

in: Kant-Studien, 112 (2021) 265-298

Georg Geismann

**Zur vermeintlichen vorkritischen Moralphilosophie  
in der *Kritik der reinen Vernunft***

**Abstract:** Time and again, one finds in literature the view that Kant held a pre-critical or semi-critical moral philosophy in the *canon* chapter of the *Critique of Pure Reason*. This is shown, firstly by the fact that practical freedom is understood as cognized through experience, and secondly by the fact that Kant not only allows a sensuous incentive for the observance of the moral law, but considers it necessary. Against that, it is argued in this essay that, firstly, moral philosophy as such is not addressed in the *canon* at all; and secondly, that the *canon* by no means approves of sensuous incentives with regard to the morally required promotion of the highest good. What however is indeed addressed, although only in the second section of the *canon*, is moral theology.

**Keywords:** practical freedom; moral and sensuous incentive; moral philosophy and moral theology; the highest good and the postulates of pure practical reason.

I.

Immer wieder findet sich in der Kant-Literatur die These, Kant habe in der *Kritik der reinen Vernunft* und dort speziell im *Kanon*-Kapitel der *Me-*

*thodenlehre* eine ‚vorkritische‘ oder ‚semi-kritische‘ Moralphilosophie vertreten. Das missbilligend gemeinte Attribut bezieht sich dabei nicht auf den mit der ersten *Kritik* in der *theoretischen* Philosophie, sondern auf den mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und dann vor allem mit der zweiten *Kritik* in der *praktischen* Philosophie erreichten Stand.

Das ‚Vorkritische‘ der Moralphilosophie des *Kanon* bestehe, so wird erklärt, darin, dass praktische Freiheit dort als durch Erfahrung erkennbar begriffen werde und überdies als Triebfeder für die Befolgung des Moralgesetzes nicht dieses selbst in Betracht komme, sondern die Hoffnung auf zu erwartende Belohnung. Es handele sich somit um eine ‚eudämonistische‘ Moralphilosophie.

Entsprechend wird zur Beweisführung durchweg auf zwei Passagen als – zumindest *prima facie* – gleichsam untadelige ‚Kronzeugen‘ verwiesen, eine aus dem Ersten und eine aus dem Zweiten Abschnitt des *Kanon*:

„Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“.<sup>1</sup>

„Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft *a priori* bestimmt und nothwendig ist, erfüllen.“<sup>2</sup>

Gegen die These spricht zunächst – ebenfalls *prima facie* – die Tatsache, 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 den beiden angeführten Passagen nicht das Geringste

---

<sup>1</sup> KrV A 803 / B 831.

<sup>2</sup> KrV A 813 / B 841.

geändert hat.<sup>3</sup> Es wird sich zeigen, dass er die angeblich mit der *Kritik der praktischen Vernunft* endgültig aufgegebenen Überzeugung auch später<sup>4</sup> sehr wohl beibehalten hat.

Ich behaupte nun erstens, dass Moralphilosophie im *Kanon* überhaupt nicht thematisiert wird, und erörtere dies insbesondere im Zusammenhang mit der aus dem Ersten *Kanon*-Abschnitt zitierten Passage. Ich behaupte zweitens, dass die aus dem Zweiten Abschnitt zitierte Passage keineswegs die Approbation *sinnlicher Triebfedern* hinsichtlich der moralisch gebotenen Beförderung des höchsten Gutes bedeutet. Ginge es also im *Kanon* doch um Moralphilosophie, so wäre sie jedenfalls nicht „vorkritisch“. Dem doppelt negativen Befund in Bezug auf Moralphilosophie korrespondiert der positive, dass es im Zweiten Abschnitt des *Kanon* um *Moraltheologie* geht; und die in der aus diesem Abschnitt zitierten Passage erwähnten Triebfedern erweisen sich als moralische Triebfedern. Ein weiteres wichtiges Ergebnis der Untersuchung, in der auch Missverständnisse hinsichtlich der Postulatenlehre zur Sprache kommen, ist, dass mit den „herrlichen Ideen der Sittlichkeit“ gerade nicht, wie immer wieder zu lesen ist, die sittlichen Gesetze selber gemeint sind, sondern die Idee des höchsten Gutes als einer gemäß diesen Gesetzen konstituierten (moralischen) Welt und die

---

<sup>3</sup> 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 Mißverstand sachkundiger und unparteiischer Prüfer vorgekommen war“. (KrV B XLf.) 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 einer moralphilosophisch fundamentalen Revision wohl schwerlich so urteilen können, zumal er sich des ‚Fundamentalen‘ des angeblich 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, AA 05: 129)

<sup>4</sup> Man beachte auch, was sogar schon im Schluss der *Träume eines Geistersehers* (AA 02: 372.23-373.07) von den Ausführungen im *Kanon* und in der zweiten *Kritik* antizipiert wird.

Idee der darin zu verwirklichenden Proportionalität von Glückseligkeit und Sittlichkeit als Glückswürdigkeit.

## II.

Was nun die Behauptung betrifft, im *Kanon* gehe es um Moralphilosophie, so sollte zu ihrer Bestreitung eigentlich genügen, was Kant selber dazu zu Beginn des Zweiten *Kanon*-Abschnitts sagt:

„Die zweite Frage [Was soll ich tun?] ist bloß praktisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdann doch nicht transscendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht beschäftigen.“<sup>5</sup>

Gegenstand des *Kanon* überhaupt ist der richtige praktische Gebrauch reiner Vernunft und ihrer Ideen.<sup>6</sup> Thema des Ersten Abschnitts ist dann dieser Gebrauch mit Bezug auf die Idee der Freiheit mit dem Ergebnis, dass darüber im Rahmen der Transzendentalphilosophie der ersten *Kritik* nichts ausgemacht werden kann, dass aber für den praktischen Vernunftgebrauch die durch Erfahrung als „eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“ bekannte „praktische Freiheit“ ausreicht.<sup>7</sup> Kant schafft zwar mit diesem über Baumgarten entscheidend hinausgehenden Freiheitsbegriff eine wichtige Voraussetzung für seine später vorgelegte Moralphilosophie.<sup>8</sup> Doch im Ersten Abschnitt des *Kanon* soll ein Schritt in die Moralphilosophie, da diese außerhalb des Bereichs der Transzendentalphilosophie liegt, ausdrücklich vermieden werden.<sup>9</sup> Daher werden vernunftgegebene Gesetze ohne Weiteres *vorausgesetzt* und aus deren nicht in Fra-

<sup>5</sup> KrV A 805 / B 833; siehe ferner KrV B 28f.; KrV A 569 / B 597 (AA 03: 384.07-09); KrV A 801 / B 829 (AA 03: 520.26; 03: 520.35-37); KrV A 842 / B 870 (AA 03: 544.23f.).

<sup>6</sup> Siehe dazu KrV A 796f. / B 824f.

<sup>7</sup> Siehe KrV A 803 / B 831.

<sup>8</sup> Siehe dazu Geismann, Georg: „Zur Rolle der Freiheit in Kants (Moral-)Philosophie“. In: *Kant-Studien*, 111 (2020) ##

<sup>9</sup> Siehe KrV A 801 / B 829.

ge gestelltem Sollensanspruch auf praktische Freiheit als dem Vermögen geschlossen, „sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst [durch Vernunft] zu bestimmen.“<sup>10</sup>

Die *Elementarlehre* der ersten *Kritik* hatte lediglich die *logische* Möglichkeit der (transzendentalen) Freiheit dartun können, während deren *reale* Möglichkeit, von der Wirklichkeit ganz zu schweigen, ein ungelöstes und *theoretisch*, also im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft*, unlösbares Problem blieb.<sup>11</sup> Der *praktische* Gebrauch der reinen Vernunft, dessen mögliche ‚Richtigkeit‘, sofern es ihn gibt, Thema des *Kanon* ist, setzt jedoch eben diese Freiheit voraus; und die Möglichkeit, von deren Idee als einem Begriff der reinen Vernunft praktischen Gebrauch zu machen, setzt somit die reale Möglichkeit transzendentaler Freiheit voraus. Da nun aber diese Voraussetzung durch den Befund der *Elementarlehre* ausgeschlossen ist, kann es mit Bezug auf die Freiheit innerhalb der ersten *Kritik* auch keine „Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs“<sup>12</sup> geben. „[A]iso haben wir es in einem Kanon der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu thun, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen, und in Ansehung deren ein Kanon ihres Gebrauchs möglich sein muß, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?“<sup>13</sup> Für die Möglichkeit, von diesen beiden Ideen einen praktischen Gebrauch zu machen, sind nämlich das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele keine notwendige Voraussetzung; und so befasst sich denn der Zweite Abschnitt des *Kanon* damit, „ob und inwiefern der praktische Gebrauch der Ideen Gottes und unsterblicher Seele als *möglicherweise erfüllter* Begriffe richtig ist.“<sup>14</sup> Für die mögliche Beantwortung

---

<sup>10</sup> KrV A 534 / B 562 (m. H. = meine Hervorhebung).

<sup>11</sup> Siehe KrV A 558 / B 586; A 803 / B 831.

<sup>12</sup> KrV A 796 / B 824.

<sup>13</sup> KrV A 803 / B 831.

<sup>14</sup> Wolff, Michael: „Freiheit und Natur. Zu Kants architektonischem Programm von Philosophie“. In: Waibel, Violetta L. et al. (Hrsg.): *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kongresses*, Berlin / Boston 2018, Bd. I, 137; für den Gedankengang insgesamt siehe ebda., 135-137.

dieser beiden verbleibenden Fragen sind zwar ebenfalls als „Leitfaden“<sup>15</sup> „reine moralische Gesetze“ mit ihrer Antwort auf die ‚bloß praktische Frage‘ als gegeben *anzunehmen*, wie es denn auch im *Kanon* geschieht.<sup>16</sup> Aber Thema ist hier, wie später in der *Dialektik der zweiten Kritik*, die Lehre vom höchsten Gut,<sup>17</sup> wobei jedoch die in der *Analytik* der zweiten *Kritik* vorausgehende Grundlegung der Moralphilosophie<sup>18</sup> im *Kanon* der ersten *Kritik* gerade fehlt. Von der Frage: ‚Was darf ich hoffen?‘ sagt Kant, sie sei „praktisch und theoretisch zugleich“<sup>19</sup>, und insofern sie *praktisch* ist, kommt für ihre Beantwortung die als *praktisch* hinreichend erwiesene „praktische

---

<sup>15</sup> KrV A 805 / B 833.

<sup>16</sup> Siehe KrV A 807 / B 835.

<sup>17</sup> In einer wahrscheinlich aus der Zeit 1780-83 stammenden Reflexion notierte sich Kant: „Zum *Canon*: der Zweck der Ganzen Metaphysik ist Gott und die Zukunft und der zweck von diesen unser Verhalten, nicht ob wir es der moral gemäß anstellen sollen, *sondern ob sie ohne Folgen sey.*“ (Refl 5637, AA 18: 273 [2. Hervorh. von mir])

<sup>18</sup> Mit dem ‚praktischen Postulat‘ (KpV, AA 05: 46.11) des „Grundgesetz[es] der reinen praktischen Vernunft“ (KpV, AA 05: 30) ermöglicht die *Analytik* zugleich die, wie gesagt, im *Kanon* nicht mögliche Aufstellung eines Grundsatzes a priori des richtigen Gebrauchs der Idee der transzendentalen Freiheit als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. (KpV, AA 05: 122) „Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Absicht aufs höchste Gut und daraus fließende Voraussetzung der objectiven Realität desselben führt [...] zu dem, wovon die speculative Vernunft nichts als Antinomie enthielt, deren Auflösung sie nur auf einem problematisch zwar denkbaren, aber seiner objectiven Realität nach für sie nicht erweislichen und bestimmbaren Begriffe gründen konnte, nämlich die kosmologische Idee einer intelligibelen Welt und das Bewußtsein unseres Daseins in derselben, vermittelt des Postulats der Freiheit (deren Realität sie durch das moralische Gesetz darlegt und mit ihm zugleich das Gesetz einer intelligibelen Welt, worauf die speculative nur hinweisen, ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte).“ (KpV, AA 05: 132f.) Transzendente Freiheit wird nunmehr zum Vermögen von Wesen, sofern sie zur moralischen Welt des höchsten Gutes (*regnum gratiae*) gehören (siehe KpV, AA 05: 132.19-21; 23-26; KrV A 811f. / B 839f.; A 815 / B 843). – Zum Unterschied zwischen ‚praktischem Postulat‘ und ‚Postulat der reinen praktischen Vernunft‘ siehe: Wolff, Michael: „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57 (2009) 522-527.

<sup>19</sup> KrV A 805 / B 833.

Freiheit“ (und nur sie) ins Spiel. Die transzendente Idee der Freiheit bleibt weiterhin ein Problem und mit ihr der auf sie bezogene mögliche praktische Gebrauch der reinen Vernunft. Infolgedessen steht auch die im Zweiten Abschnitt des *Kanon* skizzierte ‚Moraltheologie‘ unter dem Vorbehalt jener Grundlegung der Moralphilosophie.

Soweit nun in der Literatur trotzdem eine Moralphilosophie für den *Kanon* angenommen wird, dient schon der Erste Abschnitt zum Beweis für die verschiedentlich vertretene These, Kant habe bei dem ‚Erfahrungsbeweis‘<sup>20</sup> die (als solche nicht thematisierte) moralische Vorschrift nur als ‚principium diiudicationis‘ im Sinn gehabt, nicht auch als ‚principium executionis‘. Dieses bestehe vielmehr bei der praktischen Freiheit als einer Naturursache<sup>21</sup> in irgendwelchen sinnlichen Antrieben (Neigungen). Nun ist zwar ein Imperativ als objektives Gesetz der Freiheit ein Produkt der *reinen* Vernunft,<sup>22</sup> er bestimmt den Willen hinsichtlich dessen, was man tun soll. Ob aber auch die willensbestimmende Kausalität eine solche der *reinen* Vernunft ist und daher transzendente Freiheit als absolute Spontaneität vorliegt, bleibt, bei aller Gleichgültigkeit für den *praktischen* Vernunftgebrauch, weiterhin *theoretisch* ein Problem.<sup>23</sup> „Causalität der Vernunft *in Bestimmung des Willens*“<sup>24</sup> bedeutet, dass die reine Vernunft als Erkenntnisvermögen das Prinzip der Beurteilung bereitstellt, also sagt, was man tun soll. Das „ich soll“ impliziert aber nicht nur die Annahme der Gültigkeit des jeweiligen Imperativs, sondern zugleich die (in dem Schluss auf das „ich kann“ zum Ausdruck kommende) Annahme des *Vermögens*, dem Imperativ gemäß zu handeln. Indessen bleibt angesichts der Unkenntnis der Art der Bestimmtheit der Vernunft selber auch das Ausführungsprinzip unbestimmt. Im Ersten Ab-

---

<sup>20</sup> Siehe KrV A 803 / B 831.

<sup>21</sup> Siehe KrV A 803 / B 831. Für die These, Kant denke vielmehr an eine Freiheit (Unabhängigkeit) von den Naturursachen, siehe Geismann, Georg: „Zur Rolle der Freiheit“ (siehe Fn. 8).

<sup>22</sup> Siehe KrV A 802 / B 830 in Verb. mit A 800 / B 828.

<sup>23</sup> Siehe KrV A 803 / B 831 (AA 03: 521.26-31; 03: 522.05).

<sup>24</sup> KrV A 803 / 831 (m. H.).

schnitt des *Kanon* wird also die moralische Triebfeder der Achtung vor dem Gesetz weder gefordert noch ausgeschlossen<sup>25</sup>. Somit sind hier weder die moralische Vorschrift als solche, noch die Art der Triebfeder Thema. Es geht eben gar nicht um Moralphilosophie, sondern, „wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt“,<sup>26</sup> um den ‚Inbegriff der Grundsätze a priori eines solchen und zwar *praktischen* Gebrauchs‘,<sup>27</sup> womit sich dann der Zweite Abschnitt beschäftigt. Moralphilosophische Erkenntnis hingegen setzt die *reale* Möglichkeit eines reinen praktischen Vernunftgebrauchs und damit transzendentaler Freiheit voraus und bedarf insofern einer Kritik der reinen praktischen Vernunft,<sup>28</sup> die Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* leistet.

### III.

Der Zweite Abschnitt des *Kanon* scheint nun aber doch unwiderleglich zu beweisen, dass Kant hier eine neigungsbedingte Triebfeder und damit ein im Sinne der zweiten *Kritik* heteronomes Handeln zulässt und insofern eine ‚vorkritische‘ Moralphilosophie vertritt. Bevor ich mich diesem Abschnitt zuwende, möchte ich erörtern, wie sich Kant in späteren Schriften zu demselben Gegenstand geäußert hat.<sup>29</sup> Kants sogenannte ‚kritische‘ oder ‚reife‘ Moralphilosophie dient ja als Folie, vor der die im Zweiten Abschnitt angeblich vertretene Position erst als ‚vorkritisch‘ erscheinen kann. Es wird sich zeigen, dass Kant, anstatt von deren ‚desavouierten‘ Äußerungen später abzurücken, sie vielmehr wiederholt und bemerkenswerter-

---

<sup>25</sup> Vgl. dazu auch KrV A 554-558 / B 582-586.

<sup>26</sup> KrV A797 / B 825.

<sup>27</sup> KrV A 796f. / B 824f.

<sup>28</sup> Vgl. KpV, AA 05: 08.04f.

<sup>29</sup> Eine gewisse Redundanz ist durch dieses Verfahren unvermeidlich und bisweilen sogar beabsichtigt; denn wo immer, auch bei unterschiedlicher Formulierung, Kants Überlegungen gleich oder ähnlich sind, müssen auch Auslegung, Erläuterung und Kommentar gleich oder ähnlich sein.



weise diesbezüglich in der Literatur gelegentlich auch ähnlicher Kritik wie im Falle des *Kanon* ausgesetzt ist.

Die Postulatenlehre der zweiten *Kritik* hat zu vielerlei Missverständnissen Anlass gegeben. So hat der renommierte Kantforscher Brandt, freilich weder als einziger noch auch nur als erster,<sup>30</sup> die merkwürdige These aufgestellt,<sup>31</sup> gemäß der Lehre Kants könne ein Atheist nicht moralisch sein, 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.<sup>32</sup> Unter Berufung ausge-rechnet auf die berühmte Spinoza-Passage<sup>33</sup> in der *Kritik der Urteilskraft*<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Der erste war möglicherweise Reinhold (1788); siehe dazu Schulz, Eberhard Günter: *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik*, Köln / Wien 1975, 86f. Brandt war allerdings auch nicht der letzte. Erst kürzlich noch hat es ihm Timmermann gleichgetan. Siehe Timmermann, Jens: „Emerging Autonomy: Dealing with the Inadequacies of the ‚Canon‘ of the *Critique of Pure Reason* (1781)“. In: Stefano Bacin / Oliver Senses (Hrsg.), *The emergence of autonomy in Kant's moral philosophy*, Cambridge 2019, 115f.

<sup>31</sup> Brandt, Reinhard: „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: Oberer, Hariolf: „Gerechtigkeit und Strafe bei Kant“. In: Ders. (Hrsg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Bd. III, Würzburg 1997, 194 ff.

<sup>32</sup> Vgl. KpV, AA 05: 114; ähnlich schon KrV A 811f. / B 839f. Albrecht vertritt die Ansicht, „daß sich die Stelle [KpV, AA 05: 114.01-09] zumindest nicht nahtlos in die *Kritik der praktischen Vernunft* einfügt“. (Albrecht, Michael: *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, 152) Aber sie fügt sich nicht nur ohne jede Naht ein; sie ist haargenau der Übergang zur „kritische[n] Aufhebung der Antinomie“ (KpV, AA 05: 114.11) und die Grundlage für diese Aufhebung.

<sup>33</sup> En passant möchte ich deren Lektüre all denen empfehlen, die noch immer die elende Behauptung kolportieren, Kant sei ein schlechter Schriftsteller gewesen. Sie werden selbst bei Kleist so leicht nicht etwas Besseres finden.

<sup>34</sup> KU, AA 05: 452f.

behauptet Brandt, „dem Atheisten [werde von Kant] die tatsächliche Tugendfähigkeit abgesprochen“<sup>35</sup>, und zitiert zum *Beweis* aus jener Passage den Satz: „Den Zweck also, den dieser *Wohlgesinde* in *Befolgung* der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müsste er allerdings als unmöglich aufgeben [...]“.<sup>36</sup> Brandt fährt schlussfolgernd fort: „der Atheist kann an dem Vorsatz der Tugend nicht festhalten.“ Nun, nach kantischer Lehre *soll* 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 [...]“.<sup>37</sup> Nur<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup> 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 Gut bezogene Hoffnung aufgeben – oder aber seinen Atheismus. Nur also unter der Voraussetzung des *bedingungslos* geltenden und gebietenden, auf Zwecke, auch auf den Endzweck, gar keine Rücksicht nehmenden Sittengesetzes<sup>40</sup> wird er vor

---

<sup>35</sup> Brandt, Reinhard: „Gerechtigkeit bei Kant“ (siehe Fn. 31), 37.

<sup>36</sup> KU, AA 05: 452 (m. H.).

<sup>37</sup> KU, AA 05: 451. Kurz davor heißt es in äußerster Deutlichkeit: „Dieser Beweis [...] will nicht sagen: es ist eben so notwendig das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen [...]“. (KU, AA 05: 450f.; siehe ferner KpV, AA 05: 125f.; RGV, AA 06: 07.09-20; Refl 6432, AA 18: 714). – Es sei ausdrücklich gesagt, dass die in dieser Arbeit sich findenden Verweise auf Kants Nachlass und auf Vorlesungs-Nachschriften nicht als Beweis dienen sollen, sondern lediglich als Erläuterung und weitere Klarstellung der vorgetragenen Überlegungen gedacht sind und bisweilen für deren passende Formulierung verwendet werden. Das gilt auch für Verweise auf nach der ersten *Kritik* veröffentlichte Schriften, *sofern* es um den Text dieser *Kritik* geht.

<sup>38</sup> Siehe KU, AA 05: 451.03; und dann vor allem Log, AA 09: 68f.

<sup>39</sup> Vgl. KpV, AA 05: 04: 11-13; 05: 04.16-18.

<sup>40</sup> Vgl. Krv A 807 / B 835 (AA 03: 524.08-13).

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,<sup>41</sup> dass sich vielmehr erst aus ihr ein solcher Glaube praktisch begründen lässt,<sup>42</sup> 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“<sup>43</sup> nicht das Geringste.<sup>44</sup> Nur weil und insofern der Mensch mit apodiktischer praktischer Gewissheit unter dem Sittengesetz steht, sind die Postulate der Freiheit einerseits und Gottes und Unsterblichkeit andererseits überhaupt legitimiert.<sup>45</sup> 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 in reiner praktischer Vernunft gründenden Verbindlichkeit.<sup>46</sup>

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

<sup>41</sup> Vgl. RGV, AA 06: 03; VT, AA 08: 397.26-30.

<sup>42</sup> Vgl. KpV, AA 05: 04; 05: 132.09-18; 05: 142f.; KU, AA 05: 471; VT, AA 08: 397.38-42.

<sup>43</sup> KpV, AA 05: 144.

<sup>44</sup> Vgl. GMS, AA 04: 439.01-03.

<sup>45</sup> 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). Deswegen besteht die Antwort auf die dritte, praktische und zugleich theoretische Frage (siehe KrV A 805 / B 833) in Postulaten. Vgl. auch KpV, AA 05: 11.

<sup>46</sup> Vgl. KpV, AA 05: 125f.; RGV, AA 06: 03.

der freilich den ‚Hinblick‘ voraussetzt, lässt sich so etwas sagen, 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.<sup>47</sup>

Das Postulat der Existenz Gottes ist bei Kant nirgendwo „transzendente Voraussetzung des Verpflichtungscharakters des Moralgesetzes“<sup>48</sup>, nicht einmal des Verpflichtungscharakters der Beförderung des höchsten Gutes, sondern lediglich der *Möglichkeit* des höchsten Gutes bei *vorausgesetzter* Verpflichtung.<sup>49</sup> Es wird erst dann und nur insoweit notwendig, wenn bzw. als aus dem Moralgesetz die Notwendigkeit folgt, sich einen Endzweck zu setzen (und ihn im Rahmen des Menschenmöglichen zu befördern). Wenn Kant dennoch gelegentlich davon spricht, dass das moralische Gesetz ohne die Voraussetzung der Existenz Gottes keine Kraft habe,<sup>50</sup> so betrifft dies die Kraftlosigkeit der moralischen Triebfeder als Folge der sich aus dem Unglauben notwendig ergebenden Zweck- und Sinnlosigkeit moralischen Handelns. Eine Stärkung eben *dieser* Triebfeder durch den Glau-

---

<sup>47</sup> 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 „*Beabsichtigung* des durch die Befolgung des [moralischen Gesetzes] zu bewirkenden Endzwecks der Welt“ (KU, AA 05: 451) als sinnlos aufgeben. Aber Tugendhaftigkeit als die Erfüllung der „Pflichten in der Welt“ (RGV, AA 06: 07) ist ihm durch das auf Zwecke und also auf Folgen gar keine Rücksicht nehmende Moralgesetz weiterhin aufgegeben und möglich. Vgl. GMS, AA 04: 438.32-439.03; KU, AA 05: 471; Log, AA 09: 68.19-20.

<sup>48</sup> So Wimmer, Reiner: *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin / New York 1990, 74.

<sup>49</sup> Vgl. KpV, AA 05: 125f.; KU, AA 05: 485.04-06; FM, AA 20: 298.34-35.

<sup>50</sup> Vgl. etwa Refl 6110, AA 18: 458.

ben<sup>51</sup> ist also sehr wohl möglich.<sup>52</sup> 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,<sup>53</sup> wie ja auch jener Glaube zunächst nur der – das je eigene künftige Schicksal unmittelbar gar nicht in Betracht ziehende – Glaube an eine Welt austeilender Gerechtigkeit<sup>54</sup> und also an die *Wirksamkeit der moralischen Gesetze* ist.<sup>55</sup>

Sowohl in Bezug auf die erste als auch auf die zweite *Kritik* hält Brandt es für Kants Ansicht, dass ohne das Dasein Gottes Sittlichkeit eine Chimäre wäre, und er fährt dann sinngemäß fort: *damit* Sittlichkeit keine bloße Chimäre bleibe, müsse die Existenz Gottes postuliert werden.<sup>56</sup> Mit eben diesem ‚Argument‘ würde sich Kant auf etwas stützen, von dem er nun wirklich unmöglich wissen kann, ob es nicht seinerseits eine Chimäre ist,

---

<sup>51</sup> Sehr schön formulierte es Karl Heinrich Heydenreich (*System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, Leipzig 1794, 141 [m. H.]): „Der Glaube an Gott entsteht durch Anerkennung der Gesetzgebung der reinen Vernunft, und wirkt auf den menschlichen Willen zurück, um ihm zur Ausübung derselben, die grösste mögliche Stärke zu ertheilen.“

<sup>52</sup> „Um aber dieser Überzeugung [mit Bezug auf die „Möglichkeit eines Systems aller Zwecke“] Gewicht und Nachdruck auf mein Herz zu verschaffen, bedarf ich eines Gottes“ (V-Phil-Th/Pölit, AA 28: 1116f.). Es geht nicht um eine andere, an die Stelle der Achtung vor dem Gesetz tretende Triebfeder, sondern um eine *Stärkung* der moralischen Triebfeder (vgl. RGV, AA 06: 183.16). Erfahrungsgemäß gewinnt diese an Kraft mit dem Glauben an die Erreichbarkeit des Zwecks unseres Handelns.

<sup>53</sup> Mehr dazu unten S. ##f.

<sup>54</sup> Siehe RGV, AA 06: 05.34 ff.

<sup>55</sup> Mehr dazu unten S. ##f.

<sup>56</sup> Kant – so schon Cohen mit Bezug auf KpV, AA 05: 143 – mache mit seiner Lehre vom höchsten Gut den Fehler, „anstatt die Realität des Sittengesetzes zu verstärken, [...] sie unvermeidlicher und unverhohlener Weise infrage [zu stellen] durch Erwägungen über die Bedingungen von dessen physischer oder metaphysischer Möglichkeit.“ (Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, 2. Aufl. Berlin 1910, 359f.)

nämlich jenes Dasein.<sup>57</sup> Kants tatsächliches Argument<sup>58</sup> hingegen sieht wie folgt aus: Da ein sittlicher, also ein des Glückes würdiger Lebenswandel von der reinen praktischen Vernunft geboten, die Beförderung einer Welt proportionierter, somit unter der Bedingung der Sittlichkeit stehender allgemeiner Glückseligkeit daher Pflicht ist, müssen nach dieser Vernunft ein der Würdigkeit entsprechendes Glück und folglich auch die dafür notwendige Bedingung, das Dasein Gottes, möglich sein. Es ist die Sittlichkeit – und nur sie –, die dies, freilich bloß in praktischer Hinsicht, verbürgt.<sup>59</sup> Die (rein moralisch bedingte) Annahme des Daseins Gottes und seines (Himmel-)Reiches (als der Wirklichkeit des höchsten Gutes)<sup>60</sup> „ist eine praktisch-

<sup>57</sup> Vgl. KrV A 819 / B 847 (AA 03: 531.06-08); Refl 6432, AA 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.“

<sup>58</sup> Bündig und klar in KrV A 633 / B 661f. (AA 03: 421.27-422.01); siehe ferner KrV A 811 / B 839 (AA 03: 526.27-30).

<sup>59</sup> „Es ist also in dem kategorischen Imperativ der *der Materie nach* praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, daß deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, *schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens*, der alle Gewalt enthält, (des göttlichen) *zugleich gedacht* und bedarf es nicht besonders aufgedrungen zu werden.“ (VT, AA 08: 397 [m. H.]

<sup>60</sup> Kant spricht vom höchsten Gut „in der Welt“ (KpV, AA 05: 122; 05: 125; KU, AA 05: 435; 05: 450; 05: 469; RGV, AA 06: 05-07; TP, AA 08: 279), von „einer Welt“ (A 814 / B 842 [AA 03: 528.15]; KpV, AA 05: 129.31; 05: 134.18), von „einer möglichen Welt“ (KpV, AA 05: 110.35), von „eine[r] Welt überhaupt“ (MpVT, AA 08: 263.26) und von „einer intelligibelen Welt“ (KpV, AA 05: 133.21), nie aber von „dieser Welt“, weil er es nicht sagen kann. Denn das vom Reich der Natur unterschiedene Ideal eines Reichs Gottes oder Reichs der Gnaden gründet ja gerade auf der Antinomie, die sich aus dem Gedanken einer notwendigen Verbindung von Tugend und Glückseligkeit ergibt (siehe KpV, AA 05: 113f.). Das höchste Gut „als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt“ ist wenn, dann nur in einer anderen, ‚künftigen‘ Welt möglich. (KrV A 811 / B 839) Zu Recht nennt Klaus Reich (*Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935, 46) denn auch das in der dritten besonderen Formel des Kategorischen Imperativs von Kant ins Spiel gebrachte Reich der Zwecke *als ein Reich der Natur* (GMS, AA 04: 436) einen Mythos. – Übrigens sagt die englische Übersetzung der Religionsschrift durch Allen Wood und George Di Giovanni (Cambridge 1998) sogar mehr-

nothwendige Hypothese der Vernunft“, „denn sonst würde es eine blosse Chimäre sein, nach dem höchsten Gut zu streben“<sup>61</sup>. Brandt erkennt nicht, dass Kants Rede von ‚leeren Hirngespinnsten‘, von ‚phantastisch und falsch‘ nur der Begründung dieser Annahme auf der Basis des unbedingt geltenden Sittengesetzes dient – und eben nicht mit Bezug auf eine erst zu stiftende Verbindlichkeit dieses Gesetzes zu verstehen ist.<sup>62</sup> Es ist das Bewusstsein von dessen apodiktisch gewisser Verbindlichkeit, das den Schluss auf die Existenz der Bedingungen der Möglichkeit des Gebotenen – zwar nicht in theoretischer, wohl aber in praktischer Hinsicht – erlaubt und fordert.<sup>63</sup> Nicht also *damit* das Sittengesetz verbindlich wird, sondern *weil* es verbindlich ist, ergibt sich das Postulat der Existenz Gottes. In der *Kritik der Urteilskraft* bringt Kant die Sache in äußerster Klarheit auf den Punkt:

„Dieses moralische Argument soll keinen *objectiv*-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei; sondern daß, wenn er moralisch consequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft *aufnehmen müsse*. – Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist *zur Sittlichkeit* nothwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; sondern: es ist *durch sie* nothwendig. Mithin ist es ein *subjectiv*, für moralische Wesen, hinreichendes Argument.“<sup>64</sup>

---

fach „in this world“, wo im Original „in der Welt“ steht (etwa zu RGV, AA 06: 07.31; 06: 104.09).

<sup>61</sup> V-Met-K2/Heinze, AA 28: 793.

<sup>62</sup> „[...] da [der Endzweck], sofern er erreichbar ist, auch Pflicht ist und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar sein muß [...]“ (VNAEF, AA 08: 418). Die Pflicht aber „gründet sich auf einem [von den Postulaten] ganz unabhängigen, für sich selbst apodiktisch gewissen, nämlich dem moralischen Gesetze [...]“. (KpV, AA 05: 142).

<sup>63</sup> Die Behauptung: „wer nicht an Gott glaubt, kann auch nicht moralisch sein.“ ist zu ersetzen durch die völlig andere: „wer moralisch ist, hat keinen Grund, nicht auch an Gott zu glauben.“

<sup>64</sup> KU, AA 05: 450f.

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,<sup>65</sup> sondern einzig und allein um den Nachweis der praktischen Vernünftigkeit des moralischen Glaubens.<sup>66</sup> Brandt hat offensichtlich in Bezug auf die Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückshoffnung<sup>67</sup> Kants Warnung übersehen, dass man die „*Ordnung* der Begriffe von der Willensbestimmung [...] nicht aus den Augen [lassen dürfe]“<sup>68</sup>. So ist denn auch Brandts Behauptung, der Mensch könne keine sittliche Person sein, wenn er sich nicht als

---

<sup>65</sup> Vgl. KpV, AA 05: 125.37f.

<sup>66</sup> 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. Keineswegs; 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.“ (Wood, Allen W.: *Kant's Moral Religion*, Ithaca / London 1970, 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, AA 05: 451). – Auch Beck argumentiert ähnlich wie Wood: „[...] Kant argues that [a given practical proposition] can be valid, even for practice, only if a theoretical proposition is assumed [...]“. (Beck, Lewis W.: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, 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 [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, AA 05: 450f.).

<sup>67</sup> Siehe Brandt, Reinhard: „Gerechtigkeit bei Kant“ (siehe Fn. 31), 29.

<sup>68</sup> KpV, AA 05: 110 (m. H.). Sala *bemängelt*, dass nach Kant „die Verbindlichkeit des Gesetzes unabhängig von der Realisierbarkeit des höchsten Gutes gilt“. Offenbar sieht er nicht, dass die Annahme dieser Realisierbarkeit überhaupt nur auf der Basis der Verbindlichkeit des Gesetzes gerechtfertigt ist. (Siehe Sala, Giovanni B.: „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, 301.)



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,<sup>69</sup> sondern dieser an jener.<sup>70</sup> Nur für die Hoffnung bedarf er der Religion.<sup>71</sup>

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.<sup>72</sup> Daher begründet kein einziger Zweifel in Bezug auf religiöse Sachverhalte einen Zweifel in Bezug auf die Verbindlichkeit moralischer Ansprüche.<sup>73</sup> So irrt sich Oelmüller ähnlich wie Brandt, wenn er behauptet, für Kant sei „ohne die Vorstellung eines heiligen und gerechten Gottes keine [ernsthaft verbindliche] Moral möglich“<sup>74</sup>. Vielmehr steht deren Möglichkeit für Kant bedingungslos fest, und erst und nur daraus folgt die Berechtigung, in rein praktischer Hin-

---

<sup>69</sup> Siehe etwa RGV, AA 06: 3.03-07; 06: 07.15-20.

<sup>70</sup> Vgl. besonders RGV, AA 06: 183.05-19.

<sup>71</sup> Siehe KpV, AA 05: 130.22-28.

<sup>72</sup> Dazu die besonders markante Bemerkung in der *Tugendlehre*: „wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.“ (TL, AA 06: 490) Beck geht durchaus fehl mit seiner Behauptung, dass an dieser Stelle der *Tugendlehre* das Postulat der Unsterblichkeit der Seele „disappears in deserved oblivion“ (Beck, Lewis W.: *A Commentary* [siehe Fn. 66], 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 Leben ist.

<sup>73</sup> Die berühmt-berüchtigte ‚Unabhängigkeitserklärung‘ in den *Prolegomena* von Grotius („etiamsi daremus [...] non esse Deum“) könnte auch – und mit stärkeren Gründen und auf Recht und Ethik gleichermaßen bezogen – aus Kants Feder stammen.

<sup>74</sup> Oelmüller, Willi: *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt 1979 (1969), 137.

sicht die moralischen Gebote *als* („tanquam“<sup>75</sup>) Gebote Gottes, das heißt: gemäß der Idee von Gott, zu begreifen.

Für den Kant als Beispiel dienenden Spinoza ist sittliches Handeln keineswegs unmöglich,<sup>76</sup> und das Sittengesetz ist und bleibt auch für ihn verbindlich;<sup>77</sup> aber sein Handeln wird insgesamt zwecklos und damit buchstäblich aussichtslos, und er kann mit der Pflicht, das höchste Gut zu befördern, keinerlei Sinn verbinden.<sup>78</sup> Als rechtschaffener Mann müsste er seine Pflicht ohne den Vorsatz und ohne das Bewusstsein tun, damit das höchste Gut als den Endzweck allen moralischen Tuns zu befördern. Freilich ist es keineswegs ausgeschlossen, dass ein sittlich Handelnder in eben seinem Handeln einen Zweck an sich sieht, der dann auch mit dem Handeln als solchem erreicht ist.

Der unverrückbar feststehende Ausgangs- und Endpunkt der Lehre vom höchsten Gut und der daraus sich ergebenden Postulatenlehre ist stets der eine und selbe: das sich im moralischen Bewusstsein als einem Faktum der Vernunft zeigende Sittengesetz. Von diesem Punkt aus werden alle Schritte getan, und zu ihm kehren alle zurück. Sala<sup>79</sup> verkennt diesen Sachverhalt, wenn er Kants „von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft

---

<sup>75</sup> Refl 8104, AA 19: 646.

<sup>76</sup> Vgl. Log, AA 09: 68.19-20; 09: 69.19-20.

<sup>77</sup> Vgl. RGV, AA 06: 07.09-15.

<sup>78</sup> Siehe dazu Buhle, Johann Gottlieb: *Ideen zur Rechtswissenschaft, Moral und Politik*, Göttingen 1799, 224 ff.; ferner Ebbinghaus, Julius: „Über die Idee der Toleranz. Eine staatsrechtliche und religionsphilosophische Untersuchung“. In: *Archiv für Philosophie*, 4 (1950) 1-34; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften, Bd. I: Sittlichkeit und Recht*, Bonn 1986, 299-332; hier: 318f.

<sup>79</sup> Sala, Giovanni B.: *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.

aufgelegt, [...] nicht zu trennende Voraussetzungen“<sup>80</sup> zu „Voraussetzungen der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes“ macht. Abgesehen davon, dass es an der Bezugsstelle nicht um die Verbindlichkeit des Moralgesetzes selber geht, sondern um die des von diesem gebotenen Endzwecks, sind Gott und ein zukünftiges Leben nur insofern von *dieser* Pflicht nicht zu trennende Voraussetzungen, als sie 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.“<sup>81</sup> Und der ‚Sollensanspruch‘ läuft keineswegs, wie Sala unter Verweis auf die Spinoza-Passage behauptet, „auf das Nichts hinaus“, weil seine *Verbindlichkeit* nicht durch die Annahme des Daseins Gottes „aufrechterhalten“ werde.<sup>82</sup> Vielmehr geht es um die Selbsterhaltung der Vernunft, um derentwillen sich diese genötigt (und allerdings auch berechtigt<sup>83</sup>) sieht, die für die 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!“<sup>84</sup> Nun, für Kant ist dies mit moralischer Gewissheit *nicht* der Fall! Denn so praktisch gewiss die Verbindlichkeit des Sittengesetzes

---

<sup>80</sup> KrV A 811 / B 839.

<sup>81</sup> KpV, AA 05: 144. Diese These widerspricht nicht der oben in Fn. 37 aus der *Kritik der Urteilskraft* zitierten. Die Notwendigkeit des Glaubens bedeutet keine objektive moralische Nötigung (Pflicht), sondern allein eine subjektive Notwendigkeit für die praktische Vernunft zwecks (möglicher) Vermeidung eines selbstgewirkten Dilemmas.

<sup>82</sup> Sala, Giovanni B.: *Kant über die menschliche Vernunft* (siehe Fn. 79), 106.

<sup>83</sup> Es ist keineswegs die *Unausdenkbarkeit* der Verzweiflung, die für Adorno das Geheimnis der kantischen Philosophie ist, sondern eben diese Berechtigung: Es gibt einen aus der reinen Vernunft selber stammenden Grund, nicht zu verzweifeln. Siehe Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, 7. Aufl. Frankfurt/M. 1992, 378.

<sup>84</sup> Sala, Giovanni B.: *Kant über die menschliche Vernunft* (siehe Fn. 79), 108.

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.<sup>85</sup> 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 resultiere. Es bedarf nicht eines Glaubens an Gott, *damit* das Sittengesetz Verbindlichkeit *bekommt*, sondern *weil* es diese *hat*, ist ein solcher Glaube möglich; und ohne diese Verbindlichkeit wäre er ohne Grund.

Doch kann sich, wie gesagt, derjenige, der den Glauben nicht hat, keineswegs „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.“<sup>86</sup> Die Annahme 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.<sup>87</sup> Diese (moralisch bedingte) 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 Vernunft<sup>88</sup>] verbun-

---

<sup>85</sup> Sala, Giovanni B.: *Kant über die menschliche Vernunft* (siehe Fn. 79), 106.

<sup>86</sup> KU, AA 05: 451 (zweite Hervorhebung von mir).

<sup>87</sup> Vgl. auch KrV A 812f. / B 840f. (AA 03: 527.21-26); KpV, AA 05: 04.

<sup>88</sup> Beck behauptet, das Bedürfnis (von dem Kant in seiner Replik auf Wizenmann spricht [KpV, AA 05: 144]), sei kein „need of pure reason“, sondern „of the all-too-human reason“. (Beck, Lewis W.: *Commentary* [siehe Fn. 66], 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

dene Nothwendigkeit“<sup>89</sup>. Und die Vernunft hat dieses Bedürfnis auch nicht etwa, „um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten“<sup>90</sup> [...]; sondern nur um dem Begriffe vom höchsten Gut *objective Realität* zu geben,<sup>91</sup> d. i. zu verhindern, daß es zusammt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde [...]“<sup>92</sup>; kurz: „um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen“<sup>93</sup> und damit zugleich eine Schwächung ihrer *eigenen* bewegendes Kraft als Triebfeder 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;<sup>94</sup> und sie ihrerseits macht diese Annahme überhaupt erst (praktisch) möglich (und notwendig). Der „innere[.] moralische[.] Werth“ der dem „Princip der Allgemeingültigkeit“ untergeordneten Handlungen ist gänzlich

---

ganz anderer Bedeutung. Dort geht es um die menschliche Eigenart, „sich bei allen Handlungen um den Erfolg aus denselben umzusehen“ (RGV, AA 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 gerieth.

<sup>89</sup> KpV, AA 05: 125. Auch in KrV A 811 / B 839 (AA 03: 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.

<sup>90</sup> „denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objectiv hinreichend“ (VT, AA 08: 397; vgl. RGV, AA 06: 03).

<sup>91</sup> Um eine „beabsichtigte Wirkung [das höchste Gut] als möglich denken zu können“ (KU, AA 05: 456).

<sup>92</sup> WDO, AA 08: 139 (m. H.); vgl. TP, AA 08: 279.25-29; KU, AA 05: 446.28-37.

<sup>93</sup> KU, AA 05: 471.

<sup>94</sup> Vgl. KrV A 807 / B 835; KpV, AA 05: 125f.; RGV, AA 06: 07.09-15; TP, AA 08: 280.05-08.

unabhängig „von der Möglichkeit, oder Unausführbarkeit der [vom Moralgesetz aufgegebenen und durch die Handlungen angestrebten] Zwecke“.<sup>95</sup>

Allerdings erfährt, indem unser moralisches Tun und Lassen durch die Setzung eines Endzwecks allererst Sinn bekommt, zugleich die „Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft“<sup>96</sup> eine (mehr oder weniger große) Stärkung<sup>97</sup> durch die Hoffnung auf eine moralische Welt austeilender Gerechtigkeit.<sup>98</sup>

#### IV.

Wenden wir uns nunmehr dem *Kanon* selber zu, nachdem auf einige seiner Stellen bereits in den Anmerkungen verwiesen wurde. Eigentlich sollte zur Bestreitung auch der Behauptung,<sup>99</sup> Kant vertrete in der ersten *Kritik* moralphilosophisch eine „vorkritische“ Triebfederlehre, wieder genügen, was Kant selber dazu zu Beginn des Zweiten *Kanon*-Abschnitts gesagt hat:

Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der *Glückseligkeit* nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist,<sup>100</sup> das zum

---

<sup>95</sup> KU, AA 05: 471.

<sup>96</sup> TL, AA 06: 487.

<sup>97</sup> Davon ist bei Kant immer wieder die Rede, auch und gerade *nach* der *Kritik der reinen Vernunft*; siehe etwa GMS, AA 04: 439.15-16; WDO, AA 08: 146.12-16; KpV, AA 05: 118.10-11; 05: 146.03; 05; KU, AA 05: 446.13-15; 05: 446.35-37; 05: 452.32-37; RGV, AA 06: 05.18; 06: 44.28-29; 06: 69.08-11; 06: 183.16; V-MS/Vigil, AA 27: 530f.; 27: 545; 27: 724; TL, AA 06: 487; SF, 07: 36.24-26; 07: 68.23; Päd, AA 09: 494.14; FM, AA 20: 299.05.

<sup>98</sup> Wie übrigens auch das von Kant so gepriesene allzeit „fröhliche Herz“ (KpV, AA 05: 115; TL, AA 06: 485; Päd, 09: 485) nicht nur die Folge der Rechtschaffenheit ist, sondern zugleich als „Gegengewicht“ (KpV, AA 05: 88) ein Mittel zur Stärkung des Tugendwillens.

<sup>99</sup> Zur Bestreitung der Behauptung, dass es im *Kanon* überhaupt um Moralphilosophie geht, siehe oben S. ##.

<sup>100</sup> Im nächsten Absatz heißt es dann: „Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe“. (KrV A 807 / B 835)

Bewegungsgründe nichts anderes hat, als die *Würdigkeit, glücklich zu sein*, moralisch (Sittengesetz).<sup>101</sup>

Schon viele Jahrzehnte bevor es ‚herrschende Meinung‘<sup>102</sup> wurde, den oben<sup>103</sup> zitierten Passus zum Beweis jener Behauptung heranzuziehen,

<sup>101</sup> KrV A 806 / B 834; siehe ferner KrV A 813 / B 841 (AA 03: 528.07-09).

<sup>102</sup> Siehe etwa Düsing, Klaus: „Das Problem des höchsten Gutes in Kants Praktischer Philosophie“. In: *Kant-Studien*, 62 (1971), 15; Guérout, Martial: „Canon de la raison pure et critique de la raison pratique“. In: *Revue Internationale de Philosophie*, 8 (1954) 331-357; Henrich, Dieter: „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“. In: Henrich, Dieter et al. (Hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, 107; Albrecht, Michael: *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, 18, 93, 137, 153; Allison, Henry E.: „The Concept of Freedom in Kant's 'Semi-Critical' Ethics“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68 (1986) 96-115; Ders.: *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990, 54-70; Schmitz, Hermann: *Was wollte Kant?*, Bonn 1989, 81-124; Forschner, Maximilian: „Das Ideal des moralischen Glaubens. Religionsphilosophie in Kants Reflexionen“. In: Ricken, Friedo / Marty, Francois (Hrsg.): *Kant über Religion*, Stuttgart etc. 1992, 83-99; Ders., „Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft. Transzendente und praktische Freiheit“. In: Fischer, Norbert (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 131-159; Förster, Eckart: „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.; Schulz, Eberhard Günter (Hrsg.): *Immanuel Kant, Vorreden*, München 1996, 140, 146; Milz, Bernhard: „Zur Analytizität und Synthetizität der *Grundlegung*“. In: *Kant-Studien*, 89 (1998) 201; Bojanowski, Jochen: *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Berlin / New York 2006, 185-208; Ludwig, Bernd: „„Positive und negative Freiheit‘ bei Kant? – Wie begriffliche Konfusion auf philosophi(ehistori)sche Abwege führt“. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 21 (2013) 277; 283, Fn. 18; Ders.: „Recht ohne Personen? Oder: Wieviel Metaphysik braucht die (kantische) Rechtslehre?“. In: Dörflinger, Bernd et al. (Hrsg.): *Das Verhältnis von Recht und Ethik in Kants praktischer Philosophie*, Hildesheim / Zürich / New York 2017, 193; Ders.: „Über drei Deduktionen in Kants Moralphilosophie – und über eine vierte, die man dort vergeblich sucht. Zur Rehabilitierung von *Grundlegung III*“. In: *Kant-Studien*, 109 (2018) 67; Kohl, Markus: „Transcendental and Practical Freedom in the Critique of Pure Reason“. In: *Kant-Studien*, 105 (2014) 332; Timmermann, Jens: „Emerging Autonomy: Dealing with the Inadequacies of the ‚Canon‘ of the Critique of Pure Reason (1781)“. In: Bacin, Stefano / Sensen, Oliver (Hrsg.): *The emergence of autonomy in*

finden sich entsprechende Äußerungen sogar bei Julius Ebbinghaus in dessen kleiner Schrift von 1927 über Luther und Kant. Er scheint darin zwar nicht durchgängig, aber in einigen prägnanten Passagen sogar der Ansicht gewesen zu sein, für Kant sei überhaupt, also nicht nur in der *Kritik der reinen Vernunft*, die Hoffnung auf proportionierte Glückseligkeit eine notwendige Bedingung für den Antrieb zu sittlichem 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<sup>104</sup> mit ihrer *undurchsichtigen* Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit“<sup>105</sup> 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“.<sup>106</sup> Schließlich 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 kei-

---

*Kant's moral philosophy*, Cambridge 2019, 115. – Auffallend ist, wie ausgiebig zur Bestätigung von in der Tat ‚vorkritischem‘ Nachlass- und Vorlesungsmaterial aus den 1770er Jahren Gebrauch gemacht wird.

<sup>103</sup> Siehe S. ## zu KrV A 813 / B 841 (AA 03: 527.26-30).

<sup>104</sup> Vgl. etwa Kants Briefe an Lavater von 1775 (Br, AA 10: 175 ff.). Dazu Weil: „Tout, ou presque, de la philosophie de la religion kantienne est présent dans ces textes.“ (Weil, Eric: *Problèmes kantians*, 2. Aufl., Paris 1982, 146)

<sup>105</sup> Ebbinghaus, Julius: „Luther und Kant“. In: *Jahrbuch der Luthergesellschaft*, 9 (1927) 119-155; wiederabgedruckt in: Ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik*, Bonn 1990, 39-75; hier: 40 (m. H.).

<sup>106</sup> Ebbinghaus, Julius: „Luther und Kant“ (siehe Fn. 105), 52f. (letzte Hervorh. von mir).



nen Einfluß auf die Glückseligkeit der in diesen Gesinnungen lebenden Menschen hätte“.<sup>107</sup> Allerdings hat Ebbinghaus später in seinem Handexemplar jener Schrift, das sich jetzt im Ebbinghaus-Archiv (zur Zeit an der Universität in Trier) befindet, mit der ihm eigenen Unverblümtheit bei der zuletzt zitierten Passage an den Rand geschrieben: „Unsinn“.<sup>108</sup> Er ließ es dabei aber nicht bewenden, sondern gab an zwei anderen Stellen der Schrift<sup>109</sup> 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, im Anschluss an diesen Hinweis der Antwort Gestalt zu geben.

Das Grundgesetz der Sittlichkeit bezieht sich unter Absehung von aller möglichen Materie des Willens nur auf dessen Form. Demgemäß hat der Mensch vor allem konkreten Wollen, das sich auf welche Zwecke auch immer richtet, die Pflicht, sich zur obersten Maxime all seines Wollens die Gesetzgebungstauglichkeit seiner Maximen und die Unterordnung aller Triebfedern der Neigung (im unvermeidlichen Streben nach Glück) unter die Triebfeder der Achtung vor dem Gesetz (im gebotenen Streben nach Tugend) zu machen.<sup>110</sup> So wie diese „intelligibele That“ „vor jeder [empirischen] That vorhergeht“,<sup>111</sup> 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 und Zwecke-Setzender. Jetzt geht es nicht

---

<sup>107</sup> Ebbinghaus, Julius: „Luther und Kant“ (siehe Fn. 105), 57.

<sup>108</sup> Auch die anderen hier zitierten Passagen sind dort von ihm negativ (durch ein Fragezeichen oder durch „falsch“) gekennzeichnet.

<sup>109</sup> Ebbinghaus, Julius: „Luther und Kant“ (siehe Fn. 105), 61 und 65.

<sup>110</sup> Vgl. KrV A 807 / B 835 (AA 03: 524.08-13); A 813 / B 841 (AA 03: 528.07-09; KpV, AA 05: 72 ff.

<sup>111</sup> RGV, AA 06: 31.

mehr (nur) um die Form des moralischen Willens, also um die ihn bestimmende Regel, sondern um die Materie eines solchen Willens, also um den von ihm zu verfolgenden oder zu setzenden Zweck. Die Antwort auf die Frage, zu welchem Ende man denn alle seine Rechts- und Tugendpflichten erfülle und welche (freiheitskausal-)gesetzlichen Folgen die ganze Unterwerfung unter das Gesetz der Moral habe, gibt Kant mit seiner Lehre vom höchsten Gut als dem Zustand der Glückseligkeit in Proportion zur Sittlichkeit als Glückswürdigkeit.<sup>112</sup> 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 andeutet: Der durch Befolgung des Moralgesetzes zu erlangende Zustand<sup>113</sup> (im Unterschied zum Moralgesetz selber) 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“.<sup>114</sup> Der „nothwendige Erfolg“ der „moralischen Gesetze“ müsste „wegfallen“. Die Vernunft sähe sich genötigt, sie „als leere Hirngespinnste anzusehen“,<sup>115</sup> weil sie etwas Widersprüchliches geböten, nämlich eine wirkungslose Ursache, die Bewirkung von etwas Nicht-Bewirkbarem.

Albrecht verweist<sup>116</sup> zur Stützung seiner Ansicht, dass die *Kritik der reinen Vernunft* in Bezug auf die Triebfederlehre entscheidend von der *Kritik*

---

<sup>112</sup> Siehe KrV A 810 / B 838.

<sup>113</sup> Vgl. KpV, AA 05: 130.11-16.

<sup>114</sup> KpV, AA 05: 143. Noch in einer Vorlesungsnachschrift von 1793/94 heißt es: „denn sollte es unmöglich seyn, durch Erfüllung der Tugendpflichten auch einen Genuß zu erwerben, so würde seine Bemühung ohne Zweck, und die Tugend ein leerer Wahn sein.“ V-MS/Vigil, AA 27: 483.

<sup>115</sup> KrV A 811 / B 839.

<sup>116</sup> Albrecht, Michael: *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, 165.

der *praktischen Vernunft* abweiche, auf eine Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*.

Da es praktische Gesetze [NB: Plural] giebt, die schlechthin nothwendig sind (die moralische), so muß, *wenn* diese irgend ein Dasein als die Bedingung der Möglichkeit ihrer *verbindenden* Kraft nothwendig voraussetzen, dieses Dasein *postulirt* werden, darum weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings nothwendig erkannt wird. Wir werden künftig<sup>117</sup> von den moralischen Gesetzen zeigen, daß sie das Dasein eines höchsten Wesens [einen einzigen obersten Willen, „der alle diese Gesetze in sich befaßt“<sup>118</sup>] nicht bloß voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger [nämlich praktischer] Betrachtung schlechterdings nothwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch postuliren; jetzt setzen wir diese Schlußart noch bei Seite.<sup>119</sup>

Aber hier liegt ankündigungsweise der ‚Fall‘ vor, den Kant später erörtert: dass nämlich das Dasein Gottes als die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes postuliert werden muss, weil andernfalls das „selbst a priori als schlechterdings nothwendig erkannt[e]“ moralgesetzliche Gebot, die Beförderung dieses Gutes zu betreiben, mangels objektiver Realität seines

---

<sup>117</sup> Damit dürfte Kant auf die hier noch beiseitegesetzte Thematik der *Kritik der praktischen Vernunft* anspielen. 1783/84 notierte sich Kant: „Aber wir haben subjective Gründe so wohl des [...] speculativen als practischen Gebrauchs unserer Vernunft, ein solches Daseyn vorauszusetzen, weil wir ohne das keine Befriedigung für unsere Vernunft, auch keine durchgangige Einheit derselben möglich finden. Vornemlich haben die practische Gesetze, die doch obiectiv nothwendig sind, keine subjective Kraft ohne jene voraussetzung. Also haben wir gnug zum Vernünftigen Glauben, ja so gar zu ihm als einer nothwendigen Voraussetzung; denn in der speculativen philosophie ist es nicht nothwendig, daß ich den Ursprung der Natur zu erklären (*g* Es ist keine obiective Nothwendigkeit zu speculiren, aber wohl dem moralischen Gesetze zu gehorchen) versuche; aber moralische Gesetze muß ich anerkennen, mithin auch als unvermeidliche Hypothese das Voraussetzen, ohne welches moralische Gesetze für vernünftige Wesen keine Verbindende Kraft haben würden.“ (Refl 6110, AA 18: 458; siehe auch AA 18: 519.23-25; 18: 547.19-24 [1785-88])

<sup>118</sup> KrV A 815 / B 843.

<sup>119</sup> KrV A 633f. / B 661f. (erste Hervorh. von mir).

Gegenstandes in der Tat ohne verbindende und a fortiori ohne bewegende Kraft wäre. Auch die zweite Stelle, auf die Albrecht hinweist:

Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein.<sup>120</sup>,

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 Gottes Dasein vollkommen unabhängige Gültigkeit des Sittengesetzes ist und bleibt abermals selbstverständliche Voraussetzung.<sup>121</sup> Warum sollte man sonst, wenn man den moralischen Grundsätzen entsagte (das kann hier nur bedeuten: wenn man deren Befolgung [etwa aus Mangel an Motivation] unterließe), in den eigenen Augen „verabscheuungswürdig“ 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.

Wenige Seiten nach der so viel Verwirrung stiftenden Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*<sup>122</sup> findet sich eine den ganzen Zweiten Abschnitt des *Kanon* 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

---

<sup>120</sup> KrV A 828 / B 856.

<sup>121</sup> Vgl. KrV A 810 / B 838 (AA 03: 526.03-14); KrV A 632 / B 660 (AA 03: 421.34-35).

<sup>122</sup> KrV A 813 / B 841 (AA 03: 527.24-30).

Auseinandersetzung mit Garve als solche erkannt habe.<sup>123</sup> Kant warnt zunächst (am Anfang des letzten Absatzes dieses Abschnitts) davor, von dem „Begriff eines einigen Urwesens als des höchsten [ursprünglichen] Guts [...] die moralischen Gesetze selbst“ ableiten zu wollen. Was er dann als Begründung anführt, liest sich wie den beiden späteren *Kritiken* entnommen. Es sei ja gerade die „*innere praktische Nothwendigkeit*“<sup>124</sup> dieser Gesetze, durch die wir allererst berechtigt und genötigt würden, einen weisen Weltregierer vorauszusetzen, um nämlich „jenen [verbindlichen] Gesetzen *Effect* zu geben“<sup>125</sup>. Insbesondere könnten diese ihren Grund nicht in einem Willen haben, von dem wir überhaupt nur dank ihrer einen Begriff haben.<sup>126</sup> Nicht also sei der Wille Gottes der Grund für die Verbindlichkeit von Handlungen; sondern wir sehen sie „darum als göttliche Gebote an[...], weil wir dazu innerlich verbindlich sind.“<sup>127</sup>

Der Grund der moralisch bedingten 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 Bedin-

---

<sup>123</sup> Siehe Förster, Eckart: „Was darf ich hoffen?“. Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 46 (1992) 175.

<sup>124</sup> KrV A 818 / B 846; „Folge nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung“ (KpV, AA 05: 37); vgl. auch KrV A 808 / B 836 (AA 03: 524.32-34).

<sup>125</sup> KrV A 818 / B 846 (m. H.).

<sup>126</sup> Siehe dazu auch Heydenreich, Karl Heinrich: *System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien*, Leipzig 1794, 128; 140f.

<sup>127</sup> KrV A 819 / B 847; vgl. auch KrV A 632 / B 660 (AA 03: 421.34-35); TL, AA 06: 437ff. – Übrigens notierte sich Kant später auf einem losen Blatt in seinem Handexemplar der zweiten *Kritik*: „man kann niemals die Pflicht für [...] willensbestimmend ansehen, ohne *zugleich* die Hofnung der Unsterblichkeit damit zu verbinden. [...] Hier ist [...] wiederum nicht die [...] Erwartung einer anderen Welt der Grund des Bewusstseyns der Pflicht, sondern umgekehrt, doch so daß diese Pflicht nicht verbindend seyn kann, ohne die position der Unsterblichkeit zugleich bey sich zu führen.“ (Lehmann, Gerhard: „Kants Bemerkungen im Handexemplar der Kritik der praktischen Vernunft“. In: *Kant-Studien*, 72 (1981) 138f.)

gung der Möglichkeit des höchsten Gutes – (mit-)zuerursachen wir durch das Gesetz verpflichtet sind, allein von Gott erwarten können.<sup>128</sup>

Nur unter der Voraussetzung der Verbindlichkeit der moralischen Gesetze ist der „Gesichtspunkt[.] der sittlichen Einheit als einem nothwendigen Weltgesetz[.]“ (d. h. der nach Freiheitsgesetzen bestimmten systematischen Einheit aller Zwecke in einer moralischen [intelligibelen] Welt) überhaupt möglich. Und nur aus diesem Gesichtspunkt wiederum lässt sich von Gott als einem moralischen Welturheber und dem Ermöglicher eines „angemessenen Effect[s]“ des „Weltgesetzes“ und dessen „mithin auch für uns verbindende[n] Kraft“ (in Bezug auf die Verfolgung des moralischen Endzwecks) reden.<sup>129</sup>

Es sind nicht die sittlichen Gesetze, sondern es ist das die sittliche Einheit der Zwecke bedingende „Weltgesetz“, von dem Kant sagt, es bekäme allein unter der Voraussetzung der Existenz Gottes (als des höchsten ursprünglichen Guts) „für uns verbindende Kraft“. Und mit den „herrlichen

---

<sup>128</sup> Vgl. Refl 6317, AA 18: 626. In der *Dialektik* der ersten *Kritik* erklärt Kant, dass wir, sollten wir Verbindlichkeiten haben, „die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns selbst, d.i. ohne Triebfedern, sein würden, wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt würde, das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte“, auch die Verbindlichkeit zu dieser Voraussetzung hätten. (KrV A 589 / B 617) In das soeben erwähnte Handexemplar der zweiten *Kritik* notierte sich Kant: „Der *moralische* Grund, [Pflichten als göttliche Gebote] zu betrachten, ist die Unmöglichkeit sie, das object unseres [...] den moralischen Gesetzen folgsamen Willens, das höchste Gut, als durch unseren Willen allein möglich vorzustellen, obzwar der eine theil des Wohlverhaltens uns zu leisten obliegt, und ohne Gott, welcher den andern theil [...] *an das moralische Gesetz knüpft*, das höchste Gut, eine *leere Idee* seyn würde“ (137f. [m. H.]

<sup>129</sup> Siehe KrV A 815 / B 843. Zur Unterscheidung von „verbindender Kraft“ (Verbindlichkeit, Gültigkeit) und „bewegender Kraft“ (Triebfeder) („das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder [disjunktiv] die Triebfeder zu ihrer Beobachtung“ [WDO 08: 139]) vergleiche etwa einerseits KrV A 634 / B 662; A 815 / B 843; TP, AA 08: 306; Refl 6110, AA 18: 458; Refl. 7862, AA 19: 538; Refl 1874, AA 19: 602; VAZeF, AA 23: 167 und andererseits KpV, AA 05: 88; 05: 152; 05: 156; 05: 158. Das moralische Gesetz bekommt verbindende Kraft (subjektive Gültigkeit) im sittlichen Bewusstsein als einem Faktum der Vernunft. Es wird zur bewegenden Kraft (Triebfeder) im Handeln aus Achtung vor dem Gesetz.

Ideen der Sittlichkeit“, von denen Kant zuvor gesprochen hat, sind ebenfalls nicht die sittlichen Gesetze gemeint, sondern die Ideen der „*Beurtheilung* der Sittlichkeit [erstens] ihrer Reinigkeit und [zweitens ihrer] Folgen nach“<sup>130</sup>, also die Idee der Glückswürdigkeit<sup>131</sup> und die Idee der „der Moralität genau angemessen ausgetheilt[en]“ Glückseligkeit<sup>132</sup> als die beiden „Elemente des höchsten abgeleiteten Guts“.<sup>133</sup>

Es ist die reine Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch – und sie ausschließlich –, welche über das Moralgesetz hinaus jene „herrlichen Ideen“ erzeugt, für deren Verwirklichung es eines Gottes und einer „nicht sichtbare[n], aber gehoffte[n] Welt“ bedarf,<sup>134</sup> während für die verbindende Kraft des Moralgesetzes weder ein Gott noch eine andere Welt nötig sind.

Zu beachten ist aber, dass auch die Triebfedern, die sich aus dem Glauben ergeben und an deren Nennung im *Kanon* angeblich Kants vorkritische Position zu erkennen ist, *moralische* Triebfedern sind. Denn der Glaube bezieht sich ja auf die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes, also der Glückseligkeit in Abhängigkeit von der Glückswürdigkeit. Man glaubt nicht wegen seines Interesses an Glückseligkeit, sondern wegen seines Interesses an der Sinn- und Zweckhaftigkeit

---

<sup>130</sup> KrV A 812 / B 840.

<sup>131</sup> „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.“ (TP, AA 08: 278); „unablässige[s] Bestreben“ (KrV A 810 / B 838); „unser ganzer Lebenswandel“ (KrV A 812 / B 840).

<sup>132</sup> KrV A 811 / B 839.

<sup>133</sup> KrV A 811 / B 839. Das höchste Gut zu befördern, könnte nicht Pflicht sein, und die Ideen selber könnten somit nicht „Triebfedern des [auf es bezogenen] Vorsatzes und der Ausführung“ (KrV A 813 / B 841) sein, wenn die Verwirklichung unmöglich wäre. Nun ist die Beförderung aber Pflicht. Also darf man die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit dieser Beförderung postulieren. Vgl. auch KrV A 817 / B 845 (AA 03: 530.18-19). – In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* spricht Kant später von dem „herrliche[n] Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen)“. (GMS, AA 04: 462)

<sup>134</sup> Siehe KrV A 813 / B 841.

seines moralischen Tuns; man glaubt also daran, dass dieses Tun einen ihm *moralgesetzlich* entsprechenden ‚Effekt‘ hat. Motivation auf Grund einer Hoffnung, dass mein (bedingungsloses) moralisches Handeln nicht sinn- und zwecklos ist, ist etwas ganz anderes als Motivation auf Grund von Neigungen einschließlich der Angst vor Strafe bzw. der Hoffnung auf Belohnung um dieser willen. Glückswürdigkeit als Bedingung *proportionierter* Glückseligkeit schließt den Wunsch nach Glückseligkeit als *Grund* für die Befolgung des Moralgesetzes schlechterdings aus; und die gebotene Beförderung des höchsten Gutes bedeutet primär die Beförderung der Verwirklichung einer (intelligibelen) moralischen Welt und (erst darin impliziert) auch die Beförderung der eigenen proportionierten Glückseligkeit.

Die klarste und genaueste Auskunft hierüber gibt Kant im *Gemeinspruch-Aufsatz*: Zunächst sagt er mit Bezug auf den Glauben:

Nicht, als ob nur unter der Voraussetzung beider [moralischer Weltherrscher und künftiges Leben] der allgemeine Pflichtbegriff allererst »Halt und Festigkeit«, d.i. einen sicheren Grund und die erforderliche Stärke einer *Triebfeder*, sondern damit er nur an jenem Ideal der reinen Vernunft auch ein *Object* bekomme.

Am Ende einer darauf bezogenen langen Anmerkung kommt Kant zu dem Schluss:

Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese Idee als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch sei. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist *nicht eigennützig*.<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> TP, AA 08: 279f. Ähnlich heißt es schon in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „obgleich in dem Begriffe des höchsten Guts als dem eines Ganzen, worin die größte Glückseligkeit mit dem größten Maße sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit als in der



Das höchste Gut als moralischer Endzweck ist das Ergebnis der Einschränkung der Verfolgung neigungsbedingter Zwecke (der Selbstliebe) auf die Bedingungen des Sittengesetzes. Dieses Gesetz 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.<sup>136</sup> Und es ist die Erfüllung dieser Bedingungen, durch die er die „Würdigkeit, glücklich zu sein“<sup>137</sup>, erlangt..

Blickt man nun erneut auf den Zweiten Abschnitt des *Kanon*, so zeigt sich dort dieselbe Argumentationsfigur wie in der *Dialektik* der zweiten *Kritik*. Auch im Rahmen der *Kanon-Frage* nach dem ‚richtigen‘ Gebrauch der praktischen Vernunft hat sie denselben Zweck, nämlich als Basis für die Rechtfertigung der Postulate zu dienen. Von den moralischen Gesetzen wird hier gesagt, sie seien ohne Gott und intelligibele (gehoffte) Welt „leere Hirngespinnste“<sup>138</sup>. Denn – so könnte man jetzt mit der *Kritik der praktischen Vernunft* fortfahren – da die Beförderung des höchsten Gutes „mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß, [...] [wenn] das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich [ist], [...] auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch

---

genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird, *meine eigene Glückseligkeit* mit enthalten ist: so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen darnach auf Bedingungen streng einschränkt) der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Guts angewiesen wird.“ (KpV, AA 05: 129f.; siehe auch KpV, AA 05: 109.34-110.04) Und in der *Preisschrift* spricht Kant davon, dass „die Zurückwirkung auf die subjectiven Prinzipien der Moralität und deren Bestärkung, mithin auf das Thun und Lassen selbst, wiederum *in der Intention moralisch* ist.“ (FM, AA 20: 299 [m. H.]).

<sup>136</sup> Vgl. KpV, AA 05: 73.14-18.

<sup>137</sup> Vgl. KrV A 810 / B 838; A 813 / B 841.

<sup>138</sup> KrV A 811 / B 839. Nur hier und in der *Dialektik* der zweiten *Kritik* (KpV, AA 05: 114) hat solche Rede Sinn.

und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.“<sup>139</sup>  
 Und in beiden Texten folgt dann eine strikte Zurückweisung einer ‚eudämonistischen‘ Position:

Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft,<sup>140</sup> wenn sie, ohne dabei ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens setzte, das alle Glückseligkeit andern auszuteilen hätte, kann nicht anders urtheilen; denn in der praktischen Idee sind beide Stücke wesentlich verbunden, obzwar so, daß *die moralische Gesinnung*<sup>141</sup> *als Bedingung den Antheil an Glückseligkeit und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache*. Denn im letzteren Falle wäre sie nicht moralisch und also auch nicht der ganzen Glückseligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andere Einschränkung erkennt als die, welche von unserem eigenen unsittlichen Verhalten herührt.<sup>142</sup>

[D]as oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) [ist] Sittlichkeit, Glückseligkeit [macht] dagegen zwar das zweite Element desselben aus [...], doch so, daß diese nur die moralisch bedingte, aber doch *nothwendige* Folge der ersteren sei.<sup>143</sup>

Deswegen korrigiert Kant in der Religionsschrift mit seiner Rede von einem Gesetz, „durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, *ohne*

---

<sup>139</sup> KpV, AA 05: 114; vgl. auch KpV, AA 05: 143.04-09; KU, AA 05: 471.23-28; WDO, AA 08: 139.28-32.

<sup>140</sup> Vgl. KpV, AA 05: 110.26.

<sup>141</sup> Vgl. dazu auch KpV, AA 05: 116.25-26.

<sup>142</sup> KrV A 813f. / B 841f. (m. H.). KrV A 829 / B 857: „der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrisen werden könne. Das einzige Bedenkliche [= Zu-Beachtende], das sich hiebei findet, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehn wir davon ab und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe für die Speculation“. In der Religionsschrift unterscheidet Kant zwischen „moralische[r] Gesinnung in Befolgung der [zehn Gebote]“ und der nur „äußere[n] Beobachtung“. (RGV, AA 06: 126)

<sup>143</sup> KpV, AA 05: 119 (m.H.).

doch dabei weder etwas zu verheißten noch zu drohen“<sup>144</sup> auch durchaus nicht das, was er in der *Kritik der reinen Vernunft* von den moralischen Gesetzen gesagt hat, die keine Gebote sein könnten, „wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also [insofern] *Verheißungen* und *Drohungen* bei sich führten“<sup>145</sup>. Unsere Vernunft gebietet bedingungslos, ohne Verheißung oder Drohung. Da sich ihre Gebote aber nicht ohne mit ihrer Regel (des „sittlichen Wohlverhalten[s]“<sup>146</sup>) verknüpfte, je nach Maß der Glückswürdigkeit zu erhoffende oder zu befürchtende „angemessene Folgen“ denken lassen, so führen sie notwendig Verheißungen und Drohungen *bei sich*. Doch nicht wegen der Verheißungen und Drohungen, die sie bei sich führen, sind moralische Gesetze Gebote. Sondern weil und soweit sie Gebote sind, führen sie (moralgesetzlich bestimmte) Verheißungen und Drohungen bei sich.<sup>147</sup> Die ‚Verheißung des moralischen Gesetzes‘, von der Kant übrigens nicht nur in der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auch später<sup>148</sup> spricht, ist nicht im Gesetz selber enthalten,<sup>149</sup> sondern von uns „aus moralisch hinreichendem Grunde [zwecks Vermeidung eines moralisch bedingten Dilemmas] [hineingelegt]“.<sup>150</sup> Auch hier darf man nicht die „*Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung*“<sup>151</sup> aus den Augen lassen.<sup>152</sup>

<sup>144</sup> RGV, AA 06: 49 (m. H.); siehe auch KpV, AA 05: 128.16-19.

<sup>145</sup> KrV A 811 / B 839.

<sup>146</sup> KrV A 813 / B 841.

<sup>147</sup> Es sei nochmals auf TL, AA 06: 490.34-37 (siehe Fn. 72) verwiesen.

<sup>148</sup> Siehe etwa KU, AA 05: 471; RGV, AA 06: 144; EaD, AA 08: 339; VARGV, AA 23: 122.

<sup>149</sup> Unmittelbar durchs moralische Gesetz geboten ist nur Tugendhaftigkeit; und erst im Lichte des Gebotes, den Endzweck zu befördern, bedeutet diese auch, eines proportionierten Glückes *würdig* zu sein. Dieses Gebot impliziert jedoch nicht die ‚Verheißung‘, dass man eines solchen Glückes auch *teilhaftig* wird.

<sup>150</sup> KU, AA 05: 471; vgl. auch KpV, AA 05: 128.16-19; 05: 147.30-34; RGV, AA 06: 49.

<sup>151</sup> KpV, AA 05: 110 (m. H.).

<sup>152</sup> Ludwig lässt den systematischen Kontext des *Kanon* ganz außer Acht, indem er meint, der „Gebotscharakter“ der moralischen Gesetze setze laut *Kanon* „unverzichtbar“

Kants Gedankengang wird missverstanden, wenn man nicht beachtet, dass er dem in der *Dialektik* der zweiten *Kritik* völlig analog ist. Gemäß dem für gültig erachteten moralischen Gesetz<sup>153</sup> *soll* ich die Verwirklichung des höchsten Gutes befördern; also *kann* ich es befördern und damit seine Verwirklichung für möglich halten; und daher bin ich berechtigt<sup>154</sup> und subjektiv genötigt, das Gegebensein der notwendigen Bedingungen der Verwirklichung anzunehmen; denn würde ich das Gegebensein dieser Bedingungen bestreiten, dann käme ich durch meine Vernunft in das Dilemma, das von ihr gegebene moralische Gesetz als gültig und *zugleich* als ‚leeres Hirngespinnst‘ anzusehen.<sup>155</sup>

Ähnlich schreibt Kant 1786:

Nun bedarf die Vernunft, ein solches abhängiges höchste Gut und zum Behuf desselben eine oberste Intelligenz als höchstes unabhängiges Gut anzunehmen: zwar nicht um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten (denn sie würden keinen moralischen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas anderem, als von dem Gesetz allein, das für sich apodiktisch gewiß ist, abgeleitet würde); sondern nur um 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 ge-

---

„irgendwelche“ Verheißungen und Drohungen voraus; was ihn zu dem Schluss (ver-)führt: „Im systematischen Kontext der *kritischen Philosophie von 1781* sind kategorische Imperative definitiv *nicht* möglich (und es dürfte somit kein Zufall sein, dass solche in der *Kritik* auch gar nicht vorkommen).“ (Ludwig, Bernd: „Drei Deduktionen“ [siehe Fn. 102], 67f.) Dass – wie er sogar selber konstatiert – die Möglichkeit solcher Imperative im *Kanon* ausdrücklich vorausgesetzt wird (KrV A 800 / B 828; A 807 / B 835), lässt ihn unbekümmert. – Schmitz dagegen glaubt im *Kanon* einen Kontrast ausmachen zu können zwischen „anerkannter Unbedingtheit des Sittengesetzes“ und dem „geschäftsmäßig abschätzende[n] Verhalten zu ihr, wenn es gilt, danach zu handeln“, und schmiedet daraus sein Verdikt: „zynischer Eudämonismus“. (Schmitz, Hermann: *Was wollte Kant*, Bonn 1989, 90; 94)

<sup>153</sup> Siehe KrV A 807f. / B 835f.; KpV, AA 05: 47.

<sup>154</sup> Vgl. KU, AA 05: 471.38-39.

<sup>155</sup> Siehe dazu auch V-Met/Volckmann, AA 28: 385f.

halten werde, wenn dasjenige nirgend existierte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.<sup>156</sup>

Allison sieht moralphilosophisch zwischen der ersten und zweiten *Kritik* einen „Kontrast“: „in the *Critique of Pure Reason* the postulates of God and immortality are introduced as props for the moral law itself, not merely as necessary conditions for the attainment of an end commanded by that law.“ Unter Verweis auf die angebliche Rolle der „herrlichen Ideen der Sittlichkeit“ kommt er dann zu dem Schluss: „Kant does not yet draw a sharp distinction between the incentive to be moral and the desire for happiness.“<sup>157</sup> Tatsächlich hat Kant aber (mehrere Seiten vor den von Allison angeführten Stellen) an der von ihm zur Voraussetzung seiner Überlegungen gemachten Annahme der Existenz kategorisch gebietender und von den Postulaten völlig unabhängiger moralischer Gesetze in der Folge nichts geändert.<sup>158</sup> Im Gegenteil: Zunächst stellt er klar, dass die Antwort auf die zweite, *moralische* Frage nach dem, was wir tun sollen, bereits gegeben sei und laute: „Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein.“ Im übernächsten Absatz erklärt er, dass die Antwort auf die (dritte) Frage nach dem, was wir hoffen dürfen, nur möglich sei, „wenn eine *höchste Vernunft*, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.“ Wieder also wird die Existenz solcher Gesetze vorausgesetzt. Einige Zeilen später folgert Kant: „Also kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten *ursprünglichen* Guts den Grund der praktisch nothwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligibelen, d.i. *moralischen*, Welt antreffen.“ Von Gott als „prop for the moral law itself“ ist da keine Rede. Vielmehr ist das erste, entscheidende Element, nämlich die aus der Befolgung des Gesetzes sich ergebende Glückswürdigkeit, notwendig vorausgesetzt. Und wenn es dann, immer noch vor Allison's Beweisstellen,

---

<sup>156</sup> WDO, AA 08: 139.

<sup>157</sup> Allison, Henry E.: *Kant's Theory of Freedom* [siehe Fn 102], 67.

<sup>158</sup> Siehe KrV A 807 / 835 - A 811 / B 839; vgl. auch KrV A 801 / B 829 (AA 03: 520.13).

heißt: „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.“, dann bedeutet das: wir sind durch das Moralgesetz der reinen Vernunft verbunden, nach dem höchsten Gut zu streben, und das können wir nur unter den beiden genannten, ebenfalls aus Prinzipien der reinen Vernunft folgenden Voraussetzungen.

Nun dürfte es aber gerade Kants Rede von Verheißungen und Drohungen sein, die so leicht zu einem Missverstehen der berüchtigten *Kanon*-Passage verleitet. Darum soll abschließend versucht werden, sie aus systematisch-prinzipieller Sicht verständlich zu machen.

V.

Entscheidende Grundlage für die Erörterungen im Zweiten *Kanon*-Abschnitt ist die Annahme, „daß es wirklich reine moralische [a priori den Freiheitsgebrauch eines vernünftigen Wesens bestimmende] Gesetze gebe“<sup>159</sup>. Damit ist das Stichwort gefallen, ohne welches der Kontext nicht zu begreifen ist: Gesetz. Genauer handelt es sich um ein Kausalgesetz, aber nicht um ein Gesetz natürlicher Kausalität, sondern um ein Gesetz der Kausalität aus oder durch Freiheit oder, wie Kant im Ersten *Kanon*-Abschnitt sagt, der „Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“<sup>160</sup>.

Ein Kausalverhältnis ist ein besonderes Grund-Folge-Verhältnis, nämlich das Verhältnis zwischen Ursachen und diesen mit gesetzlicher Notwendigkeit folgenden Wirkungen. Im moralisch relevanten Fall einer Kausalität aus Freiheit ist die Ursache „unser ganzer [sittlichen Maximen untergeordneter oder nicht untergeordneter] Lebenswandel“<sup>161</sup>, also Tugend als Glückswürdigkeit bzw. Laster als deren Gegenteil. Der ‚Effekt‘ ist die mit

---

<sup>159</sup> KrV A 807 / B 835.

<sup>160</sup> KrV A 803 / B 831.

<sup>161</sup> KrV A 812 / B 840.

dem Grund (moral-)gesetzlich<sup>162</sup> verbundene Folge in Form eines *entsprechenden* (allgemeinen) Zuteilwerdens bzw. Nichtzuteilwerdens 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.<sup>163</sup>

[D]er 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.<sup>164</sup>

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“.<sup>165</sup>

Der Idee jenes vollkommenen Wollens entspricht, dass

[e]in jeder rechtschaffener glaubt, er könne unmöglich rechtschaffen seyn, *ohne* zugleich *nach der Analogie der Physischen Welt* zu glauben, daß solches auch müsse belohnt werden. Aus eben dem Grunde, aus welchem er an die Tugend [Glückswürdigkeit] glaubt, glaubt er auch an die Belohnung.<sup>166</sup>

---

<sup>162</sup> Yovel spricht dagegen von „extraneous moralistic considerations [...] deriving probably from a vague feeling of justice, but not rooted in Kant's basic ethics“. (Yovel, Yirmiahu: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, 63)

<sup>163</sup> Vgl. dazu KpV, AA 05: 37f.; ferner auch Oberer, Hariolf: „Gerechtigkeit und Strafe bei Kant“. In: Ders. (Hrsg.): *Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Bd. III*, Würzburg 1997, 194-197; Ders.: „Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre“. In: Brandt, Reinhard (Hrsg.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Symposium Wolfenbüttel 1981, Berlin 1982, 401 ff.

<sup>164</sup> KpV, AA 05: 110.

<sup>165</sup> EaD, AA 08: 328; vgl. auch KU, AA 05: 443.23-28.

<sup>166</sup> V-Mo/Mron, AA 27: 1435 (m. H.); ebenso V-Mo/Collins, AA 27: 285.

Die Welt dieses Glaubens ist eine „nach den nothwendigen [Kausal-]Gesetzen der *Sittlichkeit*“ geordnete „moralische Welt“,<sup>167</sup> in der analog zur physischen Welt mit den Handlungen aus Freiheit „a priori angemessene Folgen“ gesetzlich „verknüpft“ sind. In dieser Verknüpfung liegt das, was Kant „Verheißungen und Drohungen“<sup>168</sup> nennt. Sie bedeuten ausschließlich die Gewissheit, dass ein bestimmtes Verhalten als Grund einen a priori feststehenden Effekt zur Folge haben wird: Wenn und nur wenn Du das Gesetz der Sittlichkeit befolgst, ohne es um Deiner Glückseligkeit willen zu tun, wird Dir diese angemessen zuteil werden. Darin und nur darin besteht die ‚Verheißung‘. Insofern kann Kant auch sagen, das moralische Gesetz führe *natürliche* Verheißung mit sich und Glückseligkeit sei eine *natürliche* Folge der Sittlichkeit.<sup>169</sup> Denn<sup>170</sup> in der Idee des höchsten Gutes „werden Tugend und Glückseligkeit als *nothwendig verbunden* gedacht“.<sup>171</sup>

Kant unterscheidet in seinen Vorlesungen über Moralphilosophie im Anschluss an Baumgarten „*praemia pragmatica*“ oder „antreibende Belohnungen“ von „*praemia moralia*“ oder „vergeltenden Belohnungen“. Diese belohnen (vergeltend) Handlungen, die nicht aus Hoffnung auf Belohnung erfolgen. Man dürfe sie sich nicht als Bewegungsgründe vorstellen,

sondern als Bestätigungsgründe der Richtigkeit und Wahrheit der moralischen Gesetze. Auch dem tugendhaftesten, wenn er in einer Welt wäre, wo er desto unglücklicher wäre, je tugendhafter er wäre, würde es nicht an Bewegungs Gründen, wol aber an Bestätigungs Gründen fehlen. [...] Die Moral braucht auch Bestätigung und wir müssen uns Belohnungen wenigstens als möglich denken können. – Sonst würde meine Moral nichts als Chimäre sein, wenn ich nicht Grund

---

<sup>167</sup> KrV A 808 / B 836.

<sup>168</sup> KrV A 811 / B 839.

<sup>169</sup> V-Mo/Collins, AA 27: 304; s. a. 308f.

<sup>170</sup> „Natürlich (formaliter) heißt, was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, welche es auch sei, mithin auch der moralischen (also nicht immer bloß der physischen) nothwendig folgt.“ (EaD, AA 08: 333)

<sup>171</sup> KpV, AA 05: 113; „die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und dem Wohlverhalten, welche die *Vernunft* ihm *unvermeidlich* vorhält“ (KpV, AA 05: 61 [m. H.]).



hätte eine Belohnung zu denken und zu hoffen. [...] Man muß nicht auf Belohnungen bauen, sondern erst die moralischen Geseze wohl gegründet haben. [...] Die Belohnungen müssen nemlich zur Bestätigung dienen, daß Moralitaet wirklich realitaet habe und nicht blose Chimaere sei.<sup>172</sup>

In seiner späten Schrift über das *Ende aller Dinge* schreibt Kant von den durch den Lehrer des Christentums angekündigten Strafen, sie seien nicht so zu verstehen,

als sollten diese die Triebfedern werden, seinen Geboten Folge zu leisten“, sondern als „Warnung, sich vor dem Schaden zu hüten, welcher *unvermeidlich* aus der Übertretung des Gesetzes entspringen müßte (denn: *lex est res surda et inexorabilis*. Livius) [...] weil [...] das Gesetz hier droht: welches, als *unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung*, selbst nicht der Willkür des Schöpfers, die Folge derselben so oder anders zu entscheiden, überlassen ist. [...] Also muß [= darf] man jener Verheißung nicht den Sinn beilegen, als sollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden.<sup>173</sup>

Dies liest sich beinahe so, als habe Kant es mit Blick auf die Missverständnisse bezüglich des *Kanon* der ersten *Kritik* geschrieben.

Ich sprach absichtlich von Zuteilwerden und Nichtzuteilwerden,<sup>174</sup> nicht von Belohnung und Strafe.<sup>175</sup> „Die Natur der Pflicht erlaubt nicht, damit die Idee der Belohnung zu verbinden.“<sup>176</sup> Ein glückswürdiger Lebenswandel besteht ja gerade darin, dass er um des Sittengesetzes und also um der Glückswürdigkeit willen geführt wird. Der Gedanke der Belohnung kommt

---

<sup>172</sup> V-Mo/Mron II, AA 29: 636f. Diese Vorlesungsnachschrift gibt mit großer Wahrscheinlichkeit, im Unterschied zu den meisten anderen, ebenfalls auf die 1780er Jahre datierten Nachschriften, Kants Position von 1784/85 und nicht die aus den 1770er Jahren wieder.

<sup>173</sup> EaD, AA 08: 338f. (m. H.).

<sup>174</sup> Siehe oben S. ##.

<sup>175</sup> Vielleicht wäre die herrschende Meinung über den Zweiten Abschnitt des *Kanon* gar nicht aufgekommen, wenn Kant dort nicht von „Verheißungen und Drohungen“, sondern wie in der *Dialektik* von „Wirkung und Nachdruck“ gesprochen hätte. Siehe KrV A 589 / B 617.

<sup>176</sup> V-MS/Vigil, AA 27: 549.

erst gleichsam auf einem Umweg ins Spiel, nämlich über den vorrangigen, sich aus der mit dem Moralgesetz vorauszusetzenden *Kausalität* aus Freiheit ergebenden Gedanken, dass der glückswürdige Lebenswandel eine ihm entsprechende (freiheitsgesetzlich bestimmte) *Wirkung* haben muss; freilich nicht in dieser Welt,<sup>177</sup> sondern in einer anderen, gedachten, „für uns künftige[n] Welt“<sup>178</sup> des höchsten Gutes. Dessen Idee spielt für das Moralgesetz und die Tugend nicht die geringste Rolle, setzt diese vielmehr für sich als notwendige Bedingung voraus.

Wenn Kant von „angemessene[n] Folgen“ spricht, die uns durch das Sittengesetz als ‚Gebot‘ ‚verheißen‘ bzw. ‚angedroht‘ werden,<sup>179</sup> dann hat er dabei ausschließlich die unter der Bedingung einer Kausalität durch Freiheit stehende Regel der Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit in einem „mundus intelligibilis“ im Sinn und nicht den von uns erwarteten ‚Erfolg‘<sup>180</sup> unseres Verhaltens als obersten (heteronomen) Bestimmungsgrund unserer Maximen.<sup>181</sup> Es geht dabei um nichts anderes als um ein (freiheits-)gesetzliches Grund-Folge-Verhältnis.<sup>182</sup> Der Einwurf, Kant bringe hier eben dasjenige Moment (Glückseligkeit) wieder in die Moral hinein, das er zuvor

---

<sup>177</sup> Siehe dazu Fn. 60.

<sup>178</sup> KrV A 811 / B 839.

<sup>179</sup> Siehe KrV A 811f. / B 839f.

<sup>180</sup> Der Erfolg, von dem Kant in diesem Zusammenhang spricht, ist ohne jeden Bezug auf unsere Neigungen ein durch die Vernunft mit ihrem eigenen Gesetz verknüpfter und also notwendiger Erfolg, der sich *für uns* als eine durch unser jeweiliges Verhalten bedingte Verheißung oder Drohung darbieten kann. Siehe KrV A 811f. / B 839f.

<sup>181</sup> Deswegen kann „[s]elbst die *von aller Privatabsicht freie* Vernunft, wenn sie, ohne dabei ein *eigenes* Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens setze, das alle Glückseligkeit andern auszuteilen hätte, [...] nicht anders urtheilen“, als dass derjenige, „so sich als der Glückseligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können [muss], ihrer theilhaftig zu werden.“ (KrV A 813 / B 841 [m. H.])

<sup>182</sup> Ludwig verfehlt diesen entscheidenden Gedanken, wenn er von „irgendwelchen“ Verheißungen und Drohungen spricht, als sei deren Inhalt vom göttlichen Willen abhängig und nicht moralgesetzlich vorgegeben. Siehe Ludwig, Bernd: „Drei Deduktionen“ (siehe Fn. 102) 67.

aus ihr entfernt habe, beachtet nicht den entscheidenden Unterschied zwischen Glückseligkeit als *Bestimmungsgrund* des moralischen Willens und (proportionierter) Glückseligkeit als dessen *Gegenstand*<sup>183</sup> (Zweck).

Noch in der Nachschrift einer Vorlesung Kants, wahrscheinlich aus den 1790er Jahren, finden sich Äußerungen, die bestätigen, dass Kants Rede im *Kanon* von Verheißungen und Drohungen als angemessenen Folgen und von Ideen der Sittlichkeit als Triebfedern nicht seiner ‚kritischen‘ Moralphilosophie widersprechen:

Die Idee des höchsten Guts im Menschen ist praktisch aber nicht als Klugheitsgesetz (technisch-praktische Regel), sondern als Sittengesetz (moralisch-praktische Regel) Die Frage ist nicht: ist's nützlich? Man sieht hier nicht aufs Wohl- oder Uebelbefinden. [...] Hätten wir Gewissheit von der Existenz Gottes, so müssten wir unmittelbare Anschauung von Gott haben, dann hätten wir nicht die Freiheit in Erfüllung unserer Pflichten; denn wir würden wegen Erlangung von gewissen *Vortheilen*, uns bei ihm beliebt zu machen, handeln und dann würde *keine reine moralische Handlung* mehr stattfinden. [...] habe ich aber den Glauben [das höchste Gut zu erreichen], so ist dieser mir *Triebfeder, dasselbe zu befördern*. [...] Die Annehmung einer obersten Intelligenz, die selbst ein moralisches Wesen ist und alle Glückseligkeit in seiner Gewalt hat, ist also nothwendig, denn sonst würde es eine bloße *Chimäre* sein, nach dem höchsten Gut zu streben, wenn wir nicht ein Wesen annehmen, das Macht hat, uns glücklich zu machen, da wir dies selbst nicht können, wiewohl wir uns der Glückseligkeit würdig machen können. Die Annahme einer höchsten Intelligenz als eines moralischen Wesens ist eine praktisch-nothwendige Hypothese der Vernunft.<sup>184</sup>

## VI.

---

<sup>183</sup> „[...] wir bedürfen der Annahme einer höchsten Weisheit zum Object unsers moralischen Willens, worauf wir außer der bloßen Rechtmäßigkeit unserer Handlungen nicht umhin können, unsre Zwecke zu richten. Obgleich dieses *objectiv* keine nothwendige Beziehung unsrer Willkür wäre: so ist das höchste Gut doch *subjectiv* nothwendig das Object eines guten (selbst menschlichen) Willens [...] Ich kann also nur sagen: Ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genöthigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen [...]“ (Log, AA 09: 68f.)

<sup>184</sup> V-Met-K2/Heintze, AA 28: 791-793 (m. H.); ebenso 28: 800.12-21.

Wie in der *Dialektik* der zweiten *Kritik* geht es auch im Zweiten *Kanon*-Abschnitt nicht um moralisch gebotenes Handeln und dessen mögliche Triebfeder, also um Moralphilosophie, sondern – unter Zugrundelegung der als anderwärts bereits gegeben angenommenen Antwort auf die „zweite Frage“ – um eine Antwort auf die „dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen“. Sie ist nur hinsichtlich ihres ‚Leitfadens‘ praktisch, hinsichtlich ihrer Antwort aber theoretisch „und, wenn diese hoch geht, speculativ“. <sup>185</sup> Es geht, wie Kant es denn auch selber sagt, <sup>186</sup> um Moraltheologie.

---

<sup>185</sup> Siehe KrV A 805 / B 833.

<sup>186</sup> Siehe KrV A 814 / B 842.