moralisches Verhalten und also Glückswürdigkeit stehen ja vom Grundsatz her in der Macht der Menschen.⁶¹⁶ Lassen wir die bisweilen aufgeworfene Frage beiseite, was Kant über die Erreichung der moralischen Vollkommenheit des Menschen in dieser oder in einer anderen Welt gedacht hat und ob er diesbezüglich seine Meinung irgendwann geändert hat. Welchen Grad an Tugendhaftigkeit und damit an Glückswürdigkeit der Mensch auch immer in dieser Welt zu erreichen vermag und ob er dafür nach Kants Ansicht der Mitwirkung Gottes⁶¹⁷ bedarf und mit ihr als Gnade rechnen darf oder nicht, so ist allemal gewiß, daß sich unter Bedingungen der Erfahrung darüber gar nichts sagen läßt.⁶¹⁸ Auch eine moralische Welt „bloß“ des obersten Gutes, also ein Reich der Tugend, ist als noumenale kein Gegenstand möglicher Erfahrung⁶¹⁹ und kommt somit auch nicht für eine teleologische *Geschichtsbetrachtung* in Frage.⁶²⁰

Die Geschichte der Menschheit ist ein integraler Teil der Natur und dementsprechend vollständig durch deren Gesetze bestimmt. Ob nun der empirische Charakter die (sichtbare) Erscheinung eines (grundsätzlich unsichtbaren) intelligibelen Charakters ist oder nicht, so hängt jedenfalls das, was geschieht, ausschließlich vom empirischen Charakter ab. Menschen sind auf Erden in einem „Reich der Natur“, wo sie „zwar unter moralischen Gesetzen stehen“, aber keine anderen Erfolge ihres Verhaltens erwarten können, „als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt“.⁶²¹ Dabei macht es freilich einen großen Unterschied, ob die Menschen nach Vernunftgesetzen (also „pflichtgemäß“) handeln oder nicht, keinen hingegen, ob sie es aus Pflicht oder aus Neigung tun. Nicht für die Erkenntnis und Befolgung von Vernunftgesetzen

⁶¹⁵ Rel 06.07; vgl. KpV 05.133.26-32.

⁶¹⁶ Vgl. KU 05.471.14-15; Gemeinspruch 08.279.22-23.

⁶¹⁷ Siehe Rel 06.44.24-29; 06.45.09-11; 06.52 f.; 06.171; 06.174.21-26; 06.190-192; Streit 07.43 f.

⁶¹⁸ Siehe KrV 03.373; GMS 04.407; 04.419; Gemeinspruch 08.284; Rel 06.20; 06.51; 06.63; 06.71; TL 06.392 f.; Ton 08.402.

⁶¹⁹ Vgl. KpV 05.45.21-22; Rel 06.99.01-03.

⁶²⁰ Sullivan moniert, daß Paton in seinem Buch „The Categorical Imperative“ nur wenige Bemerkungen zu Kants Lehre vom moralischen Fortschritt gemacht habe und daß dies zeige, „how little attention typically was given to Kant’s philosophy of history before Emil Fackenheim’s seminal study ‘Kant’s Concept of History’ (1956)“. (Roger J. Sullivan, Kant’s Moral Theory [Anm. 600] 367) (NB. Julius Ebbinghaus veröffentlichte seine diesbezüglichen Überlegungen 1938, allerdings leider nur in Kants Muttersprache: „Natur, Geist und geschichtliche Objektivität“ [Anm. 495]) Gegen Sullivan ist einzuwenden, daß erstens Patons Bemerkungen in jenem Buch völlig ausreichen, daß zweitens für ein Werk, das sich mit dem obersten Prinzip der Moralität beschäftigt, geschichtsphilosophische Fragen gar kein Gegenstand sind und daß drittens die dort erörterte Moralität (im strengen Sinne) ihrerseits gar kein Gegenstand geschichtsphilosophischer Betrachtung ist.

⁶²¹ KrV 03.527.

bedarf es der Autonomie,⁶²² sondern nur für die Bestimmung des Willens seiner Form nach. Eine aus Klugheit (heteronom) nach Vernunftgesetzen gestaltete irdische Welt unterscheidet sich durch nichts von einer aus Moralität (autonom) nach solchen Gesetzen gestalteten. Ob also der Mensch in seinem Wollen durch Autonomie bestimmt ist oder nicht, so kommt es für den Einfluß auf die Geschichte allein auf sein empirisches Handeln innerhalb des gesetzlichen Zusammenhanges der Natur an.⁶²³ Die Autonomie selber hat keinerlei Realität in der phänomenalen Welt.

Die Idee „eine[r] Welt, die den Sittengesetzen völlig gemäß aus Freiheit möglich ist, also nur als intelligible Welt gedacht werden kann und die von uns verwirklicht werden soll“⁶²⁴, bezieht sich in der Tat auf die Sinnenwelt. Aber „Verwirklichung“ bedeutet hier nicht, daß damit gleichsam die intelligible Welt zu einer Erscheinungswelt würde. Das Handeln unter Freiheitsgesetzen hat zwei Momente: die materiale Erfüllung der Pflicht durch Gesetzeskonformität des Handelns und die formale Erfüllung der Pflicht durch ein Handeln aus Achtung vor dem Gesetz. Das erste Moment führt zur Legalität des Handelns, das zweite zu dessen Moralität.⁶²⁵ Und eben diese Moralität tritt niemals in Erscheinung. Ihre „Verwirklichung“ findet ausschließlich in der intelligiblen Welt statt und ist damit für uns Menschen kein Gegenstand möglicher Erkenntnis. Die Legalität (als Verwirklichung moralischer Zwecke) hingegen tritt wirklich in Erscheinung⁶²⁶ und ist somit als Teil der Sinnenwelt auch ein Gegenstand möglicher Erkenntnis. Wenn Kant von der moralischen Welt als einer „Idee“ spricht, „die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen“, dann kann dieser Einfluß selber nur ein phänomenaler und die Idee-Gemäßheit der Sinnenwelt nur Gesetzesgemäßheit sein. Sofern die Menschen als Freiheitsgesetzen unterworfenen Vernunftwesen sich miteinander in „durchgängige[r] systematische[r] Einheit“ befinden, bilden sie in der Sinnenwelt, von der sie ja als Sinnenwesen Teil sind, zugleich eine übersinnliche und somit unsichtbare Gemeinschaft, ein außerhalb aller möglichen geschichtsphilosophischen Betrachtung liegendes „corpus mysticum“.⁶²⁷

Die von Kant mehrfach aufgeworfene Frage, ob sich die Menschheit in einem Fortschreiten zum Besseren befinde, bezieht sich regelmäßig auf deren „Naturbestimmung“⁶²⁸ und jedenfalls niemals, weil insoweit *prinzipiell* unbeantwortbar, auf Moralität im strengen Sinne. Darauf bezogen kann die Frage nicht einmal sinnvoll gestellt werden. Fortschritt findet in der Zeit statt.

⁶²² Vgl. KpV 05.113.30-34.

⁶²³ Vgl. KrV 03.519.05-11. So macht es z. B. für den kausalen Ablauf und sein Ergebnis gar keinen Unterschied, ob ein Mensch auf einen anderen Menschen schießt und ihn damit tötet, weil er - rein naturgesetzlich bestimmt - gar nicht anders konnte oder weil er es so wollte, obwohl er (autonom) anders gekonnt hätte.

⁶²⁴ Klaus Düsing, Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Kantstudien Ergänzungshefte Bd. 96, 2., erweiterte Auflage, Bonn 1986, 25 unter Verweis auf KrV 03.524 f.

⁶²⁵ Indem Apel diese fundamentale Unterscheidung verkennt, kommt er zu einer völlig verfehlten Kritik an Kant. Siehe Karl-Otto Apel, „Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht,“ in: Dieter Henrich (Hrsg.), Kant oder Hegel?, Stuttgart 1983, 602 ff.

⁶²⁶ Vgl. KU 05.196.

⁶²⁷ KrV 03.525.

⁶²⁸ Siehe Ant 07.324.31-32.

Da aber der für strikte Moralität allein entscheidende intelligibele Charakter als solcher gar keinen Zeitbedingungen unterliegt, kann in Bezug auf ihn auch nicht von Fortschritt die Rede sein. Nur der empirische Charakter kann in moralischer Hinsicht „fortschreiten“.⁶²⁹ Historisch in Erscheinung tritt ein solcher Fortschritt in der Legalität des Verhaltens; und nur daran denkt Kant, wenn er von Fortschreiten spricht, also an Taten und somit an erfahrbare Phänomene.⁶³⁰ So findet sich denn auch die „Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei“ im „Streit der philosophischen Facultät mit der *juristischen*“⁶³¹, und darin heißt es ausdrücklich: „Nicht ein immer wachsendes Quantum der *Moralität* in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Producte ihrer *Legalität* in pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlaßt sein mögen [!]; d. i. in den guten *Thaten* der Menschen, [...] also in den Phänomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts, wird der Ertrag (das Resultat) der Bearbeitung desselben zum Besseren allein [!] gesetzt werden können.“⁶³² - Denn wir haben nur *empirische* Data (Erfahrungen), worauf wir diese Vorhersagung gründen: nämlich auf die physische [!] Ursache unserer Handlungen, in sofern sie geschehen, die also selbst Erscheinungen sind [...]“⁶³³. Wenn Kant im *Gemeinspruch* sagt: „Ich werde also annehmen dürfen: daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Cultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei [...]“⁶³⁴, dann hat auch diese moralteleologische „Extrapolation“ eine geschichtsphilosophische Dimension allein im Hinblick auf den *empirischen* Charakter der Menschheit,⁶³⁵ also auf „Tugend der *Legalität* nach“⁶³⁶. Auch die Frage schließlich, ob sogar „die *Welt im Ganzen* immer zum Bessern fortschreite“, wird von der reinen praktischen Vernunft, „welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch

⁶²⁹ Vgl. hierzu auch Rel 06.47 f.; 06.66 ff.

⁶³⁰ Auch wenn für Kant die „sichtbare Kirche“ die „sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden“ (Rel 06.131) ist, so ist doch *sichtbar* an ihr nur Ethisch-Legales. Und eben dieses dient dann als Schema oder als „sinnliche[s] Zeichen“ (KrV 03.370) des Übersinnlichen der Moralität.

⁶³¹ Streit 07.77 (m. H.).

⁶³² Vgl. auch die Vorarbeiten zum *Streit der Fakultäten* 23.457.

⁶³³ Streit 07.91.

⁶³⁴ *Gemeinspruch* 08.308 f.

⁶³⁵ In diesen Zusammenhang gehört auch Kants Beschäftigung mit der Geschichte des „Kirchenglaubens“ (Rel 06.124 ff.). Man mag da von „Religionsgeschichte“ sprechen. Aber diese hat jedenfalls nichts mit Religion „in der strengsten Bedeutung des Worts“ (Rel 06.124) zu tun und stellt gewiß keine Religionsphilosophie in geschichtsphilosophischer Absicht dar. Vielmehr kann auch hier ein diesbezüglicher Leitfaden nur die *Kulturentwicklung* der Menschheit (in Richtung auf ein sichtbares ethisches Gemeinwesen [Kirche]) sein. (Vgl. auch die von Kant gezogene Parallele in Rel 06.123.22-27) Sofern Kant sich in der *Religionsschrift* mit (positiven) Offenbarungsreligionen beschäftigt, hat er es mit historischen Phänomenen zu tun, die er in einen geschichtsphilosophischen Zusammenhang stellen kann. Aber genau dann betreibt er keine Religionsphilosophie. Diese wiederum betreibt er, wenn er erstens von der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft handelt und wenn er zweitens aus deren Perspektive einen kritischen Blick auf Offenbarungsreligionen wirft. Dann hingegen betreibt er keine Geschichtsphilosophie.

⁶³⁶ Rel 06.47 (m. H.; bei Kant „Tugend“ hervorgehoben).

gebietet“, affirmativ beantwortet;⁶³⁷ doch ist diese Antwort geschichtsphilosophisch ohne jede Bedeutung.

Eine von Kant erwähnte „gewisse Analogie“⁶³⁸ zwischen politischem und ethischem Gemeinwesen, zwischen Staat und Kirche, zwischen philosophischem und theologischem Chiliasmus⁶³⁹ hat nun manch einen doch dazu verleitet, auch der Religionsschrift, in der davon die Rede ist, eine geschichtsphilosophische Absicht zu unterstellen.⁶⁴⁰ Es liegt auf der Hand, daß dafür unmöglich das ethische Gemeinwesen im strengen Sinne in Betracht kommt. Dieses ist eine auf Erden gar nicht erscheinende (*unsichtbare*) Kirche. Das „Reich Gottes auf Erden“, dessen Kommen mit der Ausbreitung des moralischen Glaubens als „Weltreligion“⁶⁴¹ die Menschen nach ihren Kräften betreiben sollen,⁶⁴² ist „inwendig“; kein „messianisches“, sondern ein „*moralisches* (durch bloße Vernunft erkennbares)“ Reich;⁶⁴³ ob es also gekommen ist, kann (wenn überhaupt) nur jeder für sich selbst feststellen. „Von der Religion auf Erden (in der engsten Bedeutung des Worts) kann man keine *Universalhistorie* des menschlichen Geschlechts verlangen; denn die ist, als auf dem reinen moralischen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zustand, sondern jeder kann sich der Fortschritte, die er in demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewußt sein.“⁶⁴⁴ Eine Idee zu einer allgemeinen Geschichte in religiöser Absicht, also in Hinsicht nicht auf eine Weltrepublik, sondern auf die wahre Kirche oder das Reich Gottes auf Erden, ist somit ausgeschlossen. Kant spricht denn auch von einem „schöne[n] Ideal der [...] im

⁶³⁷ Fortschritte 20.307 (m. H.).

⁶³⁸ Rel 06.94.

⁶³⁹ Siehe Rel 06.34.

⁶⁴⁰ Van der Linden macht in seinem Buch zur kantischen Ethik gleich zu Beginn quasi „kurzen Prozeß“: er werde das höchste Gut „as a moral society in which human agents seek to make one another happy“ interpretieren, damit zwar „Kant’s common definition“ „somewhat [changing]“, aber „the meaning of his claim [preserving]“. (Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism* [Anm. 24] 4) Dieser hermeneutische Streich bringt ihm prompt zwei Vorteile ein: Erstens braucht er sich mit Kants eigentlicher Lehre vom höchsten Gut gar nicht erst herumzuschlagen; für ihn gibt es keine aufzuhebende Antinomie der praktischen Vernunft und entsprechend auch kein Bedürfnis, das Dasein Gottes zu postulieren. (Siehe op. cit. 69, 81 ff.) Zweitens kann er - in den Fußstapfen von Yovel - Kants (in Wirklichkeit in Religionsphilosophie und nur in diese mündende) Lehre vom höchsten Gut in reiner Geschichtsphilosophie aufgehen lassen. Ähnlich Sidney Axinn, *The Logic of Hope* (Anm. 131) 275 ff. („The Religious Question: The Philosophy of Religion as [!] the Philosophy of History.“); und C. A. Brincat, „Kant’s Highest Good: Individuality, Society and Perpetual Peace“, in: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995, Milwaukee 1995, vol. II, part 2, 849-856.*

⁶⁴¹ Rel 06.157.

⁶⁴² Ein solches Gemeinwesen, in dem sich alle universal-reziprok in ihrem moralischen Bemühen unterstützen, ist moralisch notwendig, weil der einzelne Mensch auf einen dauerhaften moralischen Fortschritt für sich nur innerhalb einer Gemeinschaft Gleichgesinnter hoffen darf. (Siehe Rel 06.83.03; 06.93 f.; 97 f.; 06.151). Die Vereinigung zu einem solchen Gemeinwesen ist, wie Kant mehrfach sagt, eine Pflicht *sui generis*, nämlich „des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“ in Bezug auf die Beförderung des höchsten Gutes, um diese der Zufälligkeit bloß privater Pflichterfüllung zu entziehen und die „Zusammenstimmung aller zu einem gemeinschaftlichen [Zweck]“ zu einem „besondere[n] Geschäft[.]“ zu machen. (Siehe Rel 06.97 f.; 06.151)

⁶⁴³ Rel 06.136.

⁶⁴⁴ Rel 06.124.

Glauben *vorausgesehenen* Weltepoche bis zu ihrer Vollendung, die wir nicht als *empirische* Vollendung *absehen*, sondern auf die wir nur [...] *hinaussehen*, d. i. dazu Anstalt machen können.“⁶⁴⁵ Man kann deshalb auch nicht mit Allan Wood⁶⁴⁶ und Henry Allison⁶⁴⁷, der ihm darin folgt, zwei Epochen der menschlichen Geschichte unterscheiden, die „Epoche der Natur“ und die „Epoche der Freiheit“, und dann auch noch die erste zur Epoche des Staates und die zweite zur Epoche der Kirche erklären. Wenn „Freiheit“ hier Willensfreiheit bedeuten soll, dann ist die Rede von einer „Epoche“ (als einem zeitlichen Begriff) ganz sinnlos, da Noumena nicht erscheinen. Wenn jedoch bloß freie (im Unterschied zur tierischen) Willkür gemeint ist, dann ist die gesamte Geschichte als *menschliche* Geschichte eine einzige „Epoche“ der Freiheit als Natur (des Menschen). Das Reich der Natur wird von der phänomenalen Menschheit nie verlassen. In ihrer Geschichte mag sie ihre Rechtspflichten erfüllen und ein allgemeines politisches Gemeinwesen und damit den (Rechts-)Frieden auf Erden verwirklichen. Sie mag darüber hinaus und daneben sogar ihre Tugendpflichten erfüllen und ein ethisches Gemeinwesen als *sichtbare* Kirche verwirklichen. Ob diese Pflichterfüllungen bloß pflichtgemäße („tugendähnliche“⁶⁴⁸, „gesetzlich gute“⁶⁴⁹) Handlungen oder auch (tugendhafte) Handlungen aus Pflicht sind, macht einen fundamentalen Unterschied mit Bezug auf die Moralität der Menschen und deren mögliches Schicksal in einer anderen Welt. Auf Erden jedoch wird davon schlechterdings nichts sichtbar; es handelt sich phänomenal um identische Handlungen.⁶⁵⁰

Der Versuch,⁶⁵¹ in Bezug auf Kant Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie (Moraltheologie) als in der angeblichen Einheit einer Lehre vom höchsten Gut miteinander verbunden zu interpretieren, kann nicht gelingen.⁶⁵² Dieser Versuch ist nichts anderes als die

⁶⁴⁵ Rel 06.135 f. (zweite Hervorhebung von mir).

⁶⁴⁶ Allen W. Wood, „Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics,“ in: *Philosophical Topics*, 19 (1991) 343.

⁶⁴⁷ Henry Allison, „The Gulf between Nature and Freedom and Nature’s Guarantee of Perpetual Peace,“ in: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995, Milwaukee 1995*, vol. I, part 1, 43.

⁶⁴⁸ Träume 02.372.

⁶⁴⁹ Rel 06.30

⁶⁵⁰ Vgl. Rel 06.30.24-29.

⁶⁵¹ Siehe etwa Yirmiah Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (Anm. 67) 29 ff.; Howard Williams, *Kant’s Political Philosophy*, New York 1983, 260 ff.; Allen W. Wood, „Unsociable Sociability“ (Anm. 646) 341 ff.; Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft* (Anm. 494) 135 ff.

⁶⁵² Der vielzitierte Kantforscher Höffe vertritt die Ansicht, der Begriff eines höchsten Gutes führe zur „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“ und deshalb könne man in Kants Friedensschrift „die zuständige Unterart, die Dialektik der reinen *rechtlich*-praktischen Vernunft, erwarten. Hinweise [fänden] sich in der Friedensschrift aber nicht“. Den Gründen für die Enttäuschung seiner Erwartung geht Höffe freilich nicht nach. Vielmehr begnügt er sich mit der Behauptung, „durch und durch unspekulativ, [solle] der Widerspruch im *Begriff* des Völkerstaates liegen“. (Siehe Otfried Höffe, „Völkerbund oder Weltrepublik,“ in: Ders., *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, 121; wiederholt in: Ders., „Some Reflections on a World Republic,“ in: *Kantian Review*, 2 (1998) 51-71) Höffes Enttäuschung war zu erwarten. Die Begriffe „höchstes Gut“ und „höchstes politisches Gut“ verhalten sich zueinander durchaus nicht wie Gattung und Art. Während es bei dem ersten um die Erfüllung von Tugendpflichten und um die dieser Erfüllung angemessene Glückseligkeit geht, woraus sich in der Tat eine Antinomie zu ergeben scheint, geht es bei dem zweiten allein um die Erfüllung von Rechtspflichten und die (der Idee

Konfundierung der Welt der Phänomene mit der Welt der Noumena, weltlicher Angelegenheiten mit Angelegenheiten des Himmelreiches, des letzten Zwecks der Natur (in Bezug auf die Menschheit als Gattung hier auf Erden) mit dem Endzweck der Schöpfung (in Bezug auf die Menschheit als transzendente Idee in einer intelligiblen Welt ewiger Gerechtigkeit).

Der durch eine Weltrepublik zu stiftende Weltfrieden, das höchste politische Gut, ist im Unterschied zum „höchste[n] in der Welt mögliche[n] Gut“⁶⁵³, zur „besten Welt“⁶⁵⁴, etwas, das sich zumindest grundsätzlich durch Menschen realisieren läßt, und zwar „ohne daß dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrößert werden darf [= muß]“.⁶⁵⁵ Die Menschen können dazu gewaltsam gezwungen werden; und die Natur selber treibt sie dazu auf verschiedene Weise an. Deswegen kann Kant auch nach „Geschichtszeichen“⁶⁵⁶ suchen, eine „Tendenz“⁶⁵⁷ in der Geschichte (Natur)⁶⁵⁸ feststellen („was man, ohne einen Naturplan vorauszusetzen [das heißt: ohne die heuristische Fiktion der Zweckmäßigkeit in der Natur], nicht mit Grunde hoffen kann“⁶⁵⁹), auf dieser Basis eine „Vorhersage“ machen und von ihr sogar behaupten, daß sie auch für die „strengste Theorie haltbar [...]“⁶⁶⁰ sei.⁶⁶¹ Der Gedanke,

nach) daraus folgende menschenmögliche Verwirklichung einer Weltrepublik. Eine Antinomie oder Dialektik kommt da gar nicht in Frage. Für eine Kritik an der hier nicht weiter interessierenden Lesart Höffes bezüglich der Kant-Passage in „Zum ewigen Frieden“ siehe Verf., „Kants Weg zum Frieden; Spätlesung von Seels ‚Neulesung‘ des Definitivartikels zum Völkerrecht,“ in: Hariolf Oberer (Hrsg.), Kant (Anm. 15) 333-362.

⁶⁵³ Gemeinspruch 08.279.

⁶⁵⁴ KpV 05.125.

⁶⁵⁵ Streit 07.92. Laberge meint, sich in Bezug auf das Problem des Völkerfriedens Kants Lehre vom radikalen Bösen bedienen zu müssen. (Siehe Pierre Laberge, „Das radikale Böse und der Völkerzustand,“ in: Friedo Ricken/Francois Marty (Hrsg.), Kant über Religion, Stuttgart etc. 1992, 112-123) Er sieht nicht, daß sowohl Kants Formulierung dieses Problems als auch dessen Lösung diese Lehre gänzlich außer Betracht lassen. Kants (juridische!) Bestimmung des Staatenzustandes als eines Kriegszustandes hat keinerlei Bezug zum möglichen Bösen im Menschen, sondern ausschließlich zum Recht des Menschen im Naturzustand. (Siehe RL 06.312) Und deshalb kommt Kant auch nicht auf den Gedanken, der Kirche (weder der unsichtbaren noch der sichtbaren) eine besondere Rolle im Friedensprozeß zuzuweisen. Sie hat für ihn unterstützende Funktion nur insofern, als sie hilft, gemeinschaftlich gegen das Böse im Menschen anzukämpfen.

⁶⁵⁶ Streit 07.84.

⁶⁵⁷ Streit 07.84; Ant 07.329.

⁶⁵⁸ Apel behauptet, Kant wolle „alle erfahrbaren geschichtlichen Handlungen als kausaldeterminierte Naturereignisse auffassen [...]. Es sollte [...] klar sein, daß Kant damit all das aus der erfahrbaren und wissenschaftlich erkennbaren Welt ausschließt, was im 19. Jahrhundert als ‚geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit‘ zum Gegenstand verstehender *Geisteswissenschaften* (Dilthey) oder einer *verstehenden* Soziologie (Max Weber) wurde“. Doch Apel verkennt damit Kants Begriff von Kausalbestimmtheit und Erfahrbarkeit der Erscheinungswelt (und von „freien“ Handlungen in ihr) ebenso wie - zumindest in Bezug auf Max Weber - das Verhältnis von Verstehen und Erklären. Siehe Karl-Otto Apel, „Kant, Hegel“ (Anm. 625) 604.

⁶⁵⁹ Idee 08.30. „Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke.“ (Idee 08.27)

⁶⁶⁰ Streit 07.88; vgl. dazu aber auch Gemeinspruch 08.311 f.

⁶⁶¹ Es handelt sich hier, wie Klaus Reich gezeigt hat, nicht - wie zuvor - um einen

daß er die Stiftung des Friedens auf Erden nur von einem im strengen Sinne moralischen Gebrauch der freien Willkür erwartet habe, ist ganz abwegig. Frieden als raum-zeitliches Phänomen kann überhaupt *nur* durch natürliche Prozesse, nämlich durch menschliche Handlungen, hervorgebracht werden, gleichgültig ob die Menschen durch ihre Natur oder durch die reine praktische Vernunft veranlaßt, ob aus aufgeklärtem Eigeninteresse oder aus Pflicht handeln.

Kleingeld macht geltend, daß der „Endzweck“ der Geschichte keineswegs der „Rechtsfortschritt“ sei. Dieser sei vielmehr nur das Mittel für die Erreichung des „wahr[e]n Telos der Geschichte“, der „Moralisierung“ der Menschheit, der „Verwandlung des menschlichen Zusammenlebens in ein ‘moralisches Ganzes’“. ⁶⁶² Wenn sie damit nur zusätzlich Tugend der Legalität nach im Sinn hätte, könnte man ihrer These etwas abgewinnen. Sie spricht dann aber von „moralischer Bestimmung“ ⁶⁶³ der Menschheit. Doch an der Stelle, auf die sie sich bezieht, steht davon nichts. Vielmehr geht es dort unter der Voraussetzung eines „Naturplans“ um einen „in weiter Ferne“ vorgestellten Zustand der Menschengattung, „in welchem alle Keime, die die *Natur* in sie legte, völlig können entwickelt und ihre *Bestimmung hier auf Erden* kann erfüllt werden“. Und dann ist die Rede von der „Geschichte des Menschengeschlechts“ als demjenigen „*Theil* des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem [nämlich dem „vernunftlosen *Naturreiche*“] den Zweck enthält“ ⁶⁶⁴. Es handelt sich mithin um die *natürliche* Bestimmung der Menschheit und dementsprechend um Geschichte als Entwicklung der *Kultur*. Die *moralische* Bestimmung der Menschheit dagegen liegt als *Endzweck* der Natur jenseits des *letzten* Zwecks der Natur, damit auch außerhalb der Geschichte, und kann deshalb *in* dieser gar nicht erreicht werden. „[D]ie höchste Aufgabe [„Absicht“] der Natur für die Menschengattung“ ⁶⁶⁵, die „letzte Stufe [der] Gattung“ ⁶⁶⁶, ist für Kant eine vollkommene bürgerliche Verfassung; und was jenseits der Kultur liegt, nämlich Moralität, tritt - um es zu wiederholen - niemals in Erscheinung. Die Frage, ob die Menschheit auch im Hinblick auf Tugend der Legalität nach in einem Fortschreiten zum Besseren begriffen sei, eine Frage, bei der es ebenfalls „bloß um [in den Grenzen möglicher Erfahrung bleibende] Theorie (nicht um Religion) zu thun ist“ ⁶⁶⁷ und die mit der Religionsphilosophie ebenso wenig zu tun hat wie die

moralphilosophischen oder teleologischen, sondern um einen soziologischen „Beweis“, nämlich in Bezug auf die öffentliche Meinung als einer in Zukunft entscheidenden Bedingung für erfolgreiche Politik. (Siehe Klaus Reich, Einleitung des Herausgebers, in: Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Hamburg 1975, XXII ff.; aber auch Reinhard Brandt, „Zum ‚Streit der Fakultäten‘“, in: Ders. et al (Hrsg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Hamburg 1987, 45 ff.; Hans Blumenberg, „Was ist an Kants Wendung das Kopernikanische?“ (Anm. 9) 701 f.

⁶⁶² Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft* (Anm. 494) 14; 169. Kleingeld scheint irrtümlich dem Ausdruck „moralisch“ stets die strenge Bedeutung eines zu „Moralität“ im strengen Sinn gehörigen Adjektivs beizulegen, während er sich bei Kant häufig und so auch in diesem Zusammenhang auf den Bereich der Legalität beschränkt. Siehe etwa KU 05.433.08-09; *Gemeinspruch* 08.310 f.

⁶⁶³ Op. cit. 22; 30.

⁶⁶⁴ Idee 08.30 (m. H.); vgl. auch Ant 07.327.12-14; 07.331.28.

⁶⁶⁵ Idee 08.22; 08.28.

⁶⁶⁶ Idee 08.26.

⁶⁶⁷ *Frieden* 08.362.

Frage nach der Möglichkeit der Weltrepublik, schneidet Kant in der Tat gelegentlich an.⁶⁶⁸ Doch hat ihn verständlicherweise die Stiftung einer (welt-)bürgerlichen Gesellschaft als Bedingung⁶⁶⁹ aller weiteren moralisch relevanten Kulturentwicklung der Menschheit mehr beschäftigt.⁶⁷⁰ Und so taucht denn auch die sichtbare Kirche, über die er sich einmal - 1793 - ausgelassen hatte,⁶⁷¹ in seinem großen Friedensentwurf von 1795 mit keiner Silbe auf. Ein paar Jahre später bestreitet Kant sogar, daß man sich durch „Bildung der Jugend“ und dabei mitwirkender „Religionslehre“ einen Fortschritt zum Besseren erhoffen dürfe.⁶⁷²

Sowohl in Bezug auf das höchste politische Gut als auch in Bezug auf das höchste Gut in der Welt ist *Hoffnung* durch reine praktische Vernunft als berechtigt ausgewiesen. Aber im ersten Fall bezieht sie sich auf die Verwirklichung eines notwendigen Gegenstandes des moralischen Willens, die im Prinzip in der Macht der menschlichen Gattung liegt; und sie gründet ihre Berechtigung auf die Pflicht zu dieser Verwirklichung und die Unmöglichkeit, die Unmöglichkeit der Pflichterfüllung zu beweisen, sowie zusätzlich auf bestimmte *empirische* „Geschichtszeichen“, die sich entdecken lassen, wenn man die Geschichte in weltbürgerlicher („moralischer“) Hinsicht betrachtet. Für irgendeinen *Glauben* gibt es hier keinerlei Grund.⁶⁷³ Die

⁶⁶⁸ Siehe Anfang 08.116 ff.; Gemeinspruch 08.307 ff. Der dritte Abschnitt dieser Schrift bezieht sich erklärtermaßen „auf das Wohl der *Menschengattung* im Ganzen, und zwar so fern sie im Fortschreiten zu demselben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen ist“ (08.277 f.). Aber die von Kant darin gemachte „allgemein-*philanthropische* Voraussetzung“ (08.307) führt ihn am Ende, wenn es um eine hypothetische Vorhersage geht, doch nur in das Feld *juridischer* Legalität, nämlich des Staats- und besonders des Völkerrechts. Vgl. dazu Ant 07.326 ff.

⁶⁶⁹ Siehe Idee 08.22.19-21; KU 05.432; Gemeinspruch 08.307; Rel 06.94.31-33; Frieden 08.366.

⁶⁷⁰ Diese Stiftung gehört zur „Cultur der Geschicklichkeit“, während die Entwicklung im Bereich der ethischen Legalität (Tugend in der Erscheinung) der „Cultur der Zucht“ zuzurechnen ist. Siehe KU 05.431 ff.

⁶⁷¹ Siehe insbesondere Rel 06.124 ff.

⁶⁷² Streit 07.92. Moralität kann ohnehin nicht gelehrt oder gar „verpaßt“, sondern nur „vorgelebt“ werden (und dies ist auch in der Musik- oder der Turnstunde möglich). Wohl aber kann über sie und vor allem über Legalität aufgeklärt werden. Eben deshalb sollte im Schulunterricht vorrangig Rechts- und Tugendlehre an die Stelle von Religionslehre treten; erstens um auch die (in Europa längst die Mehrheit bildenden) Nichtgläubigen zu erreichen, anstatt sie womöglich zu verprellen; zweitens um damit deutlich zu machen, daß Moralität keiner Religion bedarf, wohl aber umgekehrt. Auf dieser Basis könnte sich dann ein Religionsunterricht anschließen, der sich im öffentlichen Schulunterricht freilich auch und gerade bei Rekurs auf Offenbarungsreligionen innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu halten hätte. Darin läge auch ein gewisser Schutz vor Aberglaube und Götzendienst, vor kirchlichem Pharisäertum und Dogmatismus, vor Intoleranz und Fanatismus, kurz: vor dem Umschlagen von Religion in Aferreligion.

⁶⁷³ In Bezug auf den Fortschritt an Legalität, also auf „Wirkung[en] in der Sinnenwelt“ lehnt Kant den Gedanken an göttliche Mitwirkung (*concursum*) als „an sich widersprechend“ und außerdem „um alle bestimmte Principien der Beurtheilung eines Effects“ bringend strikt ab. (Frieden 08.361 f.; siehe auch KrV 03.519.20-28; Rel 06.86 f.; Refl. 6171, 18.475; Refl. 6189, 18.484) Der Anteil der „Vorsehung“ liegt diesbezüglich in der Schöpfung der Natur selber, und es ist nunmehr diese Natur, die jenen Fortschritt „garantiert“; (vgl. Ant 07.328) und die Hoffnung auf diesen Fortschritt erwächst dem Menschen aus seiner Pflicht und aus der teleologischen Naturbetrachtung, nicht aber - wie Wood (Kant's Moral Religion [Anm. 131] 192) meint - aus seinem Glauben an Gott. Dessen moralisch bedingte Notwendigkeit ergibt sich ausschließlich mit Bezug auf die Verwirklichung des höchsten Gutes. – Wenn Kant selber einmal von dem praktischen Glauben an eine „Concurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur“ spricht (Ende

„Objecte der Geschichte [...], wie alles überhaupt, was zu wissen nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen wenigstens möglich ist,⁶⁷⁴ gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Thatsachen“. Zu den Glaubenssachen hingegen gehört „das *höchste* durch Freiheit zu bewirkende *Gut* in der Welt“ und dementsprechend das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.⁶⁷⁵ In diesem (zweiten) Fall bezieht sich die Hoffnung auf die Verwirklichung eines notwendigen Gegenstandes des moralischen Willens, die ganz und gar nicht in der Macht des Menschen und seiner Gattung liegt; und sie gründet ihre Berechtigung auf die Pflicht zu dieser Verwirklichung und auf die durch jene Machtlosigkeit praktisch notwendig werdende Annahme der notwendigen Bedingungen der Möglichkeit der Verwirklichung des Gegenstandes. Da diese Bedingungen jedoch außerhalb aller möglichen Erfahrung liegen, wäre eine Suche nach „Geschichtszeichen“ ganz gegenstandslos. An ihr Gegebensein kann man nur - in praktischer Hinicht - glauben.⁶⁷⁶

Etwas haben freilich Philosophie der Geschichte und Philosophie der Religion, wenn sie sich auch aus prinzipiellen Gründen nirgendwo berühren oder gar überschneiden, doch, und zwar ebenfalls aus prinzipiellen Gründen, gemeinsam, nämlich das Band, das sie an Kants praktische Philosophie bindet, die sie beide voraussetzen und zu der sie beide als jeweils notwendige Ergänzung gehören.

Kants Religionsphilosophie setzt die Moralphilosophie als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus; als rein rationale Religionslehre ist sie sogar ein „integrierender Theil“ der philosophischen Morallehre.⁶⁷⁷ Sie ist rein moralisch bedingt und hat eine ausschließlich praktische Bedeutung ohne jeden theoretischen Erkenntnisanspruch. Ihre wesentliche Funktion ist es, das moralische Verhältnis des Menschen zu Gott, „die Beziehung der Vernunft auf die *Idee* von Gott, welche sie sich selber macht“⁶⁷⁸, zu bestimmen. Ihre Leistung besteht darin, mit Hilfe eines ethico-teleologischen Leitfadens den Glaubensgrund für die Hoffnung aufzuzeigen, daß die Verwirklichung des höchsten moralischen Gutes möglich und also das moralische Leben des Menschen nicht notwendig zwecklos ist, wenn er nur seinen Pflichtteil zu jener Verwirklichung beiträgt. (Praktische) Bedeutung hat sie allerdings nur für denjenigen, der sich unter das Gesetz der Moral gestellt weiß und dementsprechend handeln will.

Auch Kants Geschichtsphilosophie setzt allgemein die Moralphilosophie, besonders aber die Rechtsphilosophie als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus und ist ein echter „Zusatz“⁶⁷⁹ zu dieser „in weltbürgerlicher Absicht“. Sie liefert zwar ebenfalls keine theoretisch gewisse Erkenntnis über die irdische Zukunft der Menschheit, immerhin aber eine (theoretische) Antwort auf die (allein praktisch relevante) Frage, ob es in der Geschichte der Menschheit trotz des

08.337), dann meint er nicht etwa jenen „concurus“, sondern vielmehr die göttliche Urheberschaft einer (intelligibelen) Welt, in welcher die Ordnung der Natur mit dem moralischen Endzweck übereinstimmt.

⁶⁷⁴ Dies schließt auch die Geschichte der äußeren Freiheit ein. Siehe MA 08.109; 08.115.

⁶⁷⁵ Siehe KU 05.469.

⁶⁷⁶ Vgl. KU 05.472.03-05.

⁶⁷⁷ Siehe TL 06.487.

⁶⁷⁸ TL 06.487.

⁶⁷⁹ Frieden 08.360 ff.

„widersinnigen Gange[s] menschlicher Dinge“⁶⁸⁰ Regelmäßigkeit und darin Zeichen für einen „Fortschritt“ in Richtung auf den Frieden auf Erden gibt. Ihre wesentliche Funktion ist es, das politische Verhältnis des Menschen zur Zukunft der Menschheit auf Erden zu bestimmen. Ihre Leistung besteht darin, mit Hilfe eines juridico-teleologischen Leitfadens empirische Gründe für die Hoffnung beizubringen, daß die Verwirklichung des höchsten politischen Gutes möglich und also das politische Leben des Menschen nicht notwendig zwecklos ist, wenn er nur seinen Pflichtteil zu jener Verwirklichung beiträgt. Sie hat ebenfalls (praktische) Bedeutung nur für denjenigen, der sich unter das Gesetz der Moral und besonders unter das Gesetz des Rechts gestellt weiß und dementsprechend handeln will, auch wenn die Erreichung des historischen Ziels selber sogar bei einem Handeln aus bloßer Klugheit möglich ist.

⁶⁸⁰ Idee 08.18.

Summary

The contribution starts with a concise account of Kant's moral philosophy. It is shown that a moral will is necessarily an autonomous will and that only the „formal“ character of the moral law can establish its universal validity. Some widespread misunderstandings are discussed, especially with regard to the alleged emptiness of the moral law; the relationship between duty and inclination; the role of natural incentives in a moral will; and the necessary objects of such a will.

This leads to the idea of the highest good (happiness in proportion to worthiness) as the objective final end and duty of a finite rational being. Again, typical misunderstandings are dealt with: the reproach of eudaimonism, and heteronomy, and the role of the highest good as incentive; and an alleged inconsistency between Analytic and Dialectic of the Second Critique.

In the then following discussion of Kant's doctrine of the postulates and his philosophy of religion, it is shown that religion is totally dependent on morality as philosophy of religion is on moral philosophy; that a belief in God is required neither for the validity of the moral law nor for the obedience to it; that the so-called moral proof is not a proof of God's existence, but only of the practical necessity of its assumption; and that the idea of the highest good refers throughout exclusively to another world.

The last chapter first gives a concise account of Kant's teleological philosophy of history and then comes to the result of the whole inquiry: that there is a principle difference between philosophy of religion and philosophy of history which makes them not only independent of each other, but also keeps them in well distinguished fields.

The philosophy of religion presupposes moral philosophy. Its main function is to determine what the idea of God morally means to man. Its achievement is to yield a reason of belief for the hope that the realization of the highest moral good is possible and that therefore the moral life of man is not necessarily pointless, as long as he fulfills his respective duty. It has (practical) meaning only for the one who is conscious of being subject to the moral law and ready to act accordingly.

The philosophy of history on the other hand presupposes especially the doctrine of right. Its main function is to determine what the future of mankind on earth politically means to man. Its achievement is to yield empirical reasons for the hope that the realization of the highest political good is possible and that therefore the political life of man is not necessarily pointless, as long as he fulfills his respective duty. It has (practical) meaning only for the one who is conscious of being subject to the law of right and ready to act accordingly, although, it is true, the attainment of the historical aim itself is possible even by acting from purely prudential reasons.