



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
Main Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2008

Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation

Zobrist, M

DOI: <https://doi.org/10.1515/KANT.2008.022>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-6358>
Published Version

Originally published at:
Zobrist, M (2008). Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation. *Kant-Studien*, 99(3):285-311.
DOI: <https://doi.org/10.1515/KANT.2008.022>

Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation

von Marc Zobrist, Zürich

Die Lehre vom höchsten Gut stellt in den kantischen Vorlesungen bis 1784 einen zentralen Bestandteil der Theorie sittlicher Motivation dar, in der die im höchsten Gut angestrebte Verbindung von Tugend und Glückseligkeit vor dem Hintergrund einer weitgehend eudämonistischen Konzeption vollzogen wird.¹ Erst der sogenannte ‚Wandel in der Triebfeder-Lehre‘², der nach Hermann Schmitz um 1784 anzusetzen ist³ und zu einer tiefgreifenden Umgestaltung der Motivationstheorie führt, ermöglicht durch das Konzept des vernunftgewirkten Gefühls der Achtung eine neue, nicht-eudämonistische Lösung des Motivationsproblems.⁴

Vor dem Hintergrund dieses Wandels sieht sich jede Untersuchung des Lehrstücks vom höchsten Gut in der *Kritik der praktischen Vernunft* mit dem Problem konfrontiert, dass die Funktion und systematische Rolle dieses Lehrstücks durch die veränderte Motivationstheorie gänzlich unklar ist, da die neue Lösung der Motivationsfrage mit Hilfe des Gefühls der Achtung ohne dieses Lehrstück auszukommen scheint. Die Kant-Rezeption schwankt zwischen zwei verschiedenen Strategien zur Lösung dieses Problems: Einerseits wird die Lehre vom höchsten Gut in einer der Motivationstheorie der Vorlesungen vor 1784 ähnlichen Weise in Beziehung zur Motivationsfrage gesetzt, wodurch dieses Lehrstück unweigerlich dem Eudämonismus-Vorwurf ausgesetzt ist, der daher auch eine lange Tradition innerhalb der Rezeptionsgeschichte besitzt.⁵ Auf der anderen Seite wird die systematische Funktion des höchsten Gutes im Rückgriff auf die Suche der *reinen* Vernunft nach der unbedingten Totalität bestimmt, die auf Seiten der theoretischen Vernunft durch die drei

¹ Schmitz, Hermann: *Was wollte Kant?* Bonn 1989, 84ff u. 87ff (= Schmitz 1989); Herceg, José Santos: *Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung.* Diss. Konstanz 2000, 4ff. (= Herceg 2000). Vergleiche für einen Literaturüberblick: Herceg 2000, 65–69.

² Schmitz 1989, 100ff; Albrecht, Michael: *Kants Antinomie der praktischen Vernunft.* Hildesheim u.a. 1978, 18, Anm. 11 u. 154, Anm. 474 (= Albrecht 1978); Winter, Aloysius: „Der Gotteserweis aus praktischer Vernunft. Das Argument Kants und seine Tragfähigkeit vor dem Hintergrund der Vernunftkritik“. In: Ders.: *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants.* Hildesheim u.a. 2000, 257–343. Hier 307ff., Anm. 162 (= Winter 2000); Himmelmann, Beatrix: *Kants Begriff des Glücks.* Berlin – New York 2003, 204f. (= Himmelmann 2003).

³ Schmitz 1989, 107.

⁴ Schmitz 1989, 100ff.

⁵ Vergleiche für einen Überblick über diesen Vorwurf: Albrecht 1978, 43–48.

Ideen der speziellen Metaphysik („Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“) näher bezeichnet werden kann.⁶ Doch – so wird nun besonders hervorgehoben – strebt auch die praktische Vernunft, sofern auch sie *reine* Vernunft ist, nach ihrem ‚Unbedingten‘, und zwar unter dem Namen des höchsten Gutes als dem *ganzen Gegenstand* der reinen praktischen Vernunft.⁷ Im Hintergrund dieser Argumentation steckt der Gedanke der Einheit der reinen Vernunft noch vor jeder Differenzierung zwischen einem theoretischen und einem praktischen Gebrauch.⁸ Indem das höchste Gut auf diese Weise gänzlich unabhängig von der Motivationsfrage behandelt wird, soll der Eudämonismus-Vorwurf grundsätzlich vermieden werden.

Ich werde mich in einem ersten Schritt mit diesen beiden rezeptionsgeschichtlich bedeutsamen Positionen auseinandersetzen und sie einer genaueren Prüfung unterziehen. Dabei soll vor allem deutlich werden, dass beide Ansätze in Bezug auf die Frage nach der systematischen Stellung und Funktion des höchsten Gutes nur von begrenzter Reichweite sind. In einem zweiten Schritt werde ich das Problem moralischer Motivation näher beleuchten, um vor dem Hintergrund von Kants abschließender Lösung dieses Problems in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu klären, in welcher Beziehung die Frage der sittlichen Triebfedern zur Lehre vom höchsten Gut steht. Im Rahmen meines eigenen, daran anschließenden Rekonstruktionsversuches untersuche ich vor allem, ob neben der relativ formal gehaltenen Bestimmung des höchsten Gutes als Verbindung von Tugend und Glückseligkeit nicht Hinweise für ein inhaltlich reicheres Verständnis desselben vorhanden sind und welche Implikationen gegebenenfalls damit verbunden sind. Besonderes Interesse verdient dabei die Frage, ob das Lehrstück vom höchsten Gut und die mit ihm namhaft gemachten Voraussetzungen die in der ersten Vernunftkritik gezogenen Grenzen der Erkenntnis nicht teilweise überschreiten.

I

Die ‚Dialektik‘ von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* beginnt mit dem Satz:

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem speculativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden.⁹

Dieser Satz legt die Vermutung nahe, dass neben einer Dialektik im spekulativen Vernunftgebrauch, die Kant in der ‚transzendentalen Dialektik‘ der *Kritik der reinen Vernunft* erörtert hat, auch der praktische Vernunftgebrauch durch eine „aus einem übrigens natürlichen Scheine“ entspringende Dialektik gekennzeichnet

⁶ Albrecht 1978, 59; KrV, A 334ff./B 391 ff.

⁷ Albrecht 1978, 68 ff. Vgl. KpV, AA 05: 108.

⁸ Albrecht 1978, 70 f.

⁹ KpV, AA 05: 107.

sei.¹⁰ Diese Behauptung ist jedoch problematischer, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Ihr stehen verschiedene Argumente entgegen, unter anderem auch aus der *Kritik der reinen Vernunft*.

Bei der Erörterung der skeptischen Methode, die nicht auf Skepsis, sondern „Gewißheit“ abzielt¹¹, indem sie den „dialektischen Kampfplatz“¹² zwischen den verschiedenen vernünftelnenden Behauptungen als „ein bloßes Blendwerk“¹³ aufdeckt, beschränkt Kant diese Methode ausdrücklich auf die Transzendentalphilosophie.¹⁴ Da Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die Moralphilosophie noch aus der Transzendental-Philosophie ausschließt¹⁵, hält er daher im Zusammenhang der Moralphilosophie die skeptische Methode für nicht anwendbar.¹⁶ Das ist insofern konsequent, als nur die theoretische Vernunft sich anmaßt, die Grenzen aller Erfahrung zu überschreiten, während die Moralphilosophie „ihre Grundsätze insgesamt auch *in concreto*, zusamt den praktischen Folgen, wenigstens in möglichen Erfahrungen geben“ kann¹⁷ und demnach nicht Gefahr läuft, durch transzendente und dialektische Schlüsse Objekten, die außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegen, objektive Realität zuzusprechen.¹⁸ Dem „transzendentalen Scheine“¹⁹, durch den die reine Vernunft in einen Widerstreit mit sich selbst gerät, ist daher wesentlich nur die theoretische Vernunft ausgesetzt.

Auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* finden sich Argumente, die gegen die Möglichkeit einer Dialektik des praktischen Vernunftgebrauches zu sprechen scheinen. „Denn reine [praktische, M. Z.] Vernunft, wenn allererst dargethan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik.“²⁰ Demnach besteht die Aufgabe einer Kritik des praktischen Vernunftgebrauches nicht in einer „Kritik der *reinen praktischen*, sondern nur der *praktischen* Vernunft überhaupt“²¹. Wie Kant in der Einleitung deutlich macht, führt nämlich im Hinblick auf die praktische Vernunft nicht der reine, sondern der empirisch-bedingte Vernunftgebrauch zu den „Zumuthungen und

¹⁰ KpV, AA 05: 107–108; s. Albrecht 1978, 14.

¹¹ KrV, A 424/B 451.

¹² KrV, A 422/B 450.

¹³ KrV, A 423/B 451.

¹⁴ KrV, A 424/B 452.

¹⁵ KrV, A 14–15/B 28–29. Vgl. dazu: Albrecht 1978, 18ff.; Pascher, Manfred: *Kants Begriff „Vernunftinteresse“*. Innsbruck 1991, 67 (= Pascher 1991). Allerdings finden sich bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* erste Hinweise auf „die später mehr oder minder stillschweigend vollzogene Revision des Ausschlusses der Moralphilosophie aus der Transzendentalphilosophie“ (Albrecht 1978, 22).

¹⁶ KrV, A 424–425/B 452–453.

¹⁷ KrV, A 425/B 452–453. Vgl. Albrecht 1978, 18f.; Beck, Lewis White: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar. München 1974, 223 (= Beck 1974).

¹⁸ KpV, AA 05: 48. Vgl. Albrecht 1978, 18f.; Förster, Eckart: „Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft“. In: *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 2002, 173–186. Hier 173 (= Förster 2002).

¹⁹ KrV, A 295/B 352.

²⁰ KpV, AA 05: 16.

²¹ KpV, AA 05: 15.

Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen“, indem die empirisch-bedingte Vernunft „ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben“ will.²² Die Kritik des praktischen Vernunftgebrauches, nunmehr als Aufgabe verstanden, die empirisch-bedingte Vernunft von dieser „Anmaßung“ abzuhalten²³, gehört deshalb jedoch in die ‚Analytik‘²⁴ und kann nicht Gegenstand einer ‚Dialektik‘ sein, die den ‚Widerstreit‘ auflöst, in den durch die Suche nach der ‚Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten“ die reine Vernunft mit sich selbst gerät.²⁵

Schwerer noch als diese systematischen Probleme wiegen freilich Einwände, die die Argumentation der ‚Dialektik‘ selbst betreffen. Hermann Cohen hat in *Kants Begründung der Ethik* die entscheidenden Kritikpunkte dargelegt.²⁶ Cohen sieht durch die Einführung eines ‚Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des *höchsten Guts*“²⁷ die Formalität des Sittengesetzes gefährdet.²⁸ Die Frage nach einem besonderen ‚Objekt des sittlichen Wollens“²⁹ droht nämlich die von Kant nachdrücklich ausgeschlossene ‚Materie“ wieder zum Bestimmungsgrund des Willens zu machen und so zur ‚Heteronomie“ der Willensbestimmung zu führen.³⁰

Cohen gesteht zwar in Übereinstimmung mit Kant zu, dass kein menschliches Begehren oder Wollen stattfinden kann, „ohne auf einen Gegenstand gerichtet zu sein“³¹, und zwar auch dann, wenn der Gegenstand nicht der Bestimmungsgrund ist – wie im Falle einer *Maxime*, die sich „in allgemein gesetzgebender Form darstellen“³² lässt. Da also auch das reine Wollen neben der Formalität des Sittengesetzes einen Gegenstand erfordert, muss dieser von allen empirisch-materialen Bestimmungsgründen scharf unterschieden werden und die Gestalt einer ‚Art von reinem Gegenstande“ haben.³³ Die Frage nach diesem apriorischen Inhalt³⁴ des reinen Wollens ist für Cohen aber bereits beantwortet, denn er erkennt den Gegenstand, „auf den das moralische Wollen bezogen“³⁵ ist, in nichts anderem als dem ‚Sittengesetz selbst“ bzw. dem „bloße[n] formale[n] Gedanke[n] einer Gemeinschaft autonomer

²² KpV, AA 05: 16.

²³ KpV, AA 05: 16. Vgl. Beck 1974, 53 f.

²⁴ KpV, AA 05: 42. Vgl. Beck 1974, 72.

²⁵ KpV, AA 05: 107.

²⁶ Düsing, Klaus: „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“. In: *Kant-Studien* 62, 1971, 5–42. Hier 6 (= Düsing 1971).

²⁷ KpV, AA 05: 108.

²⁸ Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. Berlin ²1910, 346 ff. u. 361 (= Cohen 1910).

²⁹ Cohen 1910: 346.

³⁰ KpV, AA 05: 21–22 u. 64. Vgl. Albrecht 1978, 50 ff.; Düsing 1971, 29; Weiper, Susanne: *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*. Würzburg 2000, 57 f. (= Weiper 2000).

³¹ Cohen 1910, 344. Vgl. KpV, AA 05: 34.

³² KpV, AA 05: 34.

³³ Cohen 1910, 345.

³⁴ Vgl. dazu: Düsing 1971, 29.

³⁵ Cohen 1910, 346. S. Cohen 1910, 367: Die Frage des höchsten Gutes „ist eine durch die Inhaltsbestimmung des Sittengesetzes gelöste Frage der Ethik“.

Wesen“³⁶. Er betrachtet daher die Frage: „*wie ist das höchste Gut praktisch möglich?*“³⁷, die eine eigene Problemstellung unter dem Titel „Dialektik“ rechtfertigen soll, für „längst erledigt“³⁸.

Cohen lehnt aber Kants Lehre vom höchsten Gut nicht nur ab, weil er sie mit dessen eigenen Grundgedanken für unvereinbar hält³⁹, sondern vor allem auch, weil die „selbständige Gewissheit des Sittengesetzes durch die Komplikation mit dem höchsten Gute beeinträchtigt wird“⁴⁰. Im Begriff des höchsten Gutes, das in der Verbindung „zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit“⁴¹ besteht, indem die Tugend, verstanden „als die Würdigkeit glücklich zu sein“, die „oberste Bedingung“ für den Erwerb von Glückseligkeit bildet⁴², erweist sich vor allem der Begriff der Glückseligkeit als problematisch. Die Tugend ist zwar oberste Bedingung, sie wird aber in diesem Sinne auch „zur Bedingung und also zum Mittel, aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit“⁴³. Kant habe die Glückseligkeit in das höchste Gut aufgenommen, um dem Rigorismus-Vorwurf, der aufgrund der „schroffen Abweisung aller Glückbewerbung“ erhoben wurde⁴⁴, zu begegnen. Die von Kant „angestrebte Versöhnung der formalen Ethik mit dem Eudämonismus“ weist Cohen aber zurück, weil der Einbezug der Glückseligkeit die autonome Grundlegung der Ethik bedroht.⁴⁵

Die Kritik am Begriff der Glückseligkeit als zweites Element des höchsten Gutes ist bereits im Zuge der ersten Phase der Kant-Rezeption vorgebracht worden und als konstantes Element der Diskussion eng mit der Rezeptionsgeschichte dieses kantischen Lehrstücks verbunden.⁴⁶ Besonders kompromisslos hat diesen Punkt Arthur Schopenhauer kritisiert, indem er an Kant den Vorwurf richtete, dass der Eudämonismus, welchen „Kant als heteronomisch feierlich zur Hauptthüre seines Systems hinausgeworfen hatte, [...] sich nun unter dem Namen *höchstes Gut* zur Hinterthüre wieder hereinschleicht“⁴⁷.

³⁶ Cohen 1910, 352. Vgl. Cohen 1910, 350. Vgl. dazu Holzhey, Helmut: „Die praktische Philosophie des Marburger Neukantianismus. Versuch einer moralischen Bilanz“, in: *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Hrsg. von Ernst Wolfgang Orth und Helmut Holzhey. Würzburg 1994, 136–155. Hier 142.

³⁷ KpV, AA 05: 112.

³⁸ Cohen 1910, 350.

³⁹ Cohen 1910, 352.

⁴⁰ Cohen 1910, 354f.

⁴¹ KpV, AA 05: 124.

⁴² KpV, AA 05: 110. Vgl. dazu Winter 2000, 305ff.

⁴³ Cohen 1910, 349.

⁴⁴ Cohen 1910, 355.

⁴⁵ Cohen 1910, 360f. u. 366ff. Vgl. Düsing 1971, 29.

⁴⁶ Albrecht 1978, 43f. Albrecht gibt einen ausführlichen Überblick über die Rezeptionsgeschichte des Begriffs des höchsten Gutes, insbesondere auch über die Kritik am darin enthaltenen Begriff der Glückseligkeit (Albrecht 1978, 43–49). Vgl. auch Winter 2000, 307, Anm. 162.

⁴⁷ Schopenhauer, Arthur: *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (= *Die beiden Grundprobleme der Ethik II*). In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Arthur Hübscher. Leipzig 1938, Bd. IV, 103–275. Hier 124.

Die jüngere Kant-Forschung kommt indessen in Bezug auf den Eudämonismus-Vorwurf zur diametral entgegengesetzten Einschätzung⁴⁸, da sie die Funktion des höchsten Gutes auf neue Weise bestimmt. Ihr Zugang fußt auf der bereits angesprochenen Bemerkung im ersten Hauptstück der ‚Dialektik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft*, dass die reine Vernunft sowohl in ihrem theoretischen als auch in ihrem praktischen Gebrauche jederzeit ihre Dialektik habe.⁴⁹ Demnach ist auch die reine praktische Vernunft durch die Suche nach einem Unbedingten bestimmt.⁵⁰

Jene „unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft“ ist nun nichts anderes als das höchste Gut, das als „der *ganze Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft“ verstanden wird.⁵¹ Mit dem Rückgriff auf diesen Zusammenhang haben Michael Albrecht und andere Interpreten begründet, dass das höchste Gut nicht nur die auf die Formalität des Moralgesetzes gegründete Sittlichkeit umfassen könne, sondern – als Ganzheit und unbedingte Totalität verstanden – ebenso auch eine Materie des Wollens, d.h. Glückseligkeit, einschließen müsse.⁵²

Der Einschluss der Glückseligkeit in das höchste Gut wird daher gänzlich im Rekurs auf die Überlegungen zu einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft gerechtfertigt, wodurch das Problem des höchsten Gutes von der Frage nach dem Bestimmungsgrund des reinen Willens entkoppelt wird.⁵³ Albrecht unterscheidet nämlich mit Hilfe der Differenz zwischen der Frage nach dem Bestimmungsgrund und derjenigen nach dem höchsten Gut scharf zwischen verschiedenen Fragestellungen der ‚Analytik‘ und der ‚Dialektik‘.⁵⁴ Die ‚Analytik‘ beantworte die Frage: ‚Was soll ich tun?‘, indem sie das moralische Gesetz als den alleinigen Bestimmungsgrund des reinen Willens ausweise, während die ‚Dialektik‘ allein nach der unbedingten Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft frage, ohne diesen zum Bestimmungsgrund zu machen.⁵⁵

Indem Albrecht auf diese Weise die im höchsten Gut eingeschlossene Glückseligkeit von der Frage nach dem Bestimmungsgrund unabhängig macht, wehrt er zwar den Eudämonismus-Vorwurf gänzlich ab, den er deshalb auch für „endgültig ausgeräumt“⁵⁶ erklärt. Aber dies gelingt ihm nur um den Preis, dass er auf das Lehrstück der Dialektik der reinen praktischen Vernunft abstellen muss, das – wie ich bereits eingangs ausgeführt habe – mit erheblichen Problemen systematischer Art belastet ist. Gegen diesen Einwand wird ins Feld geführt, dass Kant selbst sich im ersten Hauptstück der ‚Dialektik‘ entschieden um die Abgrenzung der Fragestellung des höchsten Gutes vom Problem des Bestimmungsgrundes bemüht.⁵⁷ Tatsächlich

⁴⁸ Albrecht 1978, 48; Winter 2000, 307, Anm. 162.

⁴⁹ KpV, AA 05: 107.

⁵⁰ KpV, AA 05: 108.

⁵¹ KpV, AA 05: 108–109. (Hervorhebung von M. Z.).

⁵² Albrecht 1978, 59, 61, 66, 68ff; Weiper 2000, 57f.

⁵³ Weiper 2000, 57 u. 101; Albrecht 1978, 67.

⁵⁴ Albrecht 1978, 58ff. Vgl. auch Weiper 2000, 57.

⁵⁵ Albrecht 1978, 57ff.

⁵⁶ Albrecht 1978, 48.

⁵⁷ Albrecht 1978, 65f; Weiper 2000, 57f.

ist Kants Bemühen um diese Unterscheidung nicht zu bestreiten, denn nach seiner Auffassung ist es notwendig, „in einem so delicates Falle, als die Bestimmung sittlicher Principien ist, wo auch die kleinste Mißdeutung Gesinnungen verfälscht“, eine „Erinnerung“⁵⁸ voranzuschicken:

Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bloß formal ist [...], so abstrahirt es als Bestimmungsgrund von aller Materie, mithin von allem Objecte des Willens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze *Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens, sein, so ist es darum doch nicht für den *Bestimmungsgrund* desselben zu halten [...]. Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, daß, wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Object unter dem Namen eines Guten als Bestimmungsgrund des Willens annimmt und von ihm dann das oberste praktische Princip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Princip verdrängen würde.⁵⁹

In dieser Passage beweist Kant ein hohes Problembewusstsein gerade für diejenigen Einwände, mit denen ihm die ältere Kant-Forschung begegnet ist, die in der Einführung eines Objectes, d. h. einer Materie des Willens, eine Gefahr für die Autonomie der sittlichen Willensbestimmung sah. Der Fokus der Argumentation liegt denn auch auf der Abwehr des Heteronomie-Vorwurfes, der vor dem Hintergrund der Einführung materialer Bestimmungsgründe berechtigt zu sein scheint.⁶⁰

Gleichwohl ergeben sich an dieser Stelle auch Einwände gegen die von Albrecht und anderen in der jüngeren Kant-Forschung vertretene Ansicht, wonach das höchste Gut in keiner Beziehung zum Problem des Bestimmungsgrundes stehen soll. Kant selbst relativiert nämlich kurz darauf die von ihm getroffene Unterscheidung dadurch, dass „das höchste Gut nicht bloß *Object*, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der *Bestimmungsgrund* des reinen Willens“ sein soll⁶¹, und zwar mit der Begründung: „weil alsdann in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand nach dem Princip der Autonomie den Willen bestimmt“⁶². Diese Begründung wirkt reichlich konstruiert, denn entweder sagt das Argument nichts Neues, als nämlich, dass das morali-

⁵⁸ KpV, AA 05: 109.

⁵⁹ KpV, AA 05: 109.

⁶⁰ KpV, AA 05: 39ff. Vgl. auch KpV, AA 05: 21 u. 27. Siehe: Weiper 2000, 57.

⁶¹ KpV, AA 05: 109–110.

⁶² KpV, AA 05: 110. Auf diesen Punkt ist immer wieder hingewiesen worden: Beck macht darauf aufmerksam, dass Kant zwar die Frage, ob das höchste Gut der Bestimmungsgrund eines sittlichen Willens sei, häufig verneint. „Gleichwohl ist seine Antwort nicht so klar und unmißverständlich, wie man wünschen möchte. [...] Kant scheint nicht bereit zu sein, diese Schlußfolgerung unzweideutig zu ziehen“ (Beck 1974, 225f.). Forscher betont gleichermaßen: „Kant hat denn schließlich auch keine Bedenken, das richtig verstandene höchste Gut sowohl Objekt als auch Bestimmungsgrund des reinen Willens zu nennen“ (Forschner, Maximilian: „Das Ideal des moralischen Glaubens. Religionsphilosophie in Kants Reflexionen“. In: *Kant über Religion*. Hrsg. von Friedo Ricken und François Marty. Stuttgart u. a. 1992, 83–99. Hier 83 (= Forschner 1992)). S. Weiper 2000, 59; Pascher 1991, 85f.; Albrecht 1978, 155 u. 159f.; Förster 2002, 176f.; Herceg 2000, 98.

sche Gesetz und eben nicht das höchste Gut (als Verbindung von Tugend und Glückseligkeit) der alleinige Bestimmungsgrund ist⁶³, oder aber, wenn das höchste Gut den vorhergehenden Aussagen zum Trotz tatsächlich doch Bestimmungsgrund sein soll, dann ist die Begründung jedenfalls unzureichend.

Diese schwer rekonstruierbare Argumentation scheint mir der Ausdruck einer grundlegenden Spannung in Bezug auf diese Frage zu sein. Kant bemüht sich einerseits, den Vorwurf der Heteronomie und des Eudämonismus zurückzuweisen, und grenzt sich daher zunächst entschieden von der Ansicht ab, das höchste Gut sei der Bestimmungsgrund des reinen Willens. Die oben zitierten Ausführungen sind denn auch vor allem im Hinblick auf die Abwehr dieses Vorwurfes zu verstehen.

Andererseits wird auch deutlich, dass Kant durchaus in einem noch unbestimmten, eingeschränkten Sinne das höchste Gut als Bestimmungsgrund zu bezeichnen bestrebt ist, wenngleich er dies in der Begründung dadurch sofort wieder zurücknimmt, dass er gegen den Heteronomie-Verdacht das im höchsten Gut eingeschlossene moralische Gesetz den alleinigen Bestimmungsgrund nennt. Es ist dies also das Bestreben, einerseits einen Bestimmungsgrund anzunehmen, der nicht oder zumindest nicht nur im moralischen Gesetz besteht, andererseits aber gleichwohl die Autonomie des Willens, die allein in der Bestimmung durch das moralische Gesetz gründet, vollkommen zu bewahren.

Die Auseinandersetzung mit den Forschungspositionen zur ‚Dialektik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* legt daher vor allem einen Gedanken nahe, nämlich dass die Fronten keineswegs so eindeutig gezogen werden können, wie es die entgegengesetzten Positionen der älteren und der jüngeren Kant-Forschung erscheinen lassen. Vielmehr deuten der Eudämonismus-Vorwurf einerseits und – als Reaktion darauf – die gänzliche Isolierung des höchsten Gutes vom Problem der sittlichen Motivation andererseits darauf hin, dass die zugrundeliegenden Zusammenhänge komplexer sind und sich gewaltlos weder der einen noch der anderen Position zuordnen lassen.

Die Klärung dieser Zusammenhänge setzt in einem ersten Schritt eine genauere Untersuchung des Problems der sittlichen Motivation voraus, dem ich mich daher zuerst zuwenden werde.

II

Während die Lösung für das moralische Dijudikationsproblem, d.h. der Feststellung dessen, was als moralisch gut zu gelten hat, spätestens mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gegeben ist⁶⁴, hält Kant die Exekutionsproblematik, darin

⁶³ Beck 1974, 225f.; Pascher 1991, 85.

⁶⁴ Grundsätzlich bildet der kategorische Imperativ (GMS, AA 04: 421) das Dijudikationsprinzip. Vgl. GMS, AA 04: 403. S. dazu Weiper 2000, 21 u. 22ff.

insbesondere das Problem der sittlichen Motivation, für nur schwer lösbar.⁶⁵ Bereits in der von Paul Menzer herausgegebenen Nachschrift einer Vorlesung Kants über Ethik aus der vorkritischen Zeit zwischen 1775 und 1780⁶⁶ findet sich eine Passage, in der die Motivationsfrage als „der Stein der Weisen“ bezeichnet wird:

Wenn ich durch den Verstand urteile, daß die Handlung sittlich gut ist, so fehlt noch sehr viel, daß ich diese Handlung tue, von der ich so geurteilt habe [...] Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen.⁶⁷

Die Triebfedern⁶⁸, die die Kraft haben, den Willen zu bewegen, sind untrennbar an die Sinnlichkeit gekoppelt.⁶⁹ Daher ist nicht einzusehen, wie ein reines Verstandesurteil einen Antrieb auf den Willen ausüben, d.h. Triebfederfunktion übernehmen kann. Ein Verstandesurteil ist daher auf sinnliche Beweggründe angewiesen, wenn es den Willen bewegen soll, andererseits ist aber gerade die Angewiesenheit auf sinnliche Triebfedern mit dem intellektuellen Charakter des Urteils unvereinbar, da in diesem Fall ein vom Urteil gänzlich unabhängiges, zufälliges Motiv und nicht das Urteil selbst den Beweggrund abgeben würde. Durch die Unerklärbarkeit dessen, wie der Verstand in der Lage sein soll, den Willen zu bewegen, wird die Möglichkeit sittlicher Motivation überhaupt zweifelhaft, denn die in einem Urteil formulierte Einsicht, dass eine Handlung sittlich gut ist, kann unter diesen Voraussetzungen selbst nie zum Beweggrund werden, die Handlung auch auszuführen.

Für die Frage, wie die Sittlichkeit und das moralische Gesetz nicht nur „Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung“ sein, sondern selbst zu „Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“ werden können⁷⁰, greift Kant noch in der *Kritik der reinen Vernunft* auf den moralischen Glauben an einen „Gott [...] und ein künftiges Leben“ zurück, die zwei „Voraussetzungen“ darstellen, die „von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht“ zu trennen seien.⁷¹ Die moralischen Gesetze könnten für uns nur „verbindende Kraft“⁷² gewinnen, wenn sie „*Verheißungen* und *Drohungen*“ bei sich führen würden⁷³, und seien ohne die beiden Voraussetzungen eines weisen Urhebers und Regierers und eines Lebens in einer künftigen Welt „als leere Hirngespinnste anzusehen“⁷⁴.

⁶⁵ Hepfer, Karl: „... der Stein der Weisen‘: Motivation und Maximen“, in: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Hrsg. von Volker Gerhardt u.a. Berlin – New York 2001, Bd. III, 220–229. Hier 220f. (= Hepfer 2001).

⁶⁶ Zur Datierung s. Hepfer 2001, 220.

⁶⁷ *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Hrsg. von Paul Menzer. Berlin 1924, 54. Vergleiche die Parallelstelle in der Akademie-Ausgabe: V-Mo/Mron, AA 27.2.2: 1428. S. dazu Hepfer 2001, 220; Weiper 2000, 31 f.; Düsing 1971, 15; Förster 2002, 175; Herceg 2000, 17f. u. 29f.

⁶⁸ Der Begriff der ‚Triebfeder‘ ist ursprünglich aus der Mechanik entlehnt (Weiper 2000, 19).

⁶⁹ Weiper 2000, 32; Beck 1974, 204f.

⁷⁰ KrV, A 813/B 841.

⁷¹ KrV, A 811/B839.

⁷² KrV, A 815/B843.

⁷³ KrV, A 811/B 839. Vgl. Schmitz 1989, 82f.

⁷⁴ KrV, A 811/B 839.

Die Exekutionsproblematik wird so über die Annahme eines Gottes und eines künftigen Lebens gelöst, indem die Hoffnung auf Glückseligkeit als Belohnung in einer künftigen Welt und die Furcht vor angedrohten Strafen die Triebfedern für die Befolgung des moralischen Gesetzes abgeben.⁷⁵ Diese Ansicht gründet sich wohl vorwiegend darauf, dass auf dem Hintergrund der nur ungenügend gelösten Motivationsproblematik nicht einzusehen ist, wie „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit“⁷⁶ selbst zu Triebfedern werden können, so dass Kant die Motivationsfrage nur mit Hilfe *moralexterner* Triebfedern glaubt lösen zu können.⁷⁷

Es überrascht daher nicht, dass dieses Lehrstück breite Kritik erfahren hat, indem Kant unterstellt worden ist, er vertrete an dieser Stelle einen religiösen oder theologischen Eudämonismus.⁷⁸ Kant selbst tritt aber kurz darauf einer eudämonistischen Konzeption entschieden entgegen und bestreitet – seinen vorhergehenden Äußerungen gewissermaßen widersprechend –, dass die Aussicht auf Glückseligkeit als Triebfeder mit einer moralischen Gesinnung vereinbar sei.⁷⁹ Es handelt sich hier aber nicht um eine Inkonsistenz⁸⁰, sondern darum, dass sich Kant auf der einen Seite bemüht, die Motivationsfrage überzeugend zu lösen, wozu er in bestimmter Weise der sinnlichen Natur der Triebfedern Rechnung tragen muss, dass er aber auf der anderen Seite ebenso bestrebt ist, die Reinheit der die sittliche Motivation verbürgenden Triebfedern gegenüber dem drohenden Eudämonismus-Vorwurf zu verteidigen.⁸¹ An dieser Stelle gelingt es Kant aber noch nicht, beide Aspekte adäquat miteinander zu vermitteln.

III

Eine gänzlich neue Lösung der Motivationsfrage findet sich im dritten Hauptstück der ‚Analytik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* unter dem Titel „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“⁸².

Kant unterscheidet zwischen dem objektiven und dem subjektiven Bestimmungsgrund, der auch „Triebfeder“ heißt.⁸³ Während der objektive Bestimmungsgrund *für ein Vernunftwesen überhaupt* durch das moralische Gesetz und dessen Verbindlichkeit gegeben ist, betrifft der subjektive Bestimmungsgrund unter dem Namen der Triebfeder nur den Willen eines sinnlich affizierten vernünftigen Wesens, „des-

⁷⁵ Beck 1974, 202; Weiper 2000, 96; Düsing 1971, 16f.; Schmitz 1989, 82ff.

⁷⁶ KrV, A 813/B 841.

⁷⁷ Weiper 2000, 96.

⁷⁸ Beck 1974, 202; Schmitz 1989, 85ff.; Pascher 1991, 70; Himmelmann 2003, 203f. Weiper vermittelt einen Überblick über die Diskussion dieses Einwandes: Weiper 2000, 96–102.

⁷⁹ KrV, A 813–814/B 841–842.

⁸⁰ Beck 1974, 202.

⁸¹ Forscher 1992, 93.

⁸² KpV, AA 05: 71 ff. Vergleiche zum ‚Wandel in der Triebfeder-Lehre‘: Schmitz 1989, 100ff.; Winter 2000, 307ff., Anm. 162; Himmelmann 2003, 204f.

⁸³ KpV, AA 05: 72.

sen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist“⁸⁴. Es ist daher zu differenzieren zwischen der objektiven Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes – als objektiven Bestimmungsgrundes – einerseits und andererseits der Frage nach der Motivationskraft, um das als verbindlich Erkannte auch tatsächlich auszuführen, womit die Triebfeder – als subjektiver Bestimmungsgrund – angesprochen ist.⁸⁵ Für den Triebfeder-Abschnitt ist einzig der letztere Aspekt relevant, so dass die Bedeutung des moralischen Gefühls im Triebfeder-Abschnitt grundsätzlich von seiner Funktion in den vorkritischen Schriften zu unterscheiden ist, indem es nun nicht mehr als Vermögen der Dijudikation auftritt⁸⁶, sondern allein im Zusammenhang mit der Frage sittlicher Motivation steht.⁸⁷

Kant hält zunächst fest, dass es entscheidend sei, „daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme“⁸⁸. Wenn nämlich die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetz geschieht, aber nur unter der Voraussetzung „eines Gefühls, welcher Art es auch sei“, durch dessen Mitwirkung das moralische Gesetz erst zu einem hinreichenden Bestimmungsgrund wird, so enthält die Handlung wohl „Legalität“, aber nicht „Moralität“.⁸⁹ Die Voraussetzung für Moralität ist daher, dass der objektive Bestimmungsgrund, d.h. das moralische Gesetz, „jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv-hinreichende Bestimmungsgrund“, also die hinreichende Triebfeder ist.⁹⁰

Nach wie vor glaubt Kant, dass es ein „unauflösliches Problem“ darstellt, den Grund anzugeben, wie ein Gesetz in sich eine Triebfeder abgeben kann, und beschränkt sich daher darauf, „a priori anzuzeigen“, „was“, sofern das moralische Gesetz eine Triebfeder ist, „sie im Gemüthe wirkt (besser zu sagen, wirken muß)“.⁹¹

Die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder ist nun zunächst negativer Art, indem dieses die sinnlichen Antriebe nicht nur von aller Mitwirkung ausschließt, sondern sie abweist und den Neigungen „Abbruch“ tut:

Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl.⁹²

⁸⁴ KpV, AA 05: 72. s.a. KpV, AA 05: 32 u. 75. Vgl. Lauener, Henri: „Der systematische Stellenwert des Gefühls der Achtung in Kants Ethik“. In: *Dialectica* 35, 1981, 243–264. Hier 260 u. 262 (= Lauener 1981); Forscher 1992, 95; Beck 1974, 204f.

⁸⁵ Weiper 2000, 14 u. 46ff.; Kaufmann, Peter: *Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und der phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers*. Frankfurt a. M. u. a. 1992, 102f. (= Kaufmann 1992).

⁸⁶ Holzhey, Helmut: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel 1970, 194; Henrich, Dieter: „Hutcheson und Kant“. In: *Kant-Studien* 49, 1957/8, 49–69. Hier 66.

⁸⁷ Weiper 2000, 46f.

⁸⁸ KpV, AA 05: 71.

⁸⁹ KpV, AA 05: 71.

⁹⁰ KpV, AA 05: 72. Vgl. Lauener 1981, 260.

⁹¹ KpV, AA 05: 72.

⁹² KpV, AA 05: 72–73. Vgl. Pascher 1991, 83.

Die negative Charakterisierung fällt vor allem dadurch auf, dass Kant es offensichtlich vermeiden will, die Wirkung des moralischen Gesetzes in positiver Weise selbst als Gefühl anzusprechen.⁹³ Die obige Bestimmung gesteht daher nur den minimalen Schluss zu, dass dasjenige, was einen – wenn auch nur negativen – Einfluss auf die in Gefühlen gründenden Neigungen und sinnlichen Antriebe ausüben will, konsequenterweise selbst Gefühlsqualität besitzen muss. Diese Form der Bestimmung lässt einen Spielraum offen, der einerseits gestattet, die Wirkung des moralischen Gesetzes durchaus mit sinnlichen Gefühlen zu vergleichen, der andererseits aber gerade auf dem Hintergrund der nur negativen Bestimmung der Wirkung diese Vergleichbarkeit fragwürdig werden lässt (denn, was den sinnlichen Gefühlen gleichsam nur Abbruch tut, braucht selbst nicht im vollen Sinne des Wortes Gefühl zu sein).

Die von Kant geleistete positive Bestimmung schließt eng an die negative an. Das moralische Gesetz ist vor allem dadurch, dass es „im Gegensatz mit dem subjectiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns“, der Eigenliebe Abbruch tut und den Eigendünkel niederschlägt, „ein Gegenstand der größten *Achtung*“.⁹⁴ Deshalb ist das moralische Gesetz der Grund eines positiven Gefühls, nämlich der „Achtung“, die auch „moralisches Gefühl“⁹⁵ heißt und „nicht empirischen Ursprungs“ ist, sondern „durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird“.⁹⁶

Während Kant zwar zugesteht, dass die negative Wirkung auf das Gefühl, „so wie aller Einfluß auf dasselbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, *pathologisch*“, mithin letztlich sinnlich ist, stellt er ebenso klar, dass für das moralische Gesetz *genau genommen* „gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer

⁹³ Beck 1974, 207; Pascher 1991, 84; Scarano, Nico: „Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘“. In: *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 2002, 135–152. Hier 145f. (= Scarano 2002).

⁹⁴ KpV, AA 05: 73.

⁹⁵ KpV, AA 05: 75. Die Ausdrücke ‚Achtung‘ (bzw. ‚Gefühl der Achtung‘) und ‚moralisches Gefühl‘ werden von Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* ohne Bedeutungsunterschied verwendet (Beck 1974, 212). Ich bevorzuge hier den Ausdruck ‚moralisches Gefühl‘, um den Gefühlscharakter stärker hervorzuheben.

⁹⁶ KpV, AA 05: 73. Dieser Ansicht scheint die Feststellung zu widersprechen, dass man „gar keine besondere Art von Gefühle, unter dem Namen eines praktischen, oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend“ annehmen dürfe (KpV, AA 05: 75). Diese Aussage berührt sich mit der oben angesprochenen einleitenden Äußerung, dass eine moralische Willensbestimmung unmöglich sei, wenn ein Gefühl, „welcher Art es auch sei“, „vorausgesetzt werden“ müsse (KpV, AA 05: 71; vgl. auch: KpV, AA 05: 75). Allerdings ist zu beachten, dass Kant hier nicht das Vorhandensein des moralischen oder praktischen Gefühls dementiert, sondern nur, dass dieses dem moralischen Gesetz *als Voraussetzung* vorhergeht bzw. zugrunde liegt. Für das damit angesprochene Begründungsverhältnis gilt deshalb entscheidend, dass das moralische oder praktische Gefühl „nicht zu Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blos zur Triebfeder“ dient (KpV, AA 05: 76). Diese Bemerkungen richten sich daher vor allem gegen die Moral-sense-Theorie (Beck 1974, 209; Lauener 1981, 262f.; Kaufmann 1992, 104f.; Pascher 1991, 84f. Vgl. auch: KpV, AA 05: 38–39).

positiven Beförderung der Causalität gleichgeschätzt wird“.⁹⁷ Mit Hilfe des einfachen analytischen Satzes, dass eine positive Wirkung im Endresultat von der Beseitigung eines Hindernisses nicht zu unterscheiden ist⁹⁸, bemüht sich Kant in diesen Formulierungen, die direkte Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gefühl entscheidend auf die *negative* Seite zu verlegen und die Rede von einer direkten positiven Wirkung auf die Sinnlichkeit zu vermeiden.⁹⁹ Derjenige Wirkungsgrund nämlich, der einen bloß negativen Effekt auf die Sinnlichkeit ausübt, d.h. dessen Wirken also gerade über die Negation des Sinnlichen definiert ist, kann auch in seiner wirkungsmäßigen Verbindung mit der Sinnlichkeit prinzipiell seinen Abstand zur dieser und damit seine eigene Dignität bewahren. Die Auffassung der Wirkung als eines wesentlich negativen Einflusses auf die Sinnlichkeit dient daher dem Zweck, den intellektuellen Charakter der positiven Seite der Wirkung auch da sicherzustellen und aufrechtzuerhalten, wo sich der Wirkungsgrund notwendig mit der Sinnlichkeit verbinden muss, um einen Einfluss auf diese ausüben zu können.¹⁰⁰

Die grundsätzliche innere Spannung in der Argumentation Kants, wie sie bereits sichtbar geworden ist, schlägt nun verschärft auch auf das Konzept des moralischen Gefühls als des Gefühls der Achtung durch, das das positive Vermittlungsglied zwischen dem moralischen Gesetz und der Sinnlichkeit darstellt.¹⁰¹ Kant bemüht sich zwar, die Triebfeder der sittlichen Gesinnung „von aller sinnlichen Bedingung“ freizuhalten¹⁰². Es steht aber ebenso fest, dass das moralische Gefühl, so wie überhaupt

⁹⁷ KpV, AA 05: 75.

⁹⁸ Scarano 2002, 146.

⁹⁹ Dergleichen Formulierungen finden sich zahlreich: „Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen, die bloß darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern. Also muß die Achtung fürs moralische Gesetz auch als positive aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt, [...] angesehen werden“ (KpV, AA 05: 79). „[...] indem dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß, und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hindernis der reinen praktischen Vernunft vermindert und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des ersteren relativ (in Ansehung eines durch die letztere afficirten Willens) durch die Wegschaffung des Gegengewichts im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird“ (KpV, AA 05: 75–76).

¹⁰⁰ Scarano 2002, 147.

¹⁰¹ Funke, Gerhard: „Achtung fürs moralische Gesetz‘ und Rigorismus/Impersonalismus-Problem“, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz – 6.–10. April 1974*. Hrsg. von Gerhard Funke. Teil I: Kant-Studien-Sonderheft – Symposien. Berlin – New York 1974, 45–67. Hier 52 (= Funke 1974); Lauener 1981, 264; Kaufmann 1992, 109; Weiper 2000, 49f. Die Diskussion darüber, ob das moralische Gesetz oder vielmehr das *Bewusstsein* des moralischen Gesetzes schließlich das Gefühl der Achtung hervorruft, kann hier vernachlässigt werden (vgl. Beck 1974, 208f.; Funke 1974, 56f.; Höffe, Otfried: „Einführung in die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘“. In: *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 2002, 1–23. Hier 14ff.).

¹⁰² KpV, AA 05: 75.

jedes Gefühl, von sinnlicher Natur ist, denn ein intellektuelles Gefühl „wäre ein Widerspruch“¹⁰³.

Das sinnliche Gefühl, auf dem auch alle Neigungen beruhen, ist zwar „Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen“, aber seines „Ursprunges wegen“ unterscheidet sich das moralische Gefühl von allen anderen Empfindungen und kann daher nicht „pathologisch“, sondern nur „*praktisch gewirkt* heißen“.¹⁰⁴ Das moralische Gefühl ist daher zwar phänomenologisch nicht von pathologischen Gefühlen unterscheidbar, es hat aber einen ganz anderen Ursprung als diese, da es „auch ein, seiner intellektuellen Ursache nach, positives Gefühl“¹⁰⁵ ist.

Eine derartige Aufspaltung in einen gleichsam phänomenologischen und einen den Ursprung betreffenden Aspekt darf allerdings das Ausgangsproblem nicht verwischen, nämlich die Frage, wie „dem moralischen Urteil, das allein Sache des Verstandes ist, bewegende Kraft in der Sinnlichkeit“ gegeben werden kann¹⁰⁶. Soll mit Hilfe des moralischen Gefühls die Triebfeder-Problematik gelöst werden, so muss dieses in entscheidender Hinsicht die Aufgabe der Verklammerung von Vernunft und Sinnlichkeit übernehmen.¹⁰⁷ In diesem „Ringens“¹⁰⁸ um die Scharnierstelle von Vernunft und Sinnlichkeit kommt dem moralischen Gefühl eine nur schwer fassbare systematische Sonderstellung zu, indem es sowohl Affinitäten zum Vernünftigen als auch zum Sinnlichen besitzt.¹⁰⁹ Das moralische Gefühl muss nämlich einerseits sinnlich genug sein, um als sittliche Triebfeder wirken zu können, andererseits aber darf es nicht derart dem Sinnlichen verhaftet sein, dass es ein pathologisches Gefühl und damit eine letztlich heteronome Triebfeder ist.

Diese beiden Momente der moralischen Triebfeder versucht Kant mit Hilfe des neu eingeführten Begriffs des ‚moralischen Interesses‘ unter einem neuen Aspekt aufeinander zu beziehen. Das Interesse ist „eine *Triebfeder* des Willens [...], so fern sie *durch Vernunft vorgestellt* wird“¹¹⁰. Damit hebt Kant bei aller Betonung, dass die Fähigkeit, ein Interesse zu nehmen, an die eingeschränkte sinnliche Natur der endlichen Vernunftwesen gebunden ist¹¹¹, besonders auf die Vernunftseite der moralischen Triebfeder ab. Diese Seite wird damit aber nicht von ihrem Bezug auf die sinnliche Verfassung der endlichen Vernunftwesen gelöst. Als nunmehr aktiv ein Interesse nehmende Vernunft wird diese gewissermaßen in *dynamischer* Gestalt auf die Sinnlichkeit bezogen – derart allerdings, dass dieses reine, sinnenfreie Interesse

¹⁰³ KpV, AA 05: 117. Vgl. Funke 1974, 50; Lauener 1981, 261; Kaufmann 1992, 101.

¹⁰⁴ KpV, AA 05: 75–76. Vgl. auch KpV, AA 05: 80–81. S. Funke 1974, 52 u. 56f.; Kaufmann 1992, 103; Herceg 2000, 86f.

¹⁰⁵ KpV, AA 05: 79. Vgl. Lauener 1981, 261; Kaufmann 1992, 107.

¹⁰⁶ Kaufmann 1992, 105.

¹⁰⁷ KpV, AA 05: 73. Vgl. Kaufmann 1992, 106.

¹⁰⁸ Kaufmann 1992, 106.

¹⁰⁹ Die systematische Stellung des moralischen Gefühls gleicht daher derjenigen des Schematismus in theoretischer Hinsicht (Lauener 1981, 261). Vgl. Kaufmann 1992, 108; Weiper 2000, 50, Anm. 78.

¹¹⁰ KpV, AA 05: 79.

¹¹¹ KpV, AA 05: 79.

seinem Ursprung gemäß nichts anderes als die Ziele *eines jeden vernünftigen Wesens überhaupt* umgreift.

Während beim Ausdruck ‚Triebfeder‘, der aus der zeitgenössischen Mechanik stammt¹¹², die Konnotation des Angetriebenwerdens – und damit auch des gewissermaßen fremdbestimmten Angetriebenwerdens durch ein anderes, zumindest partiell sinnliches Moment – nie ganz zum Verschwinden zu bringen ist, tritt jetzt der Aspekt in den Vordergrund, dass die Fähigkeit, aktiv ein Interesse zu nehmen, einer letztlich von der Vernunft ausgehenden *Selbsttätigkeit* entspringt. Kant räumt daher die Zweideutigkeit, die der Rede vom Gefühl der Achtung als ‚Triebfeder‘ anhängt, durch die Einführung des Begriffs des moralischen Interesses endgültig aus.

IV

Aufgrund der Tatsache, dass die Motivationsproblematik in der *Kritik der praktischen Vernunft* durch das Lehrstück vom moralischen Gefühl eine neue und vor allem völlig eigenständige Lösung gefunden hat, wird nun die Frage umso dringlicher, wie der systematische Ort der Lehre vom höchsten Gut zu bestimmen ist. Die Dringlichkeit der Frage zeigt sich auch daran, dass Kant erneut den Zweifel ausspricht, dass, wenn das höchste Gut unmöglich sei, auch das moralische Gesetz „phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt“ sei:

Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung [der Glückseligkeit mit der Tugend, M.Z.] in seinem Begriffe enthält, ein a priori nothwendiges Object unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.¹¹³

Diese Passage hat in der Kant-Rezeption zahlreiche Kritik erfahren¹¹⁴, da sie die Abhängigkeit des moralischen Gesetzes von der Möglichkeit des höchsten Gutes auszusprechen scheint¹¹⁵, wodurch die autonome Grundlegung der Moralphilosophie in Frage gestellt würde. Der Verdacht, dass sich an dieser Stelle „eine Art ‚Rückfall‘ in einen überholten Standpunkt“¹¹⁶ zeigt, ist daher auf den ersten Blick kaum von der Hand zu weisen.

Hier gilt es nun zu fragen, welche Perspektive auf das höchste Gut und damit auf das Problem der Glückseligkeit Kant überhaupt einnimmt. Er hält einerseits fest,

¹¹² Weiper 2000, 19.

¹¹³ KpV, AA 05: 114.

¹¹⁴ Förster 2002, 177; Beck 1974, 228; Schweitzer, Albert: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hildesheim u. a. 1974, 122 (= Schweitzer 1974); Mariña, Jacqueline: „Making Sense of Kant’s Highest Good“. In: *Kant-Studien* 91, 2000, 329–355. Hier 341 f. u. 344 f. (= Mariña 2000). Vgl. für einen Überblick über die Diskussion Albrecht 1978, 152–166.

¹¹⁵ Albrecht 1978, 154, 161 f. u. 165; Beck 1974, 228.

¹¹⁶ Albrecht 1978, 154.

dass „man die *Moral* an sich niemals als *Glückseligkeitslehre* behandeln“¹¹⁷ dürfe. Andererseits gesteht er aber gleichwohl in einem eingeschränkten Sinne die Rede von der *Moral* als „Glückseligkeitslehre“¹¹⁸ zu. Die in der ‚Dialektik‘ eingenommene Perspektive auf den Begriff der Glückseligkeit ist nämlich dadurch gekennzeichnet, dass sie sich erst nach dem vollständigen Vortrag der *Moral* einstellt. Der „moralische Wunsch“, das höchste Gut zu befördern, „der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte“, erhebt sich erst *auf* der Grundlage der vollendeten *Moral*.¹¹⁹

Noch deutlicher hat Kant diesen Gesichtspunkt in der Vorrede zur ersten Auflage von *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* dargestellt.¹²⁰ Kant spricht von einem Zweck, der nicht die Grundlage der *Moral* ist, sondern vielmehr aus der *Moral* selbst hervorgeht und „schon sittliche Grundsätze voraussetzt“¹²¹. Dieser Zweck als „Idee von einem Objecte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht), und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit), zusammen vereinigt in sich enthält“, ist nichts anderes als „die Idee eines höchsten Guts in der Welt“.¹²²

Der so mit dem höchsten Gut identifizierte „Endzweck“¹²³ als „formale Bedingung aller Zwecke“ zielt darauf ab, dass die sich auf die Pflicht gründenden objektiv-moralischen Zwecke und die subjektiven Zwecke jedes endlichen Vernunftwesens (nämlich eigene Glückseligkeit) sich in einem „besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke“¹²⁴ verbinden und *zu einem vernünftigen Ganzen*¹²⁵ zusammenfügen lassen. Auch wenn „die *Moral* zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf“ und, soweit es auf die Pflicht ankommt, von allen Zwecken abstrahiert, so ist es dennoch für ein Wesen, dem „ohne alle Zweckbeziehung“ „keine Willensbestimmung“ möglich ist¹²⁶, notwendig, dass sich alle seine Zwecke in der „Idee“ eines sittlichen Endzweckes verbinden lassen.¹²⁷

¹¹⁷ KpV, AA 05: 130.

¹¹⁸ KpV, AA 05: 130.

¹¹⁹ KpV, AA 05: 130.

¹²⁰ Ricken, Friedo: „Die Postulate der reinen praktischen Vernunft“. In: *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin 2002, 187–202. Hier 194f. (= Ricken 2002).

¹²¹ RGV, AA 06: 5.

¹²² RGV, AA 06: 5.

¹²³ V 5. Vgl. Düsing 1971, 31 u. 36f. Vergleiche zum Zusammenhang mit dem Endzweck-Begriff in der *Kritik der Urteilskraft*: Düsing 1971, 34ff.

¹²⁴ RGV, AA 06: 5 u. 6–7, Anm. Vgl. Förster 2002, 178; Beck 1974, 225 u. 227f.

¹²⁵ In diesem Zusammenhang ist vor allem darauf hinzuweisen, dass Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* das höchste Gut mehrfach als den ‚ganzen‘ Gegenstand, das ‚ganze‘ Objekt bzw. den ‚ganzen‘ Zweck der reinen praktischen Vernunft bezeichnet (KpV, AA 05: 109, 110–111, 119 u. 133). S. Düsing 1971, 31f.; Förster 2002, 178.

¹²⁶ RGV, AA 06: 4. Vgl. Ricken 2002, 195; Düsing 1971, 30f. u. 33.

¹²⁷ Förster 2002, 177f.; Mariña 2000, 345 ff. Kant spricht von dem „Bedürfnisse zu allem unserm Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken“ (RGV, AA 06: 5).

Die Bedeutung der oben zitierten zentralen Passage, in der ein grundsätzlicher Zweifel an der Realität des Moralischen ausgesprochen wird¹²⁸, scheint aber dennoch über die bisher skizzierten Überlegungen bezüglich eines systematischen Ganzen aller Zwecke hinauszureichen, denn es ist aus dem Bisherigen nicht restlos zu erklären, warum Kant sich so stark für die Frage nach einem „besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke“¹²⁹ interessiert. Es gilt genauer zu untersuchen, ob Kant nicht einen ganz bestimmten, meist nur implizit angesprochenen Inhalt mit dem Begriff des Endzwecks verbindet.

Die folgende Andeutung erlaubt eine genauere Bestimmung des mit dem Endzweck identifizierten höchsten Gutes:

Setzt einen Menschen, der das moralische Gesetz verehrt und sich den Gedanken beifallen läßt (welches er schwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl, durch die praktische Vernunft geleitet, *erschaffen* würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, daß er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, so würde er sie nicht allein gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt, wenn ihm bloß die Wahl überlassen wäre [...].¹³⁰

Hinter der Idee des höchsten Gutes steht also wesentlich der ideale Gedanke einer nach dem Plane der praktischen Vernunft erschaffenen Welt, d.h. einer moralisch vollkommenen Welt, in der die moralischen Forderungen in vollem Umfange realisiert sind.¹³¹

Bereits in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* verbindet Kant mit der dritten Formel des kategorischen Imperatives, nämlich der „Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens“¹³², die „praktische Idee“¹³³ eines „Reichs der Zwecke“¹³⁴, das er auch als „eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*)“ bezeichnet.¹³⁵ Das Reich der Zwecke, verstanden als „systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze“, beruht darauf, dass jedes seiner Glieder so angesehen wird, dass es „in Ansehung aller Naturgesetze als frei“ und nur durch diejenigen Gesetze gebunden erscheint, „die es selbst gibt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung [...] gehören können“.¹³⁶ Die Gemeinschaft der autonomen Vernunftwesen bezeichnet nicht einen dem moralischen Gesetze fremden, diesem nur äußerlich hinzugefügten Inhalt, sondern stellt gleichsam die *inhaltliche Entfaltung*

¹²⁸ KpV, AA 05: 114.

¹²⁹ RGV, AA 06: 5.

¹³⁰ RGV, AA 06: 5.

¹³¹ Düsing 1971, 32f. u. 40f. Im Hintergrund von Kants Überlegungen steht der Leibnizsche Begriff der vollkommenen und besten Welt (Düsing 1971, 40), den Kant aber im Zuge der Kritik des theoretisch-metaphysischen Begriffs der Vollkommenheit (Düsing 1971, 39) in einen rein praktischen Begriff umgedeutet hat, der mit den „Grundlagen der kritischen Ethik“ vereinbar ist (Düsing 1971, 40).

¹³² GMS, AA 04: 431.

¹³³ GMS, AA 04: 436, Anm.

¹³⁴ GMS, AA 04: 433.

¹³⁵ GMS, AA 04: 438. S. Düsing 1971, 35; Ricken 2002, 194.

¹³⁶ GMS, AA 04: 433 u. 435–436.

des bloß formalen moralischen Gesetzes dar.¹³⁷ Das moralische Gesetz ist daher (zumindest für den Standpunkt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) gleichsam *analytisch* auf einen Inhalt verwiesen, der den formalen Charakter des Sittengesetzes ergänzt¹³⁸ und unter dem Namen einer „Welt vernünftiger Wesen“ das „Ideal“¹³⁹ einer allein durch das moralische Gesetz bestimmten Welt ins Spiel bringt. Das Gesetz führt auf diese Weise notwendig zur Idee einer moralisch vollkommenen Welt, indem dieser Gedanke nur die Abstraktion von den Hindernissen, die einer vollumfänglichen Realisierung der moralischen Forderungen entgegenstehen, voraussetzt.¹⁴⁰

Hier gilt es nun aber, eine wesentliche Unterscheidung bei der Behandlung des jetzt als Idee einer moralisch vollkommenen Welt gefassten höchsten Gutes nicht aus den Augen zu verlieren.

Kant hält in der Religionsschrift fest, dass der Gedanke einer moralisch vollkommenen Welt aufgrund der „Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen noch außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen“¹⁴¹, unvermeidlich mit dem moralischen Gesetz verbunden ist.¹⁴² Aufgrund der Notwendigkeit endlicher Vernunftwesen, Zwecke zu setzen, „erweitert“ sich das moralische Gesetz „zu Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe“¹⁴³. Die Idee einer moralisch vollkommenen Welt ergänzt das bloß formale moralische Gesetz um einen apriorischen Inhalt, der für das endliche, auf Zwecke angewiesene Vernunftwesen als moralischer Endzweck fungieren kann, der aber als Gedanke einer nach dem Plane der praktischen Vernunft erschaffenen, vollkommenen Welt gleichsam nur das ausgestaltet, was bereits durch das moralische Gesetz selbst hinreichend (wenngleich nur formal) bestimmt ist.¹⁴⁴ Dieser Gedanke bezeichnet daher einen vom moralischen Gesetz bestimmten, mithin gänzlich von diesem abhängigen Inhalt a priori.¹⁴⁵

Ein derart eng gefasstes Verhältnis zwischen dem moralischen Gesetz und dem von ihm abhängigen Inhalt einer moralisch vollkommenen Welt erscheint unproblematisch. Der Gedanke in der von Kant tatsächlich vorgelegten Form geht aber entschieden über diese enge Problemfassung hinaus.

¹³⁷ Cohen 1910, 193, 226f. u. 272ff.

¹³⁸ Cohen 1910, 226f.

¹³⁹ GMS, AA 04: 433.

¹⁴⁰ Die entsprechende Idee findet sich bereits in der *Kritik der reinen Vernunft*: „Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, sein kann, und, nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, sein soll), eine *moralische Welt*. Diese wird so fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird“ (KrV, A 808/B 836).

¹⁴¹ RGV, AA 06: 6ff., Anm.

¹⁴² RGV, AA 06: 5. S. Förster 2002, 177.

¹⁴³ RGV, AA 06: 6ff., Anm.

¹⁴⁴ Herceg 2000, 126ff.; Förster 2002, 177; Düsing 1971, 29.

¹⁴⁵ Herceg 2000, 128f.

[...] denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme* [...] ¹⁴⁶

Kant unterstellt hier, dass die Vernunft ein Interesse daran nimmt, was bei unseren moralischen Bestrebungen letzten Endes herauskommt. Der Vernunft könne es nicht gleichgültig sein, welches der „Ausgang“ unseres „moralischen Tuns und Lassens“ sein werde, den „der Weltlauf herbeiführen wird“ ¹⁴⁷.

Dieses Interesse richtet sich nicht länger nur auf den idealen Gehalt des Gedankens einer nach dem Plan der praktischen Vernunft erschaffenen, moralisch vollkommenen Welt, die als Leitidee und als idealer Zielpunkt aller unserer moralischen Bemühungen fungiert. ¹⁴⁸ Der eigentliche Fokus der Argumentation hat sich verschoben: Mit der Frage nach dem „Ausgang“, den der Weltlauf unseren moralischen Bestrebungen bringen wird, fragt Kant gleichsam nach dem *realen* Ausgang unserer moralischen Bemühungen. Das eigentliche Interesse bezieht sich auf die Frage, ob die Idee einer moralisch vollkommenen Welt als Endziel letztendlich realisierbar ist.

V

In der ‚Dialektik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft*, auf die der Blick nun zurückelenkt werden soll, wird das höchste Gut als synthetische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit bestimmt. ¹⁴⁹ Die Tugend – als die Würdigkeit, glücklich zu sein – stellt die oberste Bedingung aller Bewerbung um Glückseligkeit dar und bildet damit für sich allein das „oberste Gut“ ¹⁵⁰. „Das ganze und vollendete Gut“ hingegen erfordert zusätzlich als zweiten Teil die Glückseligkeit, die „ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgetheilt“ wird. ¹⁵¹

Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen. ¹⁵²

Während Kant uns eine stichhaltige Begründung für die keineswegs selbstverständliche Forderung, dass neben Tugend bzw. Sittlichkeit auch Glückseligkeit als zweiter Teil notwendig ist, vorerst schuldig bleibt, ist hier vor allem entscheidend, dass er im zweiten Teil des obigen Zitates an eine Passage aus der ‚Analytik‘

¹⁴⁶ RGV, AA 06: 5.

¹⁴⁷ RGV, AA 06: 6 ff., Anm.

¹⁴⁸ Düsing 1971, 41.

¹⁴⁹ KpV, AA 05: 110–111 u. 113.

¹⁵⁰ KpV, AA 05: 110.

¹⁵¹ KpV, AA 05: 110.

¹⁵² KpV, AA 05: 110.

anknüpft¹⁵³, auf die ich nun zuerst eingehen werde: „Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde [...]“¹⁵⁴. In der damit angesprochenen übersinnlichen Natur bzw. reinen Verstandeswelt waltet – von allen empirischen Bedingungen unabhängig – einzig das mit der Autonomie der Willensbestimmung untrennbar verbundene moralische Gesetz.¹⁵⁵ Der ‚Idee‘ einer intelligibelen Welt nach der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft steht das physische Unvermögen gegenüber, diese in der Sinnenwelt auch zu realisieren.¹⁵⁶ Die Vernunft ist zwar Gesetzgeberin in der übersinnlichen Natur, aber nicht in der sinnlichen Natur, deren Gesetzen die Vernunftwesen, die zugleich der Sinnenwelt angehören, aber ebenso unterworfen sind.¹⁵⁷

Kant argumentiert hier vom Standpunkt „einer intelligibelen Ordnung“¹⁵⁸ aus. Dass wir uns einerseits in unserer Vernunft eines Gesetzes bewusst sind, dem alle unsere Maximen unterworfen sind, „als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müsste“¹⁵⁹, dass aber andererseits die Vernunft nicht mit den hinreichenden physischen Mitteln ausgestattet ist, die physische Natur tatsächlich nach ihrem Gesetz zu gestalten, ist vom Standpunkt einer intelligibelen Ordnung das eigentlich Anstößige. Das „als ob“ kennzeichnet die Differenz zwischen der idealen Forderung einer allein durch das moralische Gesetz bestimmten übersinnlichen Natur und der faktischen Unmöglichkeit, diese Forderung in der Sinnenwelt in die Realität umzusetzen.

Für die Position der ‚Analytik‘ ist aber bezeichnend, dass diese Differenz bei aller Anstößigkeit für den Standpunkt einer intelligibelen Ordnung dennoch für *unaufhebbar* angesehen wird.¹⁶⁰ Die Funktion der Idee einer übersinnlichen Natur beschränkt sich daher darauf, dass sie unseren Willensbestimmungen „gleichsam als

¹⁵³ Vgl. Albrecht 1978, 121.

¹⁵⁴ KpV, AA 05: 43. Vgl. Förster 2002, 177.

¹⁵⁵ KpV, AA 05: 43. Kant bemüht sich zu zeigen, dass die Freiheit, die uns erst in diese „intelligibele Ordnung der Dinge“ versetzt (KpV, AA 05: 42), in keinem Widerspruch zu „jenen Grundsätzen und Einschränkungen der reinen theoretischen Vernunft“ (KpV, AA 05: 42) steht, die das eigentliche Resultat der ersten Vernunftkritik darstellen (KpV, AA 05: 45). Zwar sei der spekulativen Vernunft über die Erfahrungsgrenzen hinaus „alles Positive einer Erkenntnis“ abgesprochen worden (KpV, AA 05: 42). Dennoch sei der „Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit, dergleichen zu denken, in Sicherheit“ gesetzt worden (KpV, AA 05: 42).

¹⁵⁶ KpV, AA 05: 43. Vgl. Albrecht 1978, 120f.

¹⁵⁷ KpV, AA 05: 31 u. 44. Vgl. KpV, AA 05: 124–125.

¹⁵⁸ KpV, AA 05: 42.

¹⁵⁹ KpV, AA 05: 44 (Hervorhebung von M. Z.).

¹⁶⁰ KpV, AA 05: 45–46: „Denn, wenn der *Wille* nur für die reine Vernunft gesetzmäßig ist, so mag es mit dem *Vermögen* desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle, es mag nach diesen Maximen der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen, oder nicht, darum bekümmert sich die Kritik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft praktisch, d. i. unmittelbar willenbestimmend, sein könne, gar nicht.“

Vorzeichnung zum Muster“ dient und gewissermaßen das Urbild der Sinnenwelt darstellt.¹⁶¹ Die Funktion dieser Idee ist damit rein regulativer Art, indem sie den Gedanken einer „*Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft*“ als den idealen Zielpunkt aller sittlichen Bemühungen erweist, nach dem es sich auszurichten gilt, während aber die Frage nach der tatsächlichen Erreichbarkeit dieses Zielpunktes ganz beiseitegesetzt werden kann.¹⁶²

VI

Diese für die ‚Analytik‘ bezeichnende Position ist nun in Bezug auf die ‚Dialektik‘ zu überprüfen.

Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist *Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist.¹⁶³

Heiligkeit ist ein Begriff der Vollkommenheit, d.h. der vollkommenen Tugendhaftigkeit.¹⁶⁴ Während zuvor noch die Tugendhaftigkeit als „oberste Bedingung“¹⁶⁵ des höchsten Gutes bezeichnet worden ist, tritt jetzt unangekündigt der Begriff der Heiligkeit an ihre Stelle.¹⁶⁶

Die Schwierigkeit, die die Einführung eines „ins Unendliche gehenden Progressus“ zu jener völligen Angemessenheit¹⁶⁷ notwendig macht, tritt nicht mit dem Begriff der „Tugend“, sondern erst durch Zugrundelegung des Vollkommenheitsbegriffes der „Heiligkeit“ auf, und zwar auf dem Hintergrund einer ganz bestimmten Fassung der Vollkommenheit: Heiligkeit ist nicht mehr nur „eine praktische Idee, welche nothwendig zum *Urbilde* dienen muß“¹⁶⁸, d.h. also nur das Ziel einer beständigen Annäherung. Der bloße Gedanke einer Annäherung an die Heiligkeit setzt nämlich noch keinen „ins *Unendliche* gehenden *Progressus*“ voraus (denn, ob die Heiligkeit je *ganz*, d.h. vollkommen erlangt wird oder nicht, liegt dann außerhalb des Interesses). Jenen unendlichen „Progressus“ und damit das Postulat „einer ins *Unendliche* fortdaurenden *Existenz* und Persönlichkeit“¹⁶⁹ des vernünftigen Wesens macht vielmehr erst die darüber hinausgehende Forderung notwendig, dass die moralische Vollkommenheit zumindest prinzipiell (d.h. im Unendlichen) *erreichbar sein muss*.

¹⁶¹ KpV, AA 05: 43.

¹⁶² KpV, AA 05: 45–46. Vgl. Düsing 1971, 41.

¹⁶³ KpV, AA 05: 122.

¹⁶⁴ Herceg 2000, 54f; Beck 1974, 247.

¹⁶⁵ KpV, AA 05: 110.

¹⁶⁶ KpV, AA 05: 122. Vgl. Beck 1974: 247; Herceg 2000, 54ff.; Albrecht 1978, 124f. In der nicht weiter begründeten Ersetzung von „Tugend“ durch „Heiligkeit“ sehen manche Interpreten eine Inkonsistenz (Beck 1974, 247ff.; Albrecht 1978, 125ff.; Herceg 2000, 56ff.).

¹⁶⁷ KpV, AA 05: 122.

¹⁶⁸ KpV, AA 05: 32. Vgl. Albrecht 1978, 125.

¹⁶⁹ KpV, AA 05: 122.

Im Unterschied zur ‚Analytik‘, in der der entsprechende Gedanke nur die Funktion einer regulativen Idee besitzt, die ein ideales Endziel bezeichnet, dessen tatsächliche Realisierbarkeit aber nicht zur Diskussion steht, wird in der ‚Dialektik‘ der Gedanke einer durch das vollkommene Wollen eines vernünftigen Wesens bestimmten Welt bzw. Natur in anderer Weise verstanden: Die ‚Dialektik‘ fokussiert insofern auf die Frage nach der realen Möglichkeit des sittlichen Endzieles, als dieses der Gegenstand einer vernünftigen Hoffnung¹⁷⁰ sein soll. Dass damit ein neuer, gleichsam erweiterter Vollkommenheitsbegriff zum Tragen kommt, der über die rein regulative Bedeutung einer moralischen Idee hinausdrängt, zeigt sich auch am Problem der Glückseligkeit, die jetzt ebenfalls als Teil dieser Vollkommenheit verstanden wird.

Die für die Wolffsche Philosophie bezeichnende Identität von Vollkommenheit und Glückseligkeit geht mit einer Abwertung der sinnlichen Komponente der Glückseligkeit einher, so dass die Begriffe „Glückseligkeit“ und „Seligkeit“ weitgehend zusammenfallen.¹⁷¹ Kant selbst lehnt zwar in kritischer Zeit im Gegensatz zur Leibniz-Wolffschen Tradition die ‚intellektuelle Glückseligkeit‘ ausdrücklich ab¹⁷² und vertritt eine Auffassung von Glückseligkeit, die mit sinnlicher Lust zusammenfällt.¹⁷³ Doch Kants diesbezügliche Auffassung ist weniger eindeutig, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

Gegen Michael Albrechts grundsätzliche These, dass Glückseligkeit „in der *Kritik der praktischen Vernunft* offensichtlich *empirische* Glückseligkeit“ sei bzw. dass es für den Kant der *Kritik der praktischen Vernunft* die Möglichkeit „einer ‚intellektuellen‘ oder ‚moralischen‘ (nichtsinnlichen) Glückseligkeit“ nicht gebe¹⁷⁴, ist ins Feld zu führen, dass sich in den Reflexionen der siebziger und der frühen achtziger Jahre neben dem Begriff der empirischen Glückseligkeit auch derjenige einer intellektuellen Glückseligkeit findet, der auf Kant eine nicht zu unterschätzende Anziehungskraft ausgeübt hat.¹⁷⁵ Kant kritisiert zwar im Rahmen seiner Auseinanderset-

¹⁷⁰ KpV, AA 05: 123. Vergleiche zur grundlegenden Bedeutung der Hoffnung: Hauser, Linus: *Religion als Prinzip und Faktum. Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M. – Bern 1983, 105 ff. (= Hauser 1983).

¹⁷¹ Mori, Massimo: „Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus“. In: *Studia Leibnitiana* 25, 1993, 27–42. Hier 31 ff. u. 35 (= Mori 1993).

¹⁷² Mori 1993: 34 f. Vgl. vor allem die Kritik der „Selbstzufriedenheit“ (KpV, AA 05: 117–118).

¹⁷³ Mori 1993: 34. Vgl. KrV, A 806/B 834: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach).“; KpV, AA 05: 22: „Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit“.

¹⁷⁴ Albrecht 1978, 51 f. Vgl. auch: Mariña 2000, 335, aber 339 f.; Herceg 2000, 33 ff.; Schmitz 1989, 88, Anm. 151.

¹⁷⁵ Düsing 1971, 23 f.; Himmelmann 2003, 87 f., 95 ff. u. 117 ff. Vgl. auch: Fischer, Norbert: „Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant“. In: *Kant-Studien* 74, 1983, 1–21. Hier 10 f. u. 20; Mori 1993, 35.

zung mit der stoischen Ethik den Begriff der Selbstzufriedenheit, d.h. einer aus dem Bewusstsein der eigenen Freiheit und Selbstmacht entspringenden intellektuellen Zufriedenheit, da im Ideal des stoischen Weisen die menschlichen Kräfte überschätzt würden, und verwirft damit das Konzept einer intellektuellen moralischen Glückseligkeit.¹⁷⁶ Die Unterscheidung zwischen Glückseligkeit und Seligkeit bleibt davon aber unberührt.¹⁷⁷ Während die auf dieses Leben bezüglichen Erwartungen berechtigterweise nur auf (empirische) Glückseligkeit abzielen, hält Kant am Vollkommenheitsbegriff der Seligkeit als Gegenstand einer begründeten Hoffnung, d.h. als „Aussicht in eine selige Zukunft“, weiterhin fest.¹⁷⁸ Und tatsächlich ersetzt er konsequenterweise immer dann, wenn er an Stelle der „Tugend“ von „Heiligkeit“ spricht, auch die „Glückseligkeit“ durch den entsprechenden Vollkommenheitsbegriff der „Seligkeit“.¹⁷⁹

Doch wie ist die in der Idee des höchsten Gutes angestrebte Verbindung von Tugend und Glückseligkeit bzw. von Heiligkeit und Seligkeit näher zu verstehen? – oder genauer gefragt: Bezieht sich die angesprochene Verbindung nun auf Tugend und Glückseligkeit oder auf die ihnen entsprechenden Vollkommenheitsbegriffe? Wir wollen uns für die Beantwortung dieser Frage den von Kant für die Rechtfertigung dieser Verbindung namhaft gemachten Voraussetzungen zuwenden.

VII

Kant hält fest, dass eine „Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit“¹⁸⁰ „in einer Natur, die bloß Object der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zulangen kann“¹⁸¹.

Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, *postulirt*.¹⁸²

Kant behauptet also *einerseits*, dass die sinnliche Natur die genaue „Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit“ niemals verbürgen kann. *Andererseits* führt er, damit die durch das höchste Gut notwendig geforderte Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit gewährleistet ist, das Postulat des Daseins einer obersten „Ursache der gesammten Natur“ ein. Wenn zwischen diesen beiden Aussagen kein Widerspruch bestehen soll, so ist die Frage notwendig, ob der Natur-

¹⁷⁶ KpV, AA 05: 117–118 u. 126–127. Vgl. Himmelmann 2003, 146ff.

¹⁷⁷ KpV, AA 05: 118. Vgl. Himmelmann 2003, 88.

¹⁷⁸ KpV, AA 05: 129 u. 123, Anm.

¹⁷⁹ KpV, AA 05: 129 u. 123, Anm.

¹⁸⁰ KpV, AA 05: 119.

¹⁸¹ KpV, AA 05: 115.

¹⁸² KpV, AA 05: 125.

begriff in beiden Aussagen tatsächlich in derselben Bedeutung auftritt¹⁸³, ob also die oberste Ursache der *gesamten* Natur als Ursache einer „Natur, die bloß Object der Sinne ist“, anzusehen ist.

Die Annahme, dass das „Wesen, das durch *Verstand* und *Willen* die *Ursache* (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. *Gott*“¹⁸⁴, den „nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit“¹⁸⁵ in der *sinnlichen* Natur herstellt, hätte die absurde Konsequenz zur Folge, dass Gott direkt in die Naturordnung der Sinnenwelt eingreifen müsste. Wenn Gott als Urheber, mithin Schöpfer der sichtbaren Welt behauptet würde, wäre das Beweisziel dasselbe wie das der traditionellen Gottesbeweise, die auf das Dasein Gottes als Schöpfer der sichtbaren Welt abzielen.

Kant scheint hier die Mehrdeutigkeit des Naturbegriffes auszunutzen, denn der geforderte Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ist nicht in der Sinnenwelt, wohl aber in einer übersinnlichen Natur bzw. einer noumenalen Welt denkbar.¹⁸⁶ Die auffällige Formulierung, dass es sich bei der obersten Ursache um eine „von der Natur unterschiedene[n] Ursache der gesammten Natur“¹⁸⁷ handle, zielt denn auch auf diese Mehrdeutigkeit ab, denn die Rede von der ‚gesamten Natur‘ bezeichnet einen weiter gefassten, über die enge Bedeutung als Sinnenwelt hinausgehenden Naturbegriff.¹⁸⁸

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen zeigt sich, dass „Glückseligkeit“ kaum eine an die Sinnenwelt gebundene, empirische Glückseligkeit meinen kann, sondern dass das eigentlich Gemeinte treffender mit „Seligkeit“ umschrieben ist, die gleichsam nur als „Aussicht in eine selige Zukunft“¹⁸⁹ gehofft werden kann.

Die hier für den Naturbegriff aufgezeigte Doppeldeutigkeit, die die Unsicherheit darüber, was denn nun unter „Glückseligkeit“ überhaupt zu verstehen ist, wesentlich mitverursacht, ist vor allem auch für den Begriff des höchsten Gutes selbst kennzeichnend.¹⁹⁰ Einige Formulierungen fokussieren auf die „Bewirkung des höchsten Guts *in der Welt*“¹⁹¹ und scheinen damit ein auf diese sichtbare Welt bezogenes Verständnis des höchsten Gutes naheulegen. Dass auch im Ausdruck „Welt“ eine gewisse Doppeldeutigkeit liegt, zeigen weitere Formulierungen. Kant spricht vom höchsten Gut als dem „*böchsten in einer Welt möglichen* Guts[.]“¹⁹² und identifiziert es mit „der besten Welt“¹⁹³. Das zuletzt eingeführte Postulat der

¹⁸³ Ricken 2002, 192f.

¹⁸⁴ KpV, AA 05: 125.

¹⁸⁵ KpV, AA 05: 124.

¹⁸⁶ Ricken 2002, 193 u. 196f.

¹⁸⁷ KpV, AA 05: 125.

¹⁸⁸ Ricken 2002, 197.

¹⁸⁹ KpV, AA 05: 123, Anm.

¹⁹⁰ Schweitzer 1974, 145.

¹⁹¹ KpV, AA 05: 122 (Hervorhebung von M. Z.). Vgl. KpV, AA 05: 126. S. Schweitzer 1974, 145.

¹⁹² KpV, AA 05: 134 (Hervorhebung von M. Z.). Vgl. auch: KpV, AA 05: 129.

¹⁹³ KpV, AA 05: 125.

Freiheit¹⁹⁴, das „aus der nothwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt“ entspringt, ermöglicht schließlich, das höchste Gut auf den Begriff der „intelligibelen Welt“ zu beziehen.¹⁹⁵

Die grundsätzliche Spannung zwischen einer gleichsam innerweltlichen Perspektive einerseits und der Identifikation des höchsten Gutes mit der intelligibelen Welt andererseits spiegelt sich sowohl am Welt- als auch am Naturbegriff ab. Es gibt zwar keinerlei Grund für die Annahme, dass der wesentlich *ideale* Charakter des höchsten Gutes als „Endzweck der reinen praktischen Vernunft“¹⁹⁶ an irgendeiner Stelle explizit aufgegeben ist. Dennoch – so müssen wir feststellen – genügt Kant die Perspektive auf ein bloß ideales sittliches Endziel nicht.

Die „Ideen“ von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bekommen dadurch „objektive Realität“ in praktischer Hinsicht, dass „sie Gründe der Möglichkeit sind, das *nothwendige Object* der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) *wirklich zu machen*“¹⁹⁷. Die an sich unüberwindliche Spannung zwischen der idealen Forderung einer moralisch vollkommenen Welt einerseits und deren faktischem Nicht-Bestehen *in dieser Welt* soll (zumindest prinzipiell) überbrückt werden. Die oben festgestellte semantische Unschärfe der Begriffe „Welt“ und „Natur“ kommt dieser Grundintention Kants entgegen und kann von ihm daher produktiv ausgenutzt werden.

VIII

Es ist unproblematisch, wenn das bloß formale moralische Gesetz im Hinblick auf die Notwendigkeit endlicher Vernunftwesen, sich Zwecke zu setzen, um einen apriorischen Inhalt erweitert wird, der diesen als sittlicher Endzweck dienen kann.¹⁹⁸ Der Endzweck als die Idee einer nach dem Plane der praktischen Vernunft geschaffenen Welt führt bloß aus, was bereits durch das moralische Gesetz selbst hinreichend bestimmt ist. Die Idee einer moralisch vollkommenen Welt bezeichnet daher nichts als einen gänzlich durch das moralische Gesetz bestimmten, mithin von

¹⁹⁴ KpV, AA 05: 132. Obwohl die Freiheit mit dem moralischen Gesetz in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis steht (Lauener 1981, 246; Beck 1974, 186 u. 196), führt Kant sie nun auch als Postulat ein (vgl. Schweitzer 1974, 80ff.). Dies erklärt sich vor allem daraus, dass Kant an die in der *Kritik der reinen Vernunft* genannte Dreieit der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit anknüpfen will (vgl. KrV, B 7), „welche die speculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht auflösen konnte“ (KpV, AA 05: 132) (vgl. Beck 1974, 196 u. 244; Schweitzer 1974, 150–153).

¹⁹⁵ KpV, AA 05: 132. Vgl. auch KpV, AA 05: 133. S. Schweitzer 1974, 145; Mariña 2000, 338ff. Dabei handelt es sich aber keineswegs um zwei verschiedene Konzepte des höchsten Gutes (ein „immanentes“ einerseits und ein „transzendentes“ andererseits), wie immer wieder behauptet worden ist (Mariña 2000, 329f.).

¹⁹⁶ KpV, AA 05: 129.

¹⁹⁷ KpV, AA 05: 134–135.

¹⁹⁸ RGV, AA 06: 6ff., Anm.

diesem abhängigen Gehalt und bezieht sich so weit auf einen Vollkommenheitsbegriff, der noch durchweg auf den „Grundlagen der kritischen Ethik“ beruht.¹⁹⁹

Kant betrachtet das Problem des sittlichen Endzweckes als wesentlich für die Frage „der moralischen EntschlieÙung“²⁰⁰ und somit als Teil des Problems der moralischen Motivation. Während er die Notwendigkeit des sittlichen Endzweckes in der Motivationsfrage mit dem Rückgriff auf die Tatsache, dass eine „Zweckbeziehung“²⁰¹ für die Willensbestimmung eines endlichen Vernunftwesens unabdingbar ist, unproblematisch rechtfertigen kann, geht er aber in der Bestimmung dieses Zweckes viel zu weit.

Ein Ziel kann zwar nur dann ernsthaft angestrebt werden, wenn man es auch für real möglich hält. „Zwecksetzung impliziert analytisch a priori die Setzung der Möglichkeit dieses Zwecks.“²⁰² Die Anwendung dieses analytischen Zusammenhanges auf das Problem des höchsten Gutes ergibt tatsächlich, dass mit der Setzung des sittlichen Endzweckes gleichsam auch die Forderung nach der realen Möglichkeit dieses Endzweckes mitgesetzt ist.²⁰³ Kant versucht denn auch, die Frage nach dem sittlichen Endziel aufs engste mit der Frage nach der *Realität* dieses Endziels zu verbinden, indem er gar nicht zwischen diesen beiden Fragen unterscheidet, sondern sie vielmehr für ein und dasselbe Problem ausgibt. Es ist die Identifikation dieser beiden Fragen, die sich im zentralen Satz ausspricht: „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muss auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebilddete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.“²⁰⁴

Bereits in der Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren?* hat Kant deutlich gemacht, dass der Begriff des höchsten Gutes für ihn nicht mehr vor dem Hintergrund der Frage nach der Triebfeder des sittlichen Handelns thematisch wird, sondern dass es um eine andere Frage gehe, die gleichsam das Anwendungsproblem des Sittlichen nach einer umfassenderen Gestalt bezeichnet²⁰⁵, nämlich um das Problem, „dem Begriffe vom höchsten Gut objective Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zusammt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten

¹⁹⁹ Düsing 1971, 40.

²⁰⁰ RGV, AA 06: 5.

²⁰¹ RGV, AA 06: 4.

²⁰² Hauser 1983, 105.

²⁰³ KpV, AA 05: 125: „Wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen.“

²⁰⁴ KpV, AA 05: 114.

²⁰⁵ Das Triebfeder-Problem stellt nur ein (zugegebenermaßen zentrales) Teilproblem des umfassenden Anwendungsproblems des Sittlichen überhaupt dar. Für den Standpunkt der ‚Dialektik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* müssen wir einen weiter gefassten Gesichtspunkt bezüglich der Frage nach der Realität des Sittlichen zugrunde legen, der nicht mehr direkt auf das Triebfeder-Problem fokussiert, sondern vielmehr auf die Frage zentriert ist, ob die Idee einer moralischen Welt sich überhaupt auf diese Welt anwenden lässt – oder mit anderen Worten: Es geht nicht mehr nur um die dem Triebfeder-Problem zugrundeliegende Frage nach der Realisierung einer einzelnen Handlung, sondern um die grundsätzlichere Frage nach der Realisierung der Idee einer *moralischen Welt* insgesamt.

werde, wenn dasjenige nirgend existierte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet“²⁰⁶. Auch wenn Kant hier deutlich bestrebt ist, die objektive Realität des Begriffes des höchsten Gutes durch Leistungen der praktischen Vernunft zu rechtfertigen, darf nicht vergessen werden, dass das Problem objektiver Realität vor allem aus der *Kritik der reinen Vernunft* bekannt ist, und zwar als Frage nach der objektiven Realität der Kategorien.²⁰⁷ Die in obigen Zitaten artikuliert Forderung nach objektiver Realität wird tatsächlich erst dann vollumfänglich verständlich, wenn der Idee des höchsten Gutes bereits eine *substantiell* eigenständige, d.h. *kategorial* verbrieft Bedeutung eingeräumt wird. Die Sorge, dass das höchste Gut „für ein bloßes Ideal gehalten werde“, entsteht in dieser Schärfe dadurch, dass Kant das höchste Gut bereits mit so viel gegenständlicher Eigenbedeutung versehen hat, dass er dessen objektive Realität letztendlich nur mehr durch *quasi-theoretische* Annahmen (unter dem Namen der Postulate) sichern kann.²⁰⁸ In der Forderung nach objektiver Realität spricht sich demnach vor allem die die begriffliche Beziehung zum moralischen Gesetz sprengende *Hypostasierung* des höchsten Gutes aus.²⁰⁹ Dass für diese Fassung des höchsten Gutes ein neuer, erweiterter Vollkommenheitsbegriff konstitutiv ist, der nicht mehr gänzlich mit dem ersten, noch ganz auf den Grundlagen der kritischen Ethik beruhenden Vollkommenheitsbegriff zusammenfällt, ist oben dargestellt worden.

²⁰⁶ WDO, AA 08: 139.

²⁰⁷ KrV, A 89/B 122.

²⁰⁸ Unter einem Postulat der reinen praktischen Vernunft versteht Kant „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“ (KpV, AA 05: 122). Demnach ist ein Postulat zwar ein theoretischer Satz, stützt sich aber (als theoretisch nicht-beweisbarer Satz) auf ein apodiktisches praktisches Gesetz. Ein Postulat wird daher nur „zum Behuf einer praktischen Vernunft“ angenommen, d.h. es besitzt keine theoretische, sondern einzig praktische Funktion (KpV, AA 05: 11, Anm. Vgl. KpV, AA 05: 132: „Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht“. Vgl. Beck 1974, 233f.; Winter 2000, 311f.).

Gleichwohl ergeben sich berechtigte Zweifel, ob die Begrenzung der Funktion der Postulate auf die Praxis nicht doch durchbrochen wird (Beck 1974, 242): „Die obige drei Ideen der speculativen Vernunft [d.h. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, M. Z.] sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transcendente) *Gedanken*, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses sich *zum Objecte zu machen* gebietet [d.h. als notwendige Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes, M. Z.], objective Realität, d. i. wir werden durch jenes angewiesen, daß sie *Objecte haben*, ohne doch, wie sich ihr Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können, und das ist auch noch nicht Erkenntniß *dieser Objecte*“ (KpV, AA 05: 135). Mit der Annahme, dass den Ideen Objekte zukommen müssen, geht Kant bis an die Grenze einer theoretischen Aussage (Pascher 1991, 90ff.), auch wenn er dies sofort dadurch relativiert, dass der Objektbezug der Ideen in seiner eigentlichen Gestalt unbestimmt bleibe und daher keine (theoretische) Erkenntnis der Objekte begründe (vgl. auch KpV, AA 05: 135–136).

²⁰⁹ Ganz zu Recht stellt Klaus Düsing fest, dass Kant eigentlich nicht zeige, „warum denn der endliche Wille [...] notwendig die Möglichkeit bzw. objektive Realität des höchsten Gutes insgesamt, d.h. des besten Weltganzen“, voraussetzen müsse (Düsing 1971, 41).