Begriff und Konkretion
Beiträge zur Gegenwart der klassischen deutschen Philosophie

Band 10

Harmonisches Leben

Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Immanuel Kant

Von

Chul-Woo Lee

Duncker & Humblot · Berlin

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

CHUL-WOO LEE

Harmonisches Leben

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Begriff und Konkretion

Beiträge zur Gegenwart der klassischen deutschen Philosophie

Herausgegeben von
Thomas Sören Hoffmann, Hagen
Martín Zubiria, Mendoza

Wissenschaftlicher Beirat:

Mario Jorge de Carvalho (Lissabon), Héctor Alberto Ferreiro (Buenos Aires), Lore Hühn (Freiburg i. Br.), Marco Ivaldo (Neapel), Walter Jaeschke (Bochum), Wolfgang Kersting (Kiel), Jean-François Kervégan (Paris), Hiroshi Kimura (Kobe), Theodoros Penolidis (Thessaloniki), Violetta L. Waibel (Wien)

Band 10

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Harmonisches Leben

Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Immanuel Kant

Von

Chul-Woo Lee

Duncker & Humblot · Berlin

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Die Philosophische Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen
hat diese Arbeit im Jahr 2022 als Dissertation angenommen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten
© 2023 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Satz: 3w+p GmbH, Rimpar
Druck: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany

ISSN 2198-8099
ISBN 978-3-428-18702-7 (Print)
ISBN 978-3-428-58702-5 (E-Book)

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ♾

Internet: http://www.duncker-humblot.de

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ich widme diese Dissertation
meinen verstorbenen lieben Eltern,
die immer gut für ihren jüngsten Sohn gesorgt haben.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist im Wintersemester 2021/22 von der Philosophischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen als Dissertation angenommen worden.

Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otfried Höffe. Ohne seine nette, fürsorgliche und geduldige Betreuung als Doktorvater hätte ich meine Promotion nicht abschließen können. Dazu muss ich bekennen, dass ich, ohne seinen philosophischen Grundgedanken über die Verbindung von Eudaimonie und Autonomie, meine ethische Arbeit über die Lebenskunst im Rahmen der autonomen Moral Kants, die wieder auf meinem philosophischen Interesse an der eigentlichen Existenz des menschlichen Daseins beruht, nicht ausarbeiten hätte können. Als zweiter Gutachter hat Prof. Dr. Ulrich Schlösser mir die unregelmäßige Teilnahme an seinem [Online-] Oberseminar erlaubt, in dem ich einen Vortrag halten konnte. Somit möchte ich ihm nicht nur allein für sein Gutachten, sondern auch für seine Freundlichkeit danken. Als weitere Prüfer bedanke ich mich auch bei Prof. Dr. Johannes Brachtendorf, PD. Dr. Stefan Gerlach und Prof. Dr. Klaus Sachs-Hombach.

Meinen zwei südkoreanischen Lehrern, Prof. Dr. Seung-Kyun Paek und Prof. Dr. Yong-Il Kim, die auch in Tübingen promovierten, muss ich besonders herzlich danken. Bei ihnen habe ich die Philosophie nicht allein als eine akademische Tätigkeit, sondern auch als eine existenzielle Lebensführung gelernt, die auf dem christlichen Glauben basiert. Ohne die Begegnung mit ihnen hätte ich weder Philosophie noch Christentum kennengelernt.

Meinen deutschen besten Freunden, Michael Bulach, Heiko Rehmann und Prof. Dr. Christian Spahn muss ich auch besonders herzlich für ihre Hilfe und Freundschaft danken. Michael Bulach hat für mich unglaublich viel Zeit für die Korrektur aufgewendet, und vor allem als Freund ist er immer bei mir gewesen, hat mich getröstet, und mir geholfen, als ich jedes Mal in eine Lebenskrise geriet. Prof. Dr. Christian Spahn muss ich auch nicht allein für seine sorgfältige Korrektur meiner Arbeit, sondern besonders für seine tiefe Freundschaft danken. Heiko Rehmann hat mir während meines kurzen Besuches in Tübingen immer geholfen, und seine lange, beständige Freundschaft ist mir unvergessen.

Ich möchte auch meinem ehemaligen Vermieter Herrn Konrad Daibler und seiner Familie herzlich danken. Er und seine Familie waren nicht bloß Vermieter, sondern gute Freunde. Ihretwegen konnte ich lange in einem kleinen, fremden, deutschen Dorf bequem wie zu Hause wohnen, und viele Dorffreunde mit warmen Herzen,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

besonders die Fußballer des SV-Frommenhausen und ihre Familien kennenlernen – als Vertreter möchte ich Edmund Wütz nennen.

Viele haben sich über meinen Promotionsabschluss gefreut. Ich danke meinen Gemeindemitgliedern, Pastorin Dr. Jung-Sim Sung, Assistant Pastor Kyung-Jun Song, Herrn Dr. Yoo-Ek Son und Herrn Dr. Hyeong-Chan Kim, und den Professoren der philosophischen Fakultät an der Universität Keimyung, Prof. Dr. Soo-Mu Lim, Prof. Dr. Se-Gweon An, Prof. Dr. Won-Sik Hong, Prof. Dr. Weon-Ki Yoo und Prof. Dr. Dae-Joong Kwon und meinen älteren und jüngeren Universitätskollegen, Prof. Dr. Seong-Hwa Mun, Prof. Dr. Sae-Seong Yi, Prof. Dr. Yu-Taek Lee, Prof. Dr. Ei-Sub Kwon, Prof. Dr. Kee-Joo Kim, Prof. Dr. Sang-Woo Kwon, Prof. Dr. Do-Hee Sim, Prof. Dr. Je-Hyeop Choo, Prof. Dr. Woo-Jin Kim, Dr. Yong-Hoon Lee, Dr. Hyuck-Kim, und den Professoren der koreanischen Kant-Gesellschaft, Prof. Dr. Jong-Gook Kim, Prof. Dr. Jin-Oh Lee und Prof. Dr. Halla Kim.

Ebenso danke ich denjenigen, die mir immer wieder Mut gemacht haben, Pastor Suk-Jong Kim, Pastorin Soon-Ran Kim, Frau Su-San Kim, Prof. Dr. Kang-Hwa Lee, Dr. Jin-Hee Kim, Prof. Dr. Young-Woo Kwon, Prof. Dr. Sang-Hyuk Park, Prof. Dr. Hong-Jae Seong, Prof. Dr. Roman Lach und Dr. Sung-Hoon An, und meinen Universitätsfreunden Seong-Won Kim, Byung-Hun Kim, Il-Kyu Kim, Dr. Si-Ne Kim, Dr. Ki-Hoon Lee, und Eui-Kyung Seong und meinen alten koreanischen besten Freunden Seok-Pyo Hong und Young-Jun Jeon in Canada.

Ich muss meinem älteren Bruder Si-Woo Lee eine große Dankbarkeit ausdrücken. Er hat nicht nur als Bruder für mich gesorgt, sondern mich lange auch finanziell unterstützt. Schließlich danke ich meiner Frau Jae-Kyung Cho für ihre Liebe und ihr Vertrauen.

Daegu, Februar 2022 *Chul-Woo Lee*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis 14

Zitierweise 14

Abkürzungen der Werke Kants 14

„Briefwechsel“ 15

„Nachlass“ 15

„Vorlesungsnachschriften“ 15

Einleitung 17

Kapitel 1

Kant über Glück und Moral: Glück kontra Moral? 28

I. Überblick über die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral 28

1. Der Glücksbegriff und vier Grundthesen: Unvereinbarkeits-, Dissonanz-, Harmonie- und Koinzidenzthese 28

a) Einleitung 28

b) Zum Glücksbegriff in der Frage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?“ 29

c) Die möglichen Grundauffassungen der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral als Antwort auf die Frage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?“ 38

2. Die kantische dissonante Harmoniethese als ethische Aufgabe im aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens 46

a) Einleitung 46

b) Zum aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens 46

c) Aristoteles über die Frage „Wie soll man leben?“ 48

d) Kants Frage „Was soll ich tun?“ und ihr Bezug auf das gute Leben 51

e) Aristoteles’ und Kants Antworten im aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens 55

II. Dissonantes Harmoniemodell: Ein ursprünglich kantisches Modell? 56

1. Kants Glücksverständnis 57

a) Einleitung 57

b) Zur „Glückseligkeit“ als menschliches Glück bei Kant 58

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

c) Das moralische Interesse und sein Bezug auf die „Glückseligkeit“ 60
d) Das höchste Gut als Kants umfassendes Glücksverständnis 63
2. Dissonantes Harmoniemodell in Kants Kritik am Eudaimonismus 67
a) Einleitung 67
b) Zum Eudaimonismus-Verständnis bei Kant 68
c) Kants Kritik am moraltheoretischen Eudaimonismus 70
d) Kants Kritik am Eudaimonismus hinsichtlich der antiken Lehre vom höchsten Gut 75

Kapitel 2

Kants Verhältnisbestimmung von Glück und Moral in seinem autonomen Moralsystem 81

I. Eine kurze systematische Darstellung des Moralsystems in den „Vorlesungsschriften über Moralphilosophie“ Kants 81
1. Zu den „Vorlesungsschriften über Moralphilosophie“ Kants 82
2. Vom höchsten Gut zum Prinzip der Sittlichkeit 85
a) Einleitung 85
b) Das „alte Moralsystem“ als die Lehre vom höchsten Gut 86
c) Epikur oder Zeno? – Wessen Konzept vom höchsten Gut ist plausibel? 88
d) Die Alten oder das Christentum? Wo kann man das Ideal der reinen Sittlichkeit finden? 91
e) Eine kurze Zusammenfassung 94
3. Das Prinzip der Sittlichkeit: Dijudikation und Exekution 95
a) Einleitung 95
b) Das Prinzip der moralischen Dijudikation in den ethischen Vorlesungsschriften Kants 97
aa) Der Grund der Moralität soll allgemeingültig sein 97
bb) Vom materiellen Guten zum formalen Gesetz: Der Imperativ als die Suche nach dem Prinzip der Sittlichkeit aufgrund der formalen Regel 99
cc) Das moralische Motiv des Willens: Die Suche nach der moralischen Bonität der Handlung 101
c) Das Prinzip der moralischen Exekution in den Vorlesungsschriften Kants 104
aa) Die Stellung und Funktion des moralischen Gefühls als moralische Exekutionsquelle und als Triebfeder der Handlungsausübung 104
bb) Bedarf die moralische Handlungsausübung eines dritten Wesens? Gott als Triebfeder? 107
d) Eine kurze Zusammenfassung 113
4. Die ethischen Grundfragen im umfassenden autonomen Moralsystem Kants: Begründungs-, Motivations- und Sinnfrage der Moralität 114
a) Einleitung 114

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

b) Zum Status des höchsten Guts in der Ethik Kants 115
c) Kants umfassendes Moralsystem in den ethischen Vorlesungsschriften und in den Druckschriften 118
d) Die Stellung und Funktion der drei ethischen Grundfragen bezüglich der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral 122
aa) Die Stellung und Funktion der Begründungsfrage 122
bb) Die Stellung und Funktion der Motivationsfrage 123
cc) Die Stellung und Funktion der Sinnfrage 124
II. Glück und Moral in der Begründungsfrage der Moralität 126
1. Guter Wille und Glückseligkeit 126
a) Einleitung 126
b) Die ethische Deutung des guten Willens in Bezug auf das höchste Gut 127
c) Der gute Wille als das an sich Gute und die Glückseligkeit 130
aa) Überblick über die Absätze 1–3 des ersten Abschnittes der GMS 130
bb) Die Interpretation des guten Willens im Rahmen des intentionalistischen Regelkonsequentialismus (Dieter Schönecker und Allen Wood) 134
cc) Die Interpretation des guten Willens im Rahmen der werttheoretischen Teleologie (Anton Leist) 136
dd) Lässt Kant durch die Begriffsbestimmung des guten Willens als des an sich Guten die Glückseligkeit als das außermoralische Gute moralisch ganz außer Acht lassen? 138
d) Der gute Wille als das oberste Gut und die Glückseligkeit 139
aa) Überblick über die Absätze 4–7 des ersten Abschnittes der GMS und die Problemlage des guten Willens als des obersten Guts 139
bb) Stehen das an sich Gute und das oberste Gut im Widerspruch? 141
cc) Die Interpretation des guten Willens im Rahmen des höchsten Guts (Maximilian Forschner) 143
dd) Gibt es ein ethisches Bedingungsverhältnis zwischen dem guten Willen als dem obersten Gut und der Glückseligkeit? 147
e) Eine kurze Zusammenfassung 149
2. Glückseligkeit als Gegenstand der indirekten Pflicht 150
a) Einleitung 150
b) Überblick über die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht bei Kant 153
c) Die Interpretationen von Jens Timmermann und Anna Wehofsits 159
d) Die Verhältnisbestimmung der eigenen Glückseligkeit als instrumentell-potenzielles Gutes zur Tätigkeit des guten Willens als des obersten Guts 165
aa) Stellung und Funktion der Glücksgüter bei Kant 165
bb) Der Bereich der Pflichten: Ist die indirekte Pflicht keine Pflicht? 170
e) Eine kurze Zusammenfassung 173

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

III. Glück und Moral in der Motivationsfrage der Moralität 174
1. Achtung für das Moralgesetz und Glückseligkeit 174
a) Einleitung 174
b) Die Achtung als Motivationsquelle und die Glückseligkeit 176
aa) Begriffe der Achtung bei Kant und eine kurze Darstellung der Achtung in seinen frühen ethischen Schriften, Vorlesungsschriften und in der GMS . . 177
bb) Die Interpretation der Achtung in Kants Auseinandersetzung mit der Selbstliebe 183
cc) Die Interpretation der Achtung in der Verhältnisbestimmung des moralischen Gesetzes zum moralischen Gefühl 190
dd) Die Achtung als moralische Triebfeder und die Glückseligkeit 195
c) Die Achtung als Quelle der Glückswürdigkeit und die Glückseligkeit 198
aa) Exkurs: Über Kants Satz „Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Absicht aufs höchste Gut“ in Bezug auf die Verhältnisbestimmung des Handlungsmotivs zum Handlungsziel 199
bb) Die Interpretation der Achtung im Rahmen des höchsten Guts anhand der Absätze 12–25 des Triebfeder-Kapitels in der KpV 200
cc) Kann die Glückseligkeit durch die Achtung für das moralische Gesetz moralisch-qualitativ bewertet und bestimmt werden? 207
d) Eine kurze Zusammenfassung 208
2. Moralisches Gefühl und Glückseligkeit 210
a) Einleitung 210
b) Über den Bezug des moralischen Gefühls zum Glücksgefühl bei Kant 212
c) Das Glücksgefühl: Glückseligkeit oder Selbstzufriedenheit? 218
d) Die moralisch-qualitative Begriffsbestimmung der Glückseligkeit als Folge der Tätigkeit des guten Willens 224
aa) Kann für Kant die empirische Glückseligkeit keine ethische Verhältnisbestimmung zur moralischen Quelle haben? 224
bb) Die Glückseligkeit als Glücksgefühl, die durch das moralische Gefühl vermittelt wird 228
e) Eine kurze Zusammenfassung 230
IV. Glück und Moral in der Sinnfrage der Moralität 231
1. Glückseligkeit und Moralität in der Lehre vom höchsten Gut als Dialektik der praktischen Vernunft 231
a) Einleitung 231
b) Exkurs: Zur handlungstheoretischen Deduktion des höchsten Guts bei Kant . . 234
c) Der Begriff des höchsten Guts in Bezug auf das oberste Gut und das vollendete Gut 237
aa) Moralität als oberstes Gut 238
bb) Glückseligkeit im höchsten Gut 244

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

d) Die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im höchsten Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept 248
aa) Exkurs: Zur dominanten und inklusiven Interpretation des höchsten Guts bei Kant 249
bb) Die Moralität als notwendige Bedingung für die Glückseligkeit 252
e) Eine kurze Zusammenfassung 256
2. Die Postulate als Voraussetzung des höchsten Guts und ihr Bezug zur Lebensorientierungsfrage 257
a) Einleitung 257
b) Über den Bezug des höchsten Guts zu den Postulaten bei Kant 259
aa) Was heißt Postulat? Das Postulat als moralischer Glaube 259
bb) Warum sind die Postulate hinsichtlich des höchsten Guts nötig? 267
cc) Die ethische Implikation der Postulate bezüglich der autonomen Moral . . 276
c) Das höchste Gut im Rahmen der Postulatenlehre und die Lebensorientierungsfrage 287
aa) Kann für Kant das höchste Gut eine grundlegende Lebensmaxime sein? 289
bb) Das höchste Gut als autonomes Glücksstreben: Glückseligkeit und Autonomie 298
d) Zusammenfassung 302
V. Ausblick: Harmonisches Leben. Glück und Moral bei Kant 305

Literaturverzeichnis 309

I. Werke Immanuel Kants 309
II. Sonstige Literatur 309

Personenverzeichnis 319

Sachwortverzeichnis 322

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Abkürzungsverzeichnis

Zitierweise

Kant-Zitate folgen dem Text der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1900 ff.). Weitere Zitate beziehen sich auf die Texte aus den Vorlesungsschriften, die sich nicht in der Akademie-Ausgabe befinden: Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religion (1817/30), die von K. H. L. Pölitz editiert ist; Immanuel Kant's Vorlesungen über Metaphysik (1821), die von K. H. L. Pölitz editiert ist; Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken (1924), die von A. Kowalewski editiert ist; Eine Vorlesung Kants Über Ethik (1924), die von P. Menzer editiert ist; Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie (2004), die von W. Stark editiert ist.

Abkürzungen der Werke Kants

Anthropologie	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798/1800) (VII 117 – 334)
Beobachtung	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764) (II 205 – 256)
Ende	Das Ende aller Dinge (1794) (VIII 325 – 339)
Gemeinspruch	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793) (VIII 273 – 313)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) (IV 385 – 463)
KrV	Kritik der reinen Vernunft (1781/1787) (A: IV 1 – 252, B: III 1 – 552)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (1788) (V 1 – 163)
KU	Kritik der Urteilskraft (1790) (V 165 – 485)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) (VI 1 – 202)
Logik	Logik (1800) (IX 1 – 150)

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

RL	Die Metaphysik der Sitten, I. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797) (VI 203 – 372)
StF	Der Streit der Fakultäten (1798) (VII 1 – 116)
TL	Die Metaphysik der Sitten, II. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (1797) (VI 373 – 493)
ZeF	Zum ewigen Frieden (1795/1796) (VIII 341 – 386)

„Briefwechsel“

Brief. J. F. Flatt	Briefwechsel. Von Johann Friedrich Flatt (1793) (XI 461 – 464)

„Nachlass“

L.B. Beobachtungen	Lose Blätter zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764–max. 1768) (XX 183 – 192)
Opus	Opus Postum 8.Convolut (Oktober–Dezember 1798) (XXII 135 – 201)
Ref. Metaphysik	Reflexion zur Metaphysik. Erster Teil. (1753 – 1776) (XVII 227 – 745)
Ref. Moral	Reflexion zur Moralphilosophie (1764 – 1804) (XIX 5 – 317)
VT. Gemeinspruch	Vorarbeiten und Nachtrag zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1792 – 1794) (XXIII 125 – 143)
VT. Jachmann	Vorarbeit zu Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie (1800) (XXIII 465 – 468)

„Vorlesungsnachschriften“

VS. Anthropologie Dohna	Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

	Heinrich zu Dohna-Wundlacken (Grundl. 1791–93), Arnold Kowalewski (Hg.), München/Leipzig, 1924
VS. Logik Blomberg	Logik Blomberg (ca. 1771) (XXIV 1–301)
VS. Metaphysik Herder	Metaphysik Herder (1762–64) (XXVIII 1–166)
VS. Metaphysik Pölitz	Immanuel Kant's Verlesungen über Metaphysik (Grundl. Mitte 1770er–1791), Karl Heinrich Ludwig Pölitz (Hg.), Erfurt, 1821
VS. Moral Brauer	Eine Vorlesung Kants über Ethik (Grundl. 1774/75 bzw. 76/7; Bearb. 1782), Paul Menzer (Hg.), Berlin, 1924
VS. Moral Collins	Moralphilosophie Collins (Grundl. 1774/75 bzw. 76/77; Bearb. 1784/85) (XXVII 239–472)
VS. Moral Herder	Praktische Philosophie Herder (Grundl. 1763/64 bzw. 64/(65)) (XXVII 1–89)
VS. Moral Kaehler	Vorlesung zur Moralphilosophie (Grundl. 1773/74 bzw. 74/75; Bearb. 1788), Werner Stark (Hg.), Berlin, 2004
VS. Moral Mrongovius	Moral Mrongovius (Grundl. 1774/75 bzw. 76/77; Bearb. 1782) (XXVII 1395–1581)
VS. MS Vigilantius	Metaphysik der Sitten Vigilantius (Grundl. 1793/94) (XXVII 475–732)
VS. Phil. Enzy	Philosophische Enzyklopädie (Grundl. 1777–82) (XXIX 5–45)
VS. Religion Pölitz	Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religion (1783/84), Karl Heinrich Ludwig Pölitz (Hg.), Leipzig, 2. Aufl. 1817/30

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Einleitung

Die vorliegende Arbeit hat das Ziel, die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Kants autonomes Moralsystem systematisch darzulegen. Diese ethische Verhältnisbestimmung beschäftigt sich mit der Antwort auf die fundamentalethische Grundfrage, „ob und inwiefern die Moral zum Glück führen kann", die historisch auf die Debatte zwischen Sokrates und den Sophisten zurückgeht.[1] Diese Frage, die in der antiken griechischen Ethik bei Aristoteles, Epikur und in der Stoa vertieft diskutiert wurde,[2] wird heute vor allem in der (kritischen) Auseinandersetzung mit der kantischen autonomen Moral erneut thematisiert.[3] Angesichts dieser ethischen Problemlage „orientieren sich die in der neukantianischen Tradition stehenden akademischen Philosophen an der klassischen Frage nach dem Verhältnis von Glück und Moral", und dabei suchen sie „nach einer Position zwischen Kants kategorischer Ablehnung des Glücksstrebens als Prinzip der Moral und der eudaimonistischen Tugendethik, die das eigene Glück in das moralisch gute Leben aufnimmt".[4] Hierbei kann das Glück begrifflich im Sinne des

[1] Diese Debatte beschäftigt sich mit Sokrates' kritischer Auseinandersetzung mit den Sophisten als ethischen Amoralisten, die sich allein für den eigenen Nutzen interessieren und die Moral für ein Hindernis halten. Siehe die Debatte zwischen Thrasymachos und Sokrates im ersten Buch des Dialogs „Politeia" (336b–354c), zwischen Polos und Sokrates im „Gorgias" (466a–481b) und zwischen Kallikles und Sokrates im „Gorgias" (481b–527e). Hierbei stellt sich die Frage: Woran soll man sich orientieren? Am Glück als eigenem Wohlergehen oder an der Moral als objektiver Gerechtigkeit? Es handelt sich dabei um die Frage nach der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral: Steht die Moral im Konflikt mit dem Glück? Soll derjenige, der moralisch handelt, daher sein eigenes Glück opfern? Muss derjenige, der nach seinem eigenen Glück strebt, der Moral zuwider handeln? (Sophistische Fragestellung). Man kann aber dagegen einwenden, dass die Moral vielmehr für das eigene Glück nützlich ist, oder sogar, dass allein die Moral das wahre eigene Glück ausmacht (Sokratische These). In der Debatte zwischen Sophisten (als Amoralisten) und Sokrates geht es also letzten Endes um diese fundamentalethische Frage, nämlich ob und inwiefern die Moral zum Glück führen kann.

[2] Siehe *Christoph Horn* (1998), Antike Lebenskunst, bes. Kap. 3.3 Positionen der antiken Tugendethik, S. 133 – 146.

[3] Zur diesbezüglichen Fragestellung der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral, siehe *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?, Kap. Einführung, S. 9 f. und *Martin Seel* (1995), Versuch über die Form des Glücks, Kap. 1. Die Spannung zwischen Glück und Moral, S. 13 ff.

[4] *Ferdinand Fellmann* (2009), Philosophie der Lebenskunst, S. 151. F. Fellmann stellt dabei exemplarisch die Versuche von Marin Seel (1995: Versuch über die Form des Glücks), von Dieter Thomä (2003: Vom Glück in der Moderne) und von Dieter Birnbacher (2005/6: Philosophie des Glücks) unter dem Aspekt des Glücksubjektivismus kurz dar. Die umfangreiche systematische Studie zur ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral findet man vor allem bei Otfried Höffe (2007/2009: Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?),

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zufallsglücks oder des Empfindungsglücks, oder im Sinne eines guten Lebens bzw. als Strebensglück erörtert werden,[5] und sein Verhältnis zur Moral lässt sich systematisch durch die vier folgenden Grundauffassungen verstehen[6]: 1) Unvereinbarkeitsthese (Als ethische Amoralisten: Sophisten wie Thrasymachos, Polos und Kallikles und neuzeitlich-neuepikureische Materialisten wie B. Mandeville, J. O. de La Mettrie und C. A. Helvétius): Die Moral führt nicht zum Glück, sondern eher zum Unglück. 2) Dissonanzthese (Th. Hobbes und Kant in Bezug auf die rein empirische Glückseligkeit): Die Moral selbst führt weder zum Glück noch zum Unglück. 3) Harmoniethese (Aristoteles und Kant in Bezug auf das höchste Gut): Die Moral führt nicht immer und nicht unbedingt zum Glück, dennoch kann man überzeugend argumentieren, dass sie meistens zum Glück führt. Die Moral ist also hierbei allein die notwendige Bedingung für das Glück. Eine so verstandene Harmoniethese lässt sich somit genauer als *dissonante* Harmoniethese bezeichnen. 4) Koinzidenzthese (Sokrates und Stoa): Die Moral führt immer und unbedingt zum Glück – sie ist nämlich die hinreichende Bedingung für dasselbe.

In Bezug auf das Glück, das im Zusammenhang mit der Moral diskutiert wird, lassen sich zunächst grundsätzlich zwei Fragen stellen: „Zu welchem Glück führt die Moral?“ und „Welche Verhältnisbestimmung ist heute ethisch überzeugend?“. In diesem Kontext lässt sich die These aufstellen, dass unsere ethische Aufgabe heute darin liegt, das Glück, verstanden als gutes Leben bzw. als Strebensglück, und sein Verhältnis zur autonomen Moral mit Blick auf das kantische dissonante Harmoniemodell darzulegen. Hierbei ist zu beachten, dass sich diese ethische Zielaufgabe im aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens, in dem das ethische Verhältnis von Glück und Moral zur Diskussion gestellt wird,[7] von der Problematik des moralphilosophischen Angewiesenseins der Moral auf das Glück als gutes Leben

---

der zwischen der Eudaimonie bei Aristoteles und der Autonomie bei Kant handlungstheoretisch zu vermitteln versucht.

[5] In der antiken Ethik verweise die Frage „Ist der Gerechte glücklich?“ zwar nicht semantisch, aber *kontextuell* auf die Frage „Führt der Gerechte ein gutes Leben?“. Dabei werde also für den Menschen das Glück mit Blick auf die Einheit seines Lebens im Ganzen betrachtet. Siehe *Su-Yeong Kim* (2007), Das Glück der Gerechten. Eine Untersuchung der platonischen *Politeia*, S. 20. Für das Glückverständnis als gutes Leben handelt es sich insofern um das „Strebensglück“, bezogen auf das moralische Handeln, als jenes Leben für das menschliche Dasein erst durch die selbstverantwortete Handlung in der conditio humana erreichbar ist. Im Unterschied zum idealen „Sehnsuchtsglück“, zum willensunabhängigen „Zufallsglück“ und auch zum dispositionalen „Empfindungsglück“ kommt es im Strebensglück auf die Tätigkeit der menschlichen Bemühung an. Vgl. *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, bes. Kap. 6 Strebensglück, S. 76–91.

[6] Die Terminologien beruhen eigentlich auf Christoph Horn, aber sie werden von mir in einer modifizierten Form verwendet. *Christoph Horn* (2002/2011), Glück/Wohlergehen, bes. 5. Glück und Moral, S. 385–386. Auch siehe *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 340 f.

[7] Siehe *Holmer Steinfath* (Hg.) (1998), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexion, bes. Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, S. 7–31.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

unterscheidet. Die vorliegende Arbeit befasst sich also nicht mit dem begründungs- und motivationstheoretischen Sinn des Glücks für die Moral, vielmehr handelt es darin um die handlungstheoretisch-existentielle Bedeutung[8] der Moral für das Glück als gutes Leben. Hierbei hat die Moral einen notwendigen, konstitutiven Status für das Leben im Ganzen, so dass sie nicht allein ein äußerliches instrumentelles Mittel zum glücklichen Leben, sondern ein integraler Bestandteil desselben ist. Die vorliegende Arbeit thematisiert somit aktuell die ethische Relevanz der kantischen autonomen Moral für das Glück als gutes Leben, welches das allerletzte Handlungsziel des menschlichen Daseins ist.

Der Ausgangspunkt, Aufbau und die wesentlichen Thesen der Arbeit lassen sich dabei wie folgt skizzenhaft zusammenfassend vorwegnehmen. Das Ziel der vorliegenden Arbeit basiert also auf folgenden ethischen Grundüberzeugungen, von denen ich ausgehe: 1) Das autonome Moralsystem Kants beschäftigt sich, handlungstheoretisch umfassend interpretiert, nicht nur mit der Begründungs- und Motivationsfrage der Moralität, sondern auch mit ihrer Sinnfrage. Das Begründungsproblem in Bezug auf den Handlungsgrund lässt sich anhand der folgenden Frage und Antwort zusammenfassen: „Worin liegt das moralische Gute? Im moralischen Gesetz". Für das Motivationsproblem hinsichtlich des Handlungsmotives lauten Frage und Antwort: „Was bewegt mich, gemäß dem moralischen Guten zu handeln? Die Achtung für das moralische Gesetz". Für das Sinnproblem im Hinblick auf das Handlungsziel: „Was bringt das Tun des moralischen Guten aus der Achtung für das moralische Gesetz mit sich? Das höchste Gut" – Dies ist die Folge der moralischen Handlung, d. h. die „der Sittlichkeit proportionale bzw. angemessene Glückseligkeit", so dass es auf das Glück als gutes Leben bzw. auf das Strebensglück hinweist. 2) Dieses umfassende autonome Moralsystem bei Kant beinhaltet die ethische Implikation, dass die autonome Moral zum höchsten Gut bzw. zum Lebensglück als Sinn der moralischen Handlung führt, so dass es historisch-systematisch anhand der obigen Sophisten-Sokrates-Debatte über die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral weiter konkretisiert und diskutiert werden kann.[9] 3) Kant vertritt dabei eine dissonante Harmoniethese in dem Sinne, dass die autonome Moral selbst begrifflich und moraltheoretisch keinen ethischen Bezug zum Glück überhaupt hat (Dissonanzthese), aber dass sie als „Glückswürdigkeit" die notwendige Bedingung für das höchste Gut ist (Dissonante Harmoniethese bzw. Dissonanzthese mit Harmonie-Intention). 4) Diese dissonante Harmoniethese ermöglicht es somit, die ethische Relevanz der autonomen Moral für das menschliche Glück als philosophische Aufgabe im aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens *mit Kant*

[8] Im Unterschied zur moralphilosophischen Reflexion über das moralische Gute als Moralprinzip geht es in dieser handlungstheoretisch-existentiellen Bedeutung um die „bewusste und freiwillige", „selbstverantwortliche" moralische Handlung und den eigenen eudaimonistischen Sinn als Folge derselben. Siehe *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 55 ff.

[9] Diese Ansicht findet sich etwa in Matin Seels Buch (1995: Versuch über die Form des Glücks, S. 13 – 26).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

selbst darzulegen. 5) Systematische Untersuchungen zur ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant gibt es jedoch erstaunlicherweise kaum.[10] Die meisten diesbezüglichen Kant-Forschungen beschäftigen sich indirekt mit dem rezeptionsgeschichtlichen Problem des Bezugs der autonomen Moral (Analytik der Kritik der praktischen Vernunft) zur Lehre vom höchsten Gut (Dialektik derselben)[11]. Dieser Bezug ist in der Tat der Kernpunkt für die Darlegung der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant. Es geht aber im aktuellen Forschungsstand um die ethische Arbeit, die durch die systematische Darlegung jener Verhältnisbestimmung direkt das dissonante Harmoniemodell im autonomen Moralsystem Kants belegt und dadurch zur Beantwortung der Frage nach der ethischen Relevanz der autonomen Moral für das gute Leben beiträgt.

Diese hier genannten ethischen Überzeugungen sind jedoch insofern ungewöhnlich, als man, im Unterschied zur ethischen Lebensführungsfrage „Wie soll man leben?“, die moralphilosophische Handlungsfrage „Was soll ich tun?“ im autonomen Moralsystem Kants zu eng allein auf die obigen ersten zwei Fragen (Begründungs- und Motivationsfrage) [12] beschränkend diskutiert hat, wie es sich etwa in der neoaristotelischen[13] oder in der diskursethisch-kantianischen[14] Ansicht zeigt.

[10] In der jüngsten Zeit behandelt Ingo Marthaler (2014: Bewusstes Leben. Moral und Glück bei Kant) in seiner Dissertation Kants „Tugendlehre“ in der „Metaphysik der Sitten“ in Bezug auf die „Unterscheidung *und* Vermittlung von Moral und Glück“ (S. 3). Diese Unterscheidung und Vermittlung basieren dabei fundamentalethisch auch auf der Lehre vom höchsten Gut, aber I. Marthaler widmet sich nicht der systematischen Rekonstruktion der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral in Bezug auf das höchste Gut.

[11] Von den jüngsten Untersuchungen ist die Studie von Florian Marwede (2018: Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik) bemerkenswert, die das Verhältnis des höchsten Guts zum kategorischen Imperativ darlegt.

[12] Aufgrund dieser beiden Fragen pflegt man zwischen der antiken Ethik des guten Lebens, die sich am individuellen Wollen orientiert, und der neuzeitlichen Ethik der richtigen Handlung, die sich mit dem sozialen Sollen befasst, zu unterscheiden. Im deutschsprachigen Raum vertritt insbesondere Hans Krämer diese Ansicht dadurch, dass er zwischen der antiken Strebens- und der modernen Sollensethik unterscheidet. Siehe ders. (1995), Integrative Ethik.

[13] Den Neoaristotelikern zufolge soll man statt der kantischen autonomen Moral die aristotelische Tugendmoral rehabilitieren, um die Frage des guten Lebens wieder philosophisch-ethisch zu thematisieren. Zu dieser neoaristotelischen Fragestellung, siehe besonders *Elisabeth Anscombe* (1958/1974), Moderne Moralphilosophie und *Alasdair MacIntyre* (1981/1995), Der Verlust der Tugend.

[14] Für Jürgen Habermas hat die Frage des guten Lebens allein mit der „ethischen“ Identität zu tun, die sich ihm zufolge im Unterschied zum „pragmatischen“ und zum „moralischen“ Gebrauch der praktischen Vernunft mit dem sozialen „Ethos“ beschäftigt. Er betrachtet also die neoaristotelische Tugendmoral mit Blick auf die hegelsche Ethos-Ethik (wie bei Charles Taylor), und daraus folgert er, dass diese Moral zum „moralischen“ Gebrauch der praktischen Vernunft noch nicht gelangt, der letzten Endes in der interpersonalen Interessenkonfliktlösung besteht. Für diese Lösung entwickelt er das sog. diskursethische Begründungsprogramm der Moralität. In diesem Begründungsprogramm findet Kants autonomes Moralsystem somit, ebenso wenig wie im neoaristotelischen Ansatz, keinen sinnvollen ethischen Bezug zur Lebensführungsfrage. Siehe *Jürgen Habermas* (1991), Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft; auch *Karl-Otto Apel* (1988), Der postkantische

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Aus diesem Grund muss sich die vorliegende Arbeit zu Anfang bereits kritisch mit dem folgenden Vorurteil[15] auseinandersetzen: Die Frage des guten Lebens sei aus dem autonomen Moralsystem Kants ausgeschlossen worden und habe daher darin keinen sinnvollen ethischen Status. Somit widme ich mich zunächst im Einführungsteil (Kapitel 1), einer Diskussion der ethischen Relevanz der autonomen Moral für die Frage des guten Lebens, und zwar anhand der obigen vier Grundmodelle der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral. Dafür wird jene Verhältnisbestimmung überblicksartig skizziert (I.). Entsprechend werden zunächst anhand der Grundfrage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?" der Glücksbegriff und die vier Grundmodelle dargestellt (Kapitel 1, I., 1.). Sodann wird die These aufgestellt, dass die historisch-systematische Aufgabe im aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens darin liegt, die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Kants autonomes Moralsystem gründlich und differenziert darzulegen, womit das oben erwähnte Ziel der vorliegenden Arbeit als aktuelles Desiderat verteidigt wird (Kapitel 1, I., 2.).

Vor der näheren Betrachtung jener Aufgabe bedarf es jedoch einer Vorarbeit, in der die Grundthese der vorliegenden Arbeit belegt wird, dass sich für Kant die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral letztlich durch die dissonante Harmoniethese auszeichnet (Kapitel 1, II.). Dafür wird zuerst Kants Glücksverständnis erläutert, das sich nicht allein im außermoralischen rein psychologischen Gemütszustand erschöpft, sondern das im Glück als höchstes Gut seinen letzten systematischen Ort findet (Kapitel 1, II., 1.). Dementsprechend richtet sich Kants Kritik am Eudaimonismus auf zwei Aspekte: eine Kritik am Glück als Moralprinzip (Moralphilosophie) und eine Kritik des antiken Eudaimonismus als Lehre vom höchsten Gut (Lebensführung bzw. Lebenskunst). In der ersten Kritik lässt sich die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral durch das Konfliktmodell erläutern, während es in der letzteren um das Harmoniemodell geht. Daraus folgt, dass Kant beide Modelle jener Verhältnisbestimmung verwendet, die jedoch ins dissonante Harmoniemodell integriert werden (Kapitel 1, II., 2.).

Im darauffolgenden Hauptteil befasse ich mich dann systematisch mit der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im autonomen Moralsystem Kants anhand der oben erwähnten drei ethischen Grundfragen: Begründungs-, Motivations- und Sinnfrage der Moralität (Kapitel 2). Dabei beginne ich mit der

Universalismus in der Ethik im Licht seiner aktuellen Mißverständnisse. Dabei betrachtet K.-O. Apel ähnlich wie J. Habermas die Frage des guten Lebens unter Bezugnahme auf das neoaristotelisch-hegelsche Ethos als „konkrete Sittlichkeit" (S. 167), die im Gegensatz zum „deontologischen Universalismus" (ebd.) von Kant steht. So wird das autonome Moralsystem Kants allein mit Blick auf das moralphilosophische Begründungsprogramm behandelt.

[15] Zum kurzen Überblick über dieses Vorurteil, siehe *Beatrix Himmelmann* (2003), Kants Begriff des Glücks, bes. „Vorwort" und „Einleitung", S. 1–4. B. Himmelmann benennt dabei als Vertreter der „Gegenentwürfe zur so genannten Pflichtenethik Kants" Martha C. Nussbaum, Bernhard Williams und Hans Krämer. Diesen zufolge habe Kants Pflichtenethik keinen Platz für die Frage nach dem Lebensglück; siehe auch *Holmer Steinfath* (1998), Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Interpretation des umfassenden autonomen Moralsystems bei Kant, in dem der ethische Bezug der Lehre vom höchsten Gut zur autonomen Moral durch jene drei ethischen Grundfragen dargelegt wird (Kapitel 2, I.). Dafür werde ich Kants Moralsystem zuerst anhand seiner ethischen Vorlesungsschriften der 1770er Jahre erläutern. Diese bieten einerseits den ethischen Hintergrund der kritischen Druckschriften der 1780er Jahre, also der „Kritik der reinen Vernunft (1781)", der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)" und der „Kritik der praktischen Vernunft (1788)". Andererseits können sie als ein Lehrbuch einen systematischen Überblick über ethische Probleme bei Kant geben (Kapitel 2, I., 1. als ein Exkurs – hier wird die ethische Implikation der ethischen Vorlesungsschriften Kants kurz erörtert).

Dabei ist zuerst bemerkenswert, dass Kant einen ethischen Weg vom höchsten Gut zum Prinzip der Sittlichkeit einschlägt. Eine Rekonstruktion dieser Entwicklung erhärtet die These, dass Kants Absicht der Verlagerung des Schwerpunktes der Ethik zum Prinzip der Sittlichkeit nicht einen endgültigen Bruch mit der Lehre vom höchsten Gut, sondern vielmehr eine ethische Verschärfung bzw. Vervollständigung derselben im folgenden Sinne darstellt: 1) Die Moralität als erstes konstitutives Element des höchsten Guts wird nicht eudaimonistisch, sondern autonom begründet. 2) Als kritische Aufhebung der stoischen und epikureischen Lehre vom höchsten Gut entwickelt Kant sein eigenes Konzept, in dem die Glückseligkeit als Folge der Moralität angesehen wird. Im Gegensatz zum stoischen Konzept beinhaltet für Kant das höchste Gut die empirische Glückseligkeit als zweites Element desselben, und entgegen des epikureischen Modells ist diese Glückseligkeit dabei nicht der Grund der Moralität, sondern die Folge derselben. Die Moralität hat den ethischen Status nicht eines äußerlichen Instruments, sondern eines integralen Bestandteils (Kapitel 2, I., 2.).

Bei der Vervollständigung des höchsten Guts setzt sich Kant mit dem Prinzip der Sittlichkeit näher in Bezug auf die Dijudikationsfrage und auf die Exekutionsfrage auseinander. Diese lauten: „Worin liegt das moralische Gute?" und „Was bewegt mich, gemäß dem moralischen Guten zu handeln?". Bezüglich der ersten Frage versucht Kant den Begriff und Maßstab der Moralität bereits in den ethischen Vorlesungsschriften durch den kategorischen Imperativ im Unterschied zum technischen und pragmatischen festzuhalten. Dabei ist besonders bemerkenswert, dass Kant die Grundlage der autonomen reinen Moralität letzten Endes handlungstheoretisch durch die Güte des Willens als ersten Anfangsgrund der menschlichen Handlung begründet. Vor diesem Hintergrund kann man etwa verstehen, warum Kant später seine erste eigenständige ethische Druckschrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)" mit dem guten Willen als dem schlechthin Guten beginnt.

Hinsichtlich der Motivationsfrage entwickelt Kant seine Theorie des moralischen Gefühls als Motivationsquelle der moralischen Handlung, d. h. eine Theorie eines inneren motivierenden Grundes des Handlungssubjektes als Wirkursache (causa efficiens). In den ethischen Vorlesungsschriften scheint Kant aber die Triebfeder der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

moralischen Handlung auch mit Blick auf Gott als Ermöglichung der eudaimonistischen Belohnung der moralischen Handlung zu betrachten. Entsprechend wurde bekanntlich der Theonomie-Eudaimonie-Vorwurf gegen Kant erhoben, dem zufolge er bis zum Erscheinen der Grundlegungsschrift (1785) einen „egoistischen Eudaimonismus" vertrete[16]. Der entsprechende Abschnitt dieser Arbeit wird jedoch dafür argumentieren, dass Kant sich in der Diskussion der Motivationsfrage nicht auf extern-empirische Anreize der Moral beruft. Selbst bezüglich Gottes als Triebfeder entwickelt Kant nicht eine theologische Moral, sondern eine moralische Theologie, der zufolge es um die autonome Ausübung des göttlichen Gebotes geht. Bereits hier kann man daher zwischen der moralphilosophischen Motivationstheorie und der handlungstheoretisch-existentiellen Sinnfrage der Moralität unterscheiden, die lautet: „Was bringt das Tun des moralischen Guten mit sich?". Im letzteren Fall handelt es sich um die Zweckursache (causa finalis), die für Kant nicht als Motivationsquelle der moralischen Handlung, sondern als Orientierungspunkt der Lebensführung im Ganzen fungiert. Somit lässt sich das Prinzip der Sittlichkeit bei Kant anhand der drei diskutierten ethischen Grundfragen (Begründungs-, Motivations- und Sinnfrage) zusammenfassend darstellen (Kapitel 2, I., 3.).

Vor diesem Hintergrund lässt sich Kants autonomes Moralsystem in seinen ethischen Druckschriften („Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)" und „Kritik der praktischen Vernunft (1788)") in Bezug auf das höchste Gut, und damit im umfassenden Sinne, interpretieren. Es wird gezeigt, dass Kant, anders als in den ethischen Vorlesungsschriften, hier vom Prinzip der Sittlichkeit ausgehend zur Lehre vom höchsten Gut gelangt. Dabei werden Kants ethische Reflexionen über die Begründungsfrage anhand der kantischen Konzeptionen des guten Willens, des kategorischen Imperativs und des moralischen Gesetzes im Detail dargelegt. Bezüglich der Motivationsfrage verschärft und vervollständigt Kant das moralische Gefühl als Motivationsquelle durch die Achtung für das moralische Gesetz, wobei der göttliche Wille nicht als Motivationsquelle angesehen wird. Stattdessen behandelt Kant das Problem des Lebensglücks des menschlichen Daseins im Ganzen und der damit verbundenen Moralreligion in Bezug auf die Lehre vom höchsten Gut. Dabei ist wichtig zu beachten, dass für Kant das höchste Gut nun auf den Gegenstand der „durch die Achtung für moralische Gesetz notwendig[en] Absicht" (KpV. 132) hinweist, so dass es als ethisch gerechtfertigter, notwendiger, handlungstheoretisch-existentieller Sinn der Moralität bezeichnet werden kann. Kant integriert also in seinen ethischen Druckschriften, von der autonomen reinen Moralität ausgehend, wieder die Lehre vom höchsten Gut in sein Moralsystem, so dass etwa die Betrachtungen der „Analytik" (Moral) und der „Dialektik" (Glück) in der KpV handlungstheoretisch in eine systematische Einheit gebracht werden können.

Aus dieser umfassenden Interpretation des autonomen Moralsystems ergibt sich somit, dass sich die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant erst durch die sorgfältige Unterscheidung und Diskussion der obigen drei ethischen

[16] Siehe *Hermann Schmitz* (1989), Was wollte Kant?, S. 85.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Grundfragen näher bestimmen lässt. Entsprechend lässt sich die Stellung und Funktion der drei Fragen erörtern, die nicht allein unter dem Aspekt des moralphilosophischen Begründungsprogramms der Moralität, sondern letztlich unter dem der handlungstheoretischen Realisierung des höchsten Guts betrachtet werden müssen. Aus dieser Perspektive hat die Moralität als Handlungsgrund und -motiv zugleich den ethischen Status der Glückswürdigkeit als erstes konstitutives Element des höchsten Guts. In jenem Begründungsprogramm steht die Moralität im Konflikt mit der Glückseligkeit als Handlungsgrund und -motiv, und dabei hat diese keinen bestimmten ethischen Status. In Bezug auf jene Realisierung des höchsten Guts hat die Glückseligkeit hingegen einen wichtigen ethischen Bezug zur Moralität als Glückswürdigkeit: Hinsichtlich des Handlungsgrundes wird die Glückseligkeit von der Moralität *quantitativ bedingt*, so dass sie als allgemeines Glück, das nicht der Moral zuwider ist, ins zweite Element des höchsten Guts einbezogen wird. Hierbei hat, wie sich zeigen wird, die so bedingte Glückseligkeit sogar den ethischen Status des Gegenstandes einer „indirekten Pflicht", die die anwendungsorientierte Tätigkeit[17] des guten Willens erleichtert und verkörpert. In Bezug auf das höchste Gut hat das Handlungsmotiv den Status einer Quelle der Glückswürdigkeit, so dass die Glückseligkeit von der Moralität *qualitativ bewertet* wird. Hierbei gelangt das moralische Gute als Handlungsgrund ferner durch das Handlungsmotiv zur Vorstellung eines Handlungsziels als Folge desselben, d. h. zum höchsten Gut, so dass die Glückseligkeit als Glücksgefühl durch die Moralität *vermittelt* wird. Als Handlungsziel weist das höchste Gut somit auf ein umfassendes Glückskonzept hin, das durch die Moralität bedingt, bewertet und vermittelt ist. Dieses höchste Gut wird für Kant der Gegenstand der grundlegenden Lebensmaxime „Befördere das höchste Gut!", so dass es als Lebensorientierungspunkt fungiert, der auf die Art und Weise der Lebensführung im Ganzen verweist (Kapitel 2, I., 4.).

Von diesen Ergebnissen ausgehend widmet sich Kapitel 1, II. der Verhältnisbestimmung von Glück und Moral in der Begründungsfrage, wobei die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung der Glückseligkeit zum guten Willen als Handlungsgrund ausführlich dargelegt wird.

In Kapitel 2, II., 1. befasse ich mich anhand der „Grundlegungsschrift" mit der Stellung und Funktion des guten Willens als das an sich Gute und zugleich als das oberste Gut. Hierbei werden die folgenden drei Thesen begründet: 1) Der gute Wille als handlungstheoretische Antwort auf die Frage „Worin liegt das moralische Gute?" kann entwicklungsgeschichtlich unter dem Aspekt der Feststellung und der Bearbeitung der Moralität als erstes Element des höchsten Guts betrachtet werden. 2) In Bezug auf den guten Willen als das an sich Gute hat die Glückseligkeit auf den ersten Blick keinen bestimmten ethischen Status. Kants deontologisch-ethische Reflexion weist die Glückseligkeit als Grund des guten Willens zurück, aber nicht die Nützlichkeit der moralischen Handlung aus dem guten Willen und die teleologische

[17] Damit meine ich in der empirischen Wirklichkeit die konkrete Ausübung der intra- und interpersonalen moralischen Tugenden, etwa wie fremde Hilfe.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ausrichtung des guten Willens. Somit kann die Glückseligkeit den ethischen Status eines Gegenstandes, der, als Folge der moralischen Handlung, von der Moral bedingt und bewertet werden kann, gewinnen. 3) Der gute Wille ist Kant zufolge nicht das ganze Gut, sondern das oberste Gut. Somit lässt sich der gute Wille – obwohl Kant es in der Grundlegungsschrift nicht direkt erläutert – im Rahmen des höchsten Guts interpretieren. Die Glückseligkeit hat dann einen ethischen Bezug zum guten Willen als ihre notwendige Bedingung.

In Kapitel 2, II., 2. geht es um das Ziel, das ethische Bedingungsverhältnis zwischen dem guten Willen und der Glückseligkeit durch die Darlegung des Status der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand der indirekten Pflicht bei Kant zu verdeutlichen. Hierbei wird die These begründet, dass für Kant die äußeren Glücksgüter als Gegenstand der Beförderung der eigenen Glückseligkeit potenzielle Güter sind, die erst durch den guten Willen das realisierte moralische Gute werden, und dass sie daher weder allein ein rein instrumentelles Mittel zur Moral, noch allein ein rein konstitutives Element derselben sind, sondern die anwendungsorientierte Tätigkeit des guten Willens als oberstes Gut erleichtern und verkörpern. Diese These beinhaltet die folgenden ethischen Implikationen: Für Kant bedarf die Moral indirekt des Glücks, und die Tätigkeit des guten Willens soll daher konkret in der empirischen Wirklichkeit selbstverantwortlich und autonom vollzogen werden. Die anwendungsorientierte, moralische Tätigkeit des guten Willens durch die Beförderung der eigenen Glückseligkeit verweist somit letzten Endes auf die Realisierung des höchsten Guts als philosophisch-inklusives Glückskonzept, das aus der Moralität und aus der umfassenden empirischen Glückseligkeit besteht – dies unterscheidet sich besonders vom philosophisch-dominanten Glückskonzept, in welchem das Glück mit der moralischen Selbstzufriedenheit mit seiner Person gleichgesetzt wird.

Das Kapitel 2, III. widmet sich der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral in der Motivationsfrage der Moralität. Dabei geht es um das Ziel, für Kant die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral durch die Achtung für das moralische Gesetz als Motivationsquelle und zugleich als Quelle der Glückswürdigkeit gründlich und differenziert darzulegen.

In Kapitel 2, III., 1. setze ich mich anhand der Interpretation des Triebfeder-Kapitels in der „Kritik der praktischen Vernunft“ mit dem ethischen Bezug der Glückseligkeit zur Achtung für das moralische Gesetz auseinander. Zuerst wird diese Achtung als Motivationsquelle in Kants Auseinandersetzung mit der Selbstliebe und in seiner Verhältnisbestimmung des moralischen Gesetzes zum moralischen Gefühl erläutert. Dann wird die Achtung als Quelle der Glückswürdigkeit mit Blick auf das höchste Gut betrachtet. Hierbei wird dafür argumentiert, dass die Achtung für das moralische Gesetz als moralische Triebfeder der Glückseligkeit einen moralischen Wert verleiht, und zwischen dem moralischen Gesetz als Handlungsgrund und dem höchsten Gut als Handlungsziel vermittelt, so dass für Kant die Glückseligkeit als moralische Handlungsfolge möglich wird, die moralisch bewertet und vermittelt wird.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Daran anknüpfend wird in Kapitel 2, III., 2. die so bewertete und vermittelte Glückseligkeit in Bezug auf das umfassende empirische Glücksgefühl, das die Selbstzufriedenheit als moralisches Gefühl der Achtung als notwendige Bedingung voraussetzt, betrachtet. Die Glückseligkeit als jenes Glücksgefühl verweist dann schließlich auf eine kritische Aufhebung des stoischen rein moralisierten bzw. intellektualisierten Glücksbegriffs als moralische Selbstzufriedenheit und des neuzeitlichen neuepikureisch-materialistischen rein versinnlichten bzw. entmoralisierten Glücksbegriffs als fortdauernde sinnliche Lust.

Das Kapitel 2, IV. befasst sich mit der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral in der Sinnfrage der Moralität und hat das Ziel, die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Konzept vom höchsten Gut Kants näher darzulegen.

In Kapitel 2, IV., 1. werden die Deduktion und der Begriff des höchsten Guts im Dialektik-Kapitel der „Kritik der praktischen Vernunft" einerseits und die Verhältnisbestimmung von Glückseligkeit und Moralität im höchsten Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept andererseits ausführlich erläutert. Dabei zeigt sich: 1) Für Kant ist das höchste Gut ein notwendiger Gegenstand der Willensbestimmung, der auf dem Handlungsgrund und -motiv beruht; hiermit wird die in Kapitel 2, I., 4. gestellte Annahme systematisch belegt, dass Kant in seinen kritischen Druckschriften den ethischen Weg von der moralphilosophischen Reflexion wieder zur Lehre vom höchsten Gut einschlägt. 2) In Bezug auf den Begriff des höchsten Guts geht es um das vollendete Gut, das die Moralität als oberstes Gut und die Glückseligkeit umfasst. Die Moralität als oberstes Gut, die Kant oft mit der Sittlichkeit und Tugend in Bezug setzt, ist gekennzeichnet durch einen *prinzipiellen* Bezug der Moralität auf die ihr proportionale Glückseligkeit und einen *konzeptuellen* Bezug derselben auf die Glückseligkeit als moralische Handlungsfolge der menschlichen Person. 3) Die Notwendigkeit der Glückseligkeit im höchsten Gut weist auf Kants Grundgedanken des höchsten Guts als philosophisch-inklusives Glückskonzept hin, dass die Moralität zwar zu einem obersten guten, aber nicht zu einem vollendeten guten Leben führen kann. Die stoische Gleichsetzung des moralischen Lebens mit dem glücklichen Leben ist Kant zufolge somit eine moralische Schwärmerei. In Kants dissonantem Harmoniemodell des höchsten Guts als philosophisch-inklusives Glückskonzept lässt sich jedoch eine Aporie aufzeigen, insofern es eine begrifflich-prinzipielle Kluft bzw. Dissonanz zwischen der Glückseligkeit und der Moralität gibt. Um diese Aporie zu lösen, setzt sich Kant mit der Postulatenlehre auseinander, die die objektive Realität als reale Möglichkeit des höchsten Guts festzuhalten versucht.

In Kapitel 2, IV., 2. wird daher das höchste Gut im Rahmen der Postulatenlehre dargelegt, und daran anschließend wird seine ethische Bedeutung mit Blick auf die Frage der menschlichen Lebensorientierung betrachtet. Hierbei zeigt sich: 1) Das Postulat hat einen epistemischen Stellenwert als moralischer Glaube, nämlich als subjektiv-notwendige Überzeugung von der Existenz des Übereinstimmungsgrundes

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

von Glückseligkeit und Moralität und von der Erfüllbarkeit der Moralität. 2) Kant verweist als Gegenstand des Postulats auf die Existenz Gottes als jenen Übereinstimmungsgrund und auf die Unsterblichkeit der Seele als Erfüllbarkeit der Moralität als erstes Element des höchsten Guts. 3) Die Postulatenlehre bei Kant führt jedoch nicht zur Beeinträchtigung der autonomen Moral, sondern vielmehr zur Verstärkung und Vollendung derselben, denn in der Postulatenlehre erweist sich der konsequente und existentielle Sinn der autonomen Moral. Durch die Existenz Gottes wird die objektive Realität der Glückseligkeit als Folge der autonom-moralischen Handlung gewonnen, und durch die Unsterblichkeit der Seele wird die autonom-moralische Handlung vergegenwärtigt, so dass sie gleichzeitig bewertet wird. Das höchste Gut im Rahmen der Postulate kann somit den Status einer grundlegenden Lebensmaxime haben, die als Lebensorientierungspunkt fungiert. Das höchste Gut ist also die letzte, formale einheitliche Antwort auf die Frage „Woran soll man sich orientieren? Am Glück oder an der Moral?“. Für Kant heißt die Orientierung am höchsten Gut, dass man mit der praktisch-notwendigen Überzeugung von der Harmonie der Glückseligkeit mit der Moralität das moralische Gute tut.

Das Kapitel 2, V. ist ein Ausblick, und führt die Diskussion der Idee eines harmonischen Lebens als letztes sinnhaftes Ziel anhand der bisherigen Ausführungen weiter, und benennt, daran anknüpfend, weitere Forschungsfragen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kapitel 1

Kant über Glück und Moral: Glück kontra Moral?

I. Überblick über die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral

1. Der Glücksbegriff und vier Grundthesen: Unvereinbarkeits-, Dissonanz-, Harmonie- und Koinzidenzthese

a) Einleitung

Dieser Abschnitt befasst sich mit der begrifflichen Klärung der Grundfrage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?", die historisch-systematisch auf der Debatte zwischen Sophisten und Sokrates über die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral beruht. Dies setzt die Klärung zweier Fragen voraus: 1) Was ist mit „Glück" gemeint? 2) Welche Positionen stehen zur Diskussion? Damit ist gefragt nach dem Glück als Gegenstand der moralischen Handlung (b)), und nach den möglichen Grundauffassungen als Antworten auf jene Grundfrage, in denen der ethische Status der Moral für das Glück dargelegt wird (c)). In der ersten Frage wird dafür argumentiert, dass der in der obigen Grundfrage heute einschlägig zu thematisierende Glücksbegriff das selbstverantwortete Strebensglück im Sinne des philosophisch-inklusiven Glückskonzepts des höchsten Guts ist. In der letzteren Frage handelt es sich darum, dass die Antwort auf jene Grundfrage ausgehend von der dissonante Harmoniethese zwischen Glück und Moral zu finden ist. Diese Antwort hängt also mit dem Glücksverständnis, dem Status der Moral und der Ansicht über die Lebenswirklichkeit des menschlichen Daseins zusammen. Dabei wird, das selbstverantwortete Strebensglück als höchstes Gut, in dem die Moral nicht eine hinreichende, sondern eine notwendige Bedingung für das Glück ist, und die existentielle Lebenswirklichkeit des Menschen, in der die Moral ihn nicht immer und nicht unbedingt zum guten und glücklichen Leben führt, zu berücksichtigen sein. Diese Überlegungen führen zu dem Ergebnis, dass zur aktuellen Beantwortung jener Grundfrage eine erneute Auseinandersetzung mit der kantischen Theorie des höchsten Guts in seinem autonomen Moralsystem einen fruchtbaren und vielversprechenden Ausgangspunkt darstellt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

b) Zum Glücksbegriff in der Frage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?“

Dem sophistischen Blick auf die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral liegt eine skeptisch-amoralische Einstellung zugrunde, der zufolge die Moral nicht zum Glück, sondern eher zum Unglück führt, wobei das Ungerechte hingegen das jedem selbst Vorteilhafte und Zuträgliche sein kann. Sokrates hat dagegen mit seiner ethischen Überzeugung, dass das moralisch gute Leben das wahrhaftig glückliche Leben sei, jene skeptisch-amoralische Einstellung abgelehnt. Aber auch diese sokratische Ansicht kann insofern nicht als gänzlich zutreffend betrachtet werden, als für das gute Leben die Moral nicht eine hinreichende, sondern allein eine notwendige Bedingung ist. Hierbei ist zu beachten, dass bei der Beantwortung der fundamentalethischen Grundfrage „ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?“ zunächst eine Begriffsbestimmung des Glücks erfolgen muss. Wenn man unter dem Glück etwa nur im Sinne der Sophisten den eigenen Vorteil, bezogen auf den Besitz der verschiedenen äußeren Güter als Gegenstand der menschlichen Begehrung, versteht, dann gehen Glück und Moral nicht zusammen, und wenn doch, dann bestenfalls zufällig. Wenn es dagegen allein auf das sokratische moralische Glück ankommt, kann das Glück mit der Moral zwar vereinbar sein, aber dies für jeden Fall anzunehmen ist nicht realistisch. Es steht jedoch außer Zweifel, dass für den Menschen das Lebensglück mit der Moral zu tun hat, obgleich sie sicherlich, dies ist dem Skeptiker zuzugestehen, kein Glücksgarant ist. Denn für den Menschen als ein „politisches Wesen“ mit den Begabungen der Vernunft und der Sprache erschöpft sich sein Blick auf die Lebensführung, wie bei Aristoteles gezeigt wird[18], nicht bloß im biologischen „Überleben“; vielmehr strebt er darüber hinaus nach einem Glück als „gutem und gelingendem Leben“, das nur durch Erreichung einer moralischen Selbstachtung und berechtigten Anerkennung durch andere geführt werden kann. Die Überlegung zur ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral soll daher in erster Linie von der näheren Betrachtung des Glücksbegriffes ausgehen, der in Bezug auf die Moral zu diskutieren ist.

In der Ethik wird der Begriff des Glücks oft in zwei Bedeutungen verwendet: „Zufallsglück (Glück haben: griech. eutychia, lat. fortuna. frz. chance, eng. luck)“ (A) und „Lebensglück (Glücklich sein: griech. eudaimonia, lat. beatitudo, frz. bonheuer, eng. happiness)“ (B). Dieses Lebensglück kann wieder in ein „subjektives Empfindungsglück (Wohlbefinden. Präsentisch-episodisch positiver Gemütszustand, bezogen auf das Glücksgefühl)“ (B-1) und in ein „objektives Erfüllungsglück (Wohlergehen. Periodisch-übergreifend gute und gelingende Lebensführung)“ (B-2) unterteilt werden.[19] Sofern dieses Erfüllungsglück als gutes Leben, „vom Strebensmodell her“ verstanden wird, in dem es nicht allein um das biologische Leben,

[18] Siehe *Otfried Höffe* (1979), Ethik und Politik, Kap. 1 Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles, S. 18 f. und *Christoph Horn* (1998), Antike Lebenskunst, S. 80.

[19] Vgl. *Christoph Horn* (2002/2011), Glück/Wohlergehen, S. 375 f. und *Martin Seel* (1995), Versuch über die Form des Glücks, S. 54 – 74.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sondern um das „selbstverantwortete“ Leben, das man „bewusst und freiwillig vollzieht“, geht, lässt es sich handlungstheoretisch-formal durch das „Strebensglück“ als „höchstes Gut“ (B-3) bezeichnen. [20]

Nun stellt sich die Frage, zu welchem Glück die Moral führt: Zufallsglück? Empfindungsglück? Erfüllungsglück als gutes Leben oder Strebensglück? In der antiken klassischen Ethik pflegt das Glück (εὐδαιμονία) semantisch das *menschliche* Glück im Unterschied zur göttlichen Seligkeit (μακαρίος: selig) [21] zu bezeichnen, das auf die sehr wichtige ethische Implikation hindeutet: Das Glück für den Menschen lässt sich „durch menschliche Bemühung“[22] erreichen, so dass es weder allein als willensunabhängiges Zufallsglück, noch allein als dispositionales Empfindungsglück verstanden werden kann. Die objektiven äußeren Glücksgüter, bezogen auf das Existenzminimum und das subjektive neigungsbefriedigende innere Glücksgefühl, bezogen auf den psychologisch-mentalen Zustand sind allerdings wichtige Faktoren für das menschliche Leben. Das empirisch-subjektive Wohlbefinden als Inbegriff des außermoralisch-pragmatischen Glücks, unter dem man heute häufig das Glück versteht,[23] ist allein jedoch nicht das philosophische Thema, sondern eher der Forschungsgegenstand der empirischen Einzelwissenschaften wie Psychologie, Ökonomie und Soziologie[24]. Wenn das Glück dennoch allein als subjektives Wohlbe-

[20] Vgl. *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 81.

[21] Das Glück als makarios sei in der Archaik etwa bei Homer und Hesiod „nie für die Menschen verwendet“. In der antiken klassischen Ethik habe das Wort „makarios“ oft mit dem Begriff „eudaimonia“ auch auf das Glück verwiesen. Aber allmählich sei allein die Eudaimonie „als das philosophische Fachwort für das menschliche Glück gewählt“ worden. Siehe *Su-Yeong Kim* (2007), Das Glück der Gerechten, S. 14 – 16.

[22] Siehe *Su-Yeong Kim* (2007), Das Glück der Gerechten, S. 17 f. Ihm zufolge ist das menschliche Glück durch menschliche Bemühung etwa in der „Politeia“ von Platon „das Gegenteil der traditionellen Vorstellung des Glücks, die in der Etymologie des Wortes εὐδαιμονία versteckt ist: man ist glücklich, wenn man einen wohlgesinnten Daimon hat. Ein Daimon, von dem das Glück oder das Unglück eines Menschen abhängig ist, ist nun nicht etwas, was wir selber wählen können, sondern was uns einfach zugewiesen wird. Platon sagt aber in der Politeia: ‚Nicht wird ein Daimon euch erlösen, sondern ihr werdet euch einen Daimon wählen‘“ (Politeia. X 617e1).

[23] Im Unterschied zum objektiv-moralischen Erfüllungsglück in der antiken Ethik verstehe man in der modernen Ethik unter dem Glück das subjektiv-außermoralische Empfindungsglück. Vgl. *Christoph Horn* (2002/2011), Glück/Wohlergehen, S. 382, und *Holmer Steinfath* (1998), Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, S. 7 – 10. Über das Glücksverständnis in der antiken und modernen Ethik, siehe *Ernst Tugendhat* (1980), Antike und moderne Ethik; *Hans Krämer* (1983), Antike und moderne Ethik?; *Kurt Bayertz* (2005), Antike und moderne Ethik. Das gute Leben, die Tugend und die Natur des Menschen in der neueren ethischen Diskussion.

[24] In der jüngsten Zeit versucht jedoch die Glücksforschung in der positiven Psychologie das Glück nicht allein psychologisch, sondern auch philosophisch zu behandeln. Diese Forschung konzentriert sich auf den empirischen Beweis des Zusammenhangs zwischen der Tugend und dem guten Leben (Well-Being). Siehe *Martin Seligman* (2002), Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment; *ders.* (2011), Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being. Die Forschung in der Ökonomie und Soziologie beschäftigt sich oft mit dem Verhältnis des subjektiven Glücks

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

finden verstanden würde, dann wäre das Glück als Folge der moralischen Handlung bestenfalls zufällig.[25]

Hierbei ist erneut zu beachten, dass es sich im philosophischen Kontext, wie in der Debatte zwischen Sophisten und Sokrates, um das Glück als „gutes Leben[26] (εὖ ζῆν; εὖ βιοῦν; ἀγατος βίος)[27]“ handelt. Dies beinhaltet die wichtige ethische Implikation, dass die Bedeutung des Glücks als Gegenstand unseres wirklich wahren Wollens bzw. als allerletzter Zweck „weder in einer bestimmten Handlung noch in einem kurzlebigen Gefühl, sondern in einem *ganzen* Leben“[28] besteht. Das Glück für den Menschen mit Blick auf das Leben im Ganzen zu betrachten, heißt dann, nach dem Lebenssinn zu fragen, in dem ein existentieller Sinn menschlichen Daseins zum Ausdruck kommt, „als ein hervorragender Mensch zu leben“[29]. Dieser *ethisch-existentielle* Mensch fragt also nach dem letzten Grund und Zweck bzw. Sinn des menschlichen Lebens, der durch die Aktualisierung der „Vortrefflichkeit“ bzw. „Tugend“ (ἀρετή) des menschlichen Daseins „erfüllt“ wird, d. h. nach dem Glück als letztem Handlungsziel.

Dieses Glück, das mit der Tugend verbunden ist, kann daher als Erfüllungsglück im Unterschied zum Zufalls- und Empfindungsglück bezeichnet werden. Für jenen ethisch-existentiellen Menschen als Subjekt des Erfüllungsglücks ist das gute Leben dann die formale Antwort auf die Frage der Lebensweise „Wie soll man leben?“, und dies verweist hierbei weder allein auf den Besitz der äußeren Glücksgüter noch allein auf die empirische Neigung, sondern auf die Tätigkeit (ἐνέργεια) der Tugend bzw. auf das gute Handeln (εὖ πράτειν). Das Glück als gutes Leben beschäftigt sich also mit der Tätigkeit der Seele (ψῦχή) als Handlungssubjekt im Sinne des Vollzugs der Tugend bzw. des guten Handelns. Das Erfüllungsglück als gutes Leben hinsichtlich dieses guten Handelns als Vollzug der Tugend bedeutet somit das objektive, periodisch-übergreifende „Wohlergehen (es geht ihm gut)“ im Unterschied zum sub-

zur Verteilung der äußeren Glücksgüter. Daran ist das „Esterlin-Paradox“ bemerkenswert, das vom Ökonomen Richard Easterlin empirisch erforscht wurde, und dessen These zufolge das Einkommen nicht unbedingt dem subjektiven Glück proportional ist. Siehe seinen Aufsatz (1974): Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence.

[25] Dafür verwendet man ein Beispiel: Führt die Moral zum Reichtum? Führt die Moral zur Fröhlichkeit? Hierbei lässt sich sagen, dass es zwischen den beiden eine Korrelation geben kann, aber dass es nicht bewiesen ist, ob die Moral dabei die unbedingte Ursache des Reichtums und der Fröhlichkeit ist. Somit ist der Reichtum oder die Fröhlichkeit als Folge der Moral dabei bestenfalls zufällig.

[26] Platon betrachtet in der „Politeia“ mit Sokrates das Glück des Gerechten etwa mit Blick auf das gute und glückliche Leben: „ob die Gerechten aber auch besser leben als die Ungerechten und glücklicher sind“ (Politeia. I 352 d2). Zitiert bei *Su-Yeong Kim* (2007), Das Glück der Gerechten, S. 19.

[27] *Su-Yeong Kim* (ebd., S. 20) zufolge sind diese griechischen Wörter des guten Lebens jedoch „keine semantischen Äquivalenzen [des Glücks (εύδαιμονία)], sondern nur kontextuale Synonyme“.

[28] Ebd.

[29] *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 128.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

jektiven, episodisch-präsentischen „Wohlbefinden", bezogen auf eine bestimmte Handlung und auf ein kurzlebiges Lustgefühl. Das Glück als gutes Leben verweist dann schließlich auf die Bewertung eines gelingenden Lebens jenes ethisch-existentiellen Menschen, bei der es sich um die Erfüllung der menschlichen Tugend handelt.

Da das Erfüllungsglück als gutes Leben die tugendhafte Tätigkeit ist, wird es oft anhand der verschiedenen Tugendtätigkeiten ins „dominante" und „inklusive" Glückskonzept unterteilt: Wie bei Aristoteles gezeigt wird[30], besteht das dominante Konzept im theoretischen Leben (βίος θεωρητικός), da die zu erfüllende, höchste theoretische Tugend die Weisheit (σοφία) ist. Dieses dominante Konzept deutet insofern auf ein göttliches Glück hin, als es von allen Begehrungen befreit ist. Aber der Mensch ist kein Gott, also kein reines Vernunftwesen, sondern ein sinnliches Vernunftwesen mit einem empirischen Begehrungsvermögen. Insofern beschäftigt sich der Mensch nicht nur mit vernünftigen Gedanken, sondern auch mit empirischen und emotionalen Tätigkeiten. Daher bedarf der Mensch für sein Glückskonzept außer der höchsten theoretischen Tugend auch der ethischen Tugend, und dazu äußeren und emotionalen Glücksfaktoren. Dies kann als ein „inklusives" Glückskonzept bezeichnet werden. Anders als im Glück als dominantes Ziel handelt es sich also im inklusiven Glücksverständnis nicht „um die Spitze einer Hierarchie von Zielen, sondern um den Inbegriff der Erfüllung der dem Menschen wesentlichen Bedürfnisse, Wünsche und Interessen".[31]

Hierbei ist begrifflich wichtig festzuhalten: Das Glück wird ohne die zusätzlichen Faktoren, bezogen auf die äußeren Glücksgüter und auf das empirische Glücksgefühl, allein mit der moralischen Tugend gleichgesetzt. Dies lässt sich in dem Sinne das philosophisch-dominante Konzept nennen, dass das insgesamt gute Leben mit dem moralisch guten Leben identisch ist, und dass die Tugend (Moral) dabei die hinreichende Bedingung für das gute Leben ist. Dagegen weist das philosophisch-inklusive Glückskonzept darauf hin, dass für das Glück als gutes Leben nicht allein die Tugend (Moral), sondern auch jene Glücksgüter und jenes Glücksgefühl seine integralen Bestandteile ausmachen. Dieses philosophisch-inklusive Glückskonzept, in dem die Tugend als erster integraler Bestandteil des guten Lebens der Maßstab bzw. die notwendige Bedingung für dasselbe ist, unterscheidet sich vom pragmatisch-inklusiven, in dem es um das Erreichen des Wohlbefindens als Inbegriff des außermoralischen pragmatischen Glücks geht, und in dem die Moral entweder keine wichtige Rolle spielt, oder bestenfalls allein als ein instrumentales Mittel zu demselben verstanden wird.

Sofern man das menschliche Glück jedoch *allein* durch die moralische Tugend bestimmt (etwa wie bei Sokrates und bei den Stoikern), kommt es auf den rein moralischen Glücksbegriff an. Hierbei ist die Moral mit dem Glück identisch und

[30] Zum kurzen Überblick über die dominante und inklusive Interpretation des Glücks bei Aristoteles, siehe *Christoph Horn* (1998), Antike Lebenskunst, S. 83 ff.

[31] *Otfried Höffe* (1979), Ethik und Politik, Kap. 11. Kategorie Streben, S. 326.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hinreichend für dasselbe (Identisch-suffiziente Verhältnisbestimmung von Glück und Moral: Koinzidenzthese), so dass jenem rein moralischen Glücksbegriff ein philosophisch-dominantes Konzept des guten Lebens zugrunde liegt, in dem es keiner zusätzlichen Glücksfaktoren bedarf.

Gegen dieses rein moralisch-dominante Glücksverständnis kann eingewandt werden, dass es in dem Sinne nicht eine realistische Konzeption ist, dass das Glück für den Menschen ein außermoralischer Vorteil und eine lang dauernde Erfahrung der Freude und der Lust (etwa bei den Sophisten und im neuzeitlichen neuepikureischen materialistischen Gedanken wie bei Bernhard Mandeville und Julian Offray de La Mettrie) [32] sein kann. Hierbei kann die Moral sogar nicht zum Vorteil (Glück), sondern eher zum Nachteil (Unglück) führen (Kontradiktorische Unvereinbarkeitsthese), oder sie spielt gar keine wichtige Rolle (Dissonante Unvereinbarkeitsthese). Der Einwand ist insofern nicht plausibel, als er allein behauptet, dass es sich, im Gegensatz zum rein moralisch-dominanten Glück, um das rein pragmatisch-inklusive Glück handelt, das einen kontradiktorisch-konträren oder rein dissonanten Bezug zur Moral hat. Der Einwand ist aber insofern bemerkenswert, als er darauf hinweist, dass sich das Glück, um das wir Menschen uns bemühen, nicht allein im dominanten Konzept des guten Lebens erschöpft, sondern dass eine inklusive Dimension des menschlichen Lebens dabei berücksichtigt werden soll.

Sofern es um das umfassende Glück als gutes Leben, nach dem der ethisch-existentielle Mensch als sinnliches Vernunftwesen strebt, geht, ist es schwer zu sagen, ob das rein moralisch-dominante Glück, das durch die Identifizierung des guten Lebens mit dem moralisch guten Leben begrifflich ganz moralisiert ist, oder das rein pragmatisch-inklusive, entmoralisierte Glück als Gegenstand der obigen Grundfrage anzunehmen ist. Entsprechend sollte man daher das philosophisch-inklusive Glückskonzept berücksichtigen, in dem das Glück „etwas in sich Vielfältiges", d. h. „ein inklusives und integratives Ziel ist, das alle anderen Ziele umfasst"[33], und das historisch bereits Aristoteles entwickelte. Dabei ist es wichtig zu bemerken, dass die Moral hier der Maßstab für das umfassende Glück ist, in dem die äußeren Güter den Status des von derselben bedingten, potenziell-instrumentellen Mittels[34]

[32] Siehe etwa *Platon*, Gorgias 494c: „KALLIKLES: Auch; und ebenso alle anderen Begierden soll man haben und befriedigen können, und so Lust gewinnen und glückselig leben"; *Bernhard Mandeville* (1724/1980), Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile, S. 398: „Was uns Lust bereitet, ist eben insoweit gut, und dieser Regel gemäß will jeder sein eigenes Wohl, so gut er es versteht und mit wenig Rücksicht auf seine Nebenmenschen"; *Julian Offray de La Mettrie* (1748/2004), Über das Glück oder das höchste Gut („Anti-Seneca"), S. 19 f.: „Ist die Einwirkung eines solchen Gefühls kurz, so ist es Freude; ist sie länger, ist es Lust; ist sie dauerhaft, dann ist es Glückseligkeit".

[33] *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 88. Ihm zufolge „überragt" dagegen das Glück als „dominantes Ziel" „alle anderen Ziele".

[34] Siehe *Aristoteles* (E. Rolfes), Nikomachische Ethik 1098b 12 – 29: „Man unterscheidet drei Arten von Gütern: äußere Güter, Güter der Seele und Güter des Leibes. Von diesen gelten die der Seele als die wichtigsten, als Güter im vollkommensten Sinne. Die seelischen Akte und Tätigkeiten legen wir aber der Seele bei. Mithin möchte unsere Begriffsbestimmung zutreffend

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

haben. Dieses umfassende Lebensglück im philosophisch-inklusiven Konzept basiert somit auf seiner harmonischen Verhältnisbestimmung zur Moral (Tugend), deren „Sitz im Leben" im Rahmen der „philosophischen Lebenskunst" zur guten gelingenden Lebensführung liegt, in dem man „das höchste Gut" als allerletztes Handlungsziel anstrebt.

Ausgehend von dieser (aristotelischen) philosophischen Lebenskunst hat von den heutigen Ethikern vor allem Otfried Höffe den Begriff des Lebensglücks erneuert untersucht und aktualisiert.[35] Daran ist bemerkenswert: Gegen die „exklusive Rearistotelisierung" der Ethik gegenüber der autonomen Moral von Kant, wie bei den amerikanischen neoaristotelisch-hegelschen Kommunitaristen (Alasdair MacIntyre und Charles Taylor) oder bei den deutschen Ethos-Ethikern (Hermann Lübbe und Odo Marquard) [36], versucht er – dies ist ein entscheidender Punkt – das Glück als gutes Leben, das für ihn durch das „selbstverantwortete Strebensglück" als „höchstes Gut" gekennzeichnet wird, durch die doppelte Grundstruktur der menschlichen Handlung, d. h. durch das „Willenshandeln" und das „Strebenshandeln" mit der kantischen Autonomie vereinbar zu machen. Das erstere Handeln orientiert sich am Handlungsanfang (Moral) und das letztere am Handlungsende (Glück).[37]

Otfried Höffe fasst das menschliche Leben in Bezug auf eine „reflektierte", d. h. „eine bewusste und freiwillige", daher eine „selbstverantwortete" Tätigkeit ins Auge.[38] Das Glück als gutes Leben für den Menschen weist somit auf ein „selbstverantwortet[es] Glück"[39] hin. Dies zeigt dann die begriffliche Verdeutlichung des Glücks als gutes Leben, das durch das menschliche *Bemühen* möglich ist, und daher als „Strebensglück" bezeichnet werden kann. Das selbstverantwortete Strebensglück unterscheidet sich also begrifflich vom Zufalls- und Empfindungsglück, und lässt sich insofern mit Blick auf die kantische Verschärfung des aristotelischen „Praxis-Handelns", im Unterschied zum „Poiêsis-Herstellen" darlegen, als die autonome

---

sein, wenn anderes jene alte, auch von den Philosophen allgemein adoptierte Schätzung der Güter etwas beweist". Vgl. *Christoph Horn* (1998), Antike Lebenskunst, S. 79. Über den ethischen Staus der äußeren Güter bei Aristoteles gibt es zwei gegensätzliche Interpretationen: 1) Sie sind allein von instrumentellem Wert (Als Vertreter: *John M. Cooper* (1985), Aristotle on the Goods of Fortune). 2) Sie sind darüber hinaus von intrinsischem Wert (Als Vertreter: *Martha C. Nussbaum* (2001), The Fragility of Goodness). Über die Interpretation des ethischen Status der äußeren Güter bei Aristoteles, siehe *Julian Annas* (1988/1999), Aristotle on Virtue and Happiness.

[35] Siehe *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral.

[36] Über die Rearistotelisierung, siehe *Otfried Höffe* (2000), Nikomachische Ethik, Kap. 13 Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative, S. 13 f., und *ders.* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 163 ff.

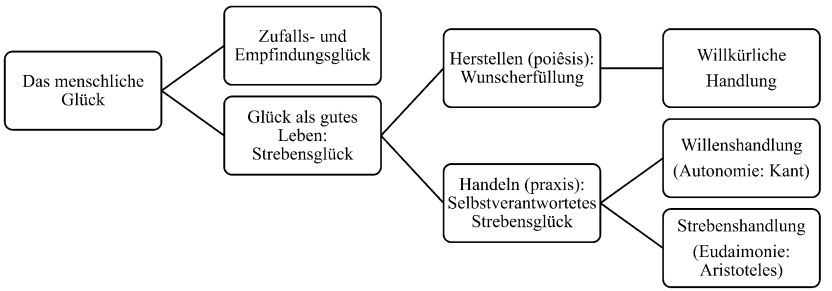
[37] *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, bes. Kap. 5.5 Glück (Eudaimonia) oder Freiheit (Autonomie)?, S. 69 – 72, Kap. 6. Strebensglück, S. 76 – 91 und. Kap. 14. Von der Strebens- zur Willensethik, S. 189 – 193.

[38] Vgl. ebd., S. 69 und 72.

[39] Ebd., S. 81.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Willenshandlung auf die ethisch-radikale Überlegung zur selbstverantworteten Handlung hinweist.



Das menschliche Glück, um das wir Menschen uns bemühen, beschäftigt sich mit dem bewussten und freiwilligen Handeln, so dass es sich dabei um die „Strebenshandlung" als „Sich-glücklich-machen" handelt. Dies ist die Suche nach dem Glück als gutes Leben mit dem grundorientierten „freien Willen" und dem zielorientierten „Streben" als „bewusste und freiwillige Tätigkeit" – die beiden Handlungsmodelle „richten sich [somit] auf die menschliche Verantwortung"[40]. Hierbei ist zuerst zu beachten, dass die Strebenshandlung von der willkürlichen Handlung unterschieden werden muss. Diese sucht nach dem Glück als Gegenstand der subjektiven Wunscherfüllung, die auf der Neigung und Präferenz eines Menschen basiert. Diese kann dann aufgrund Otfried Höffes Interpretation von Aristoteles als ein „Herstellen (Poiêsis)" bezeichnet werden, das ein Handeln „nicht um seiner selbst", sondern „um eines anderen, nämlich um des Resultats willen"[41] ist. In diesem Fall ist die Rede von der guten Handlung im technischen oder pragmatischen Sinne, so dass wir von einer pragmatischen Lebenskunst sprechen können.

Im Unterschied zum Herstellen liegt das Glück als Gegenstand des Praxis-Handelns in der Tätigkeit der Tugend als Selbstzweck, die im Vollzug selbst aktualisiert und erfüllt wird. Dieses Praxis-Handeln verweist Otfried Höffe zufolge auf die Strebenshandlung. In diesem Fall beschäftigt sich die gute Handlung nicht bloß mit einer pragmatischen, sondern mit einer philosophischen Lebenskunst, in der man unter dem Vorrang des moralischen Guten das technische und pragmatische Gute berücksichtigt. Insofern die philosophische Lebenskunst das moralische Gute als Maßstab für das Glück als gutes Leben voraussetzt, kann man jetzt den Blick nicht nur auf das Handlungsziel, sondern auch auf den Handlungsgrund, d. h. auf den letzten Grund der moralischen Handlung richten. Hierbei verweist die gute Handlung

[40] Ebd., S. 72.

[41] Ebd., S. 78.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

auf die autonome „Willenshandlung", die nach dem unbedingten Grund der Handlung sucht. Daraus folgt, dass das selbstverantwortete Glück als gutes Leben, nämlich als Gegenstand der Strebenshandlung, erst mit der begründungsorientierten autonomen Willenshandlung zusammen vollständig gerechtfertigt wird.

Das Strebensglück bei Otfried Höffe beschäftigt sich nicht allein mit dem subjektiven Glück wie „Glückhaben" und „Glücksgefühl", sondern mit dem objektiven Glück als letztem Handlungsziel, nämlich mit dem höchsten Gut, das der in der philosophischen Lebenskunst verwurzelte, handlungstheoretische Glücksbegriff ist. Daran ist bemerkenswert, dass Otfried Höffe nicht nur den Aspekt des aristotelischen Glücksbegriffs als höchstes Gut ins Strebensglück integriert: Das „schlechthin höchste Ziel (akrotaton)", das „zielhafteste Ziel (telos teleiotaton)" und die „Selbstgenügsamkeit (autarkeia)".[42] Stattdessen weist er auch im Anschluss an Kant auf die formale Bestimmung des Glücksbegriffes als höchstes Gut hin, das philosophisch-inklusiv interpretiert werden kann: Das höchste Gut als das „Oberste" und als das „Vollendete"[43] (siehe KpV. V 110). Das höchste Gut, vor allem verstanden als philosophisch-inklusives Glückskonzept, ist nicht das oberste Gut, sondern das vollendete Gut, das in sich nicht nur die Moral (das oberste Gut), sondern auch die verschiedenen Einzelgüter enthält, die für Aristoteles „an einem insgesamt gelingenden Leben mitwirken"[44], und die für Kant als Gegenstände einer „indirekten Pflicht" die moralische Tätigkeit erleichtern und verkörpern (siehe unten Kapitel 2, II., 2.). Das höchste Gut ist dann nicht eine dritte Substanz (universalia ante rem), sondern die Kategorie (Ganzes), die die Bestandteile wie Moral und Güter (Teile) umfasst (universalia in re).

Von dieser philosophisch-inklusiven Perspektive des höchsten Guts aus betrachtet, ist das selbstverantwortete Strebensglück bei Otfried Höffe sicher das „*menschliche*" Glück (Eudaimonie) im Unterschied zum *unerreichbaren* „übermenschlichen" Glück, nämlich zur „Seligkeit, die der Gottheit reserviert ist", und zum „Sehnsuchtsglück" als das „höchste vorstellbare Maximum", das „eine Allmacht über die natürlichen und sozialen Verhältnisse" voraussetzt.[45] Hierbei ist jedoch zu beachten, dass das Strebensglück bei Otfried Höffe als ein philosophisch-inklusives Glück, das nicht allein mit dem moralisch guten Leben gleichgesetzt wird, zwar menschlich erreichbar ist, aber nicht unbedingt, denn das umfassende empirische Glück als Folge der moralischen Handlung ist nicht allein vom menschlichen Willen, sondern auch von den günstigen Umständen abhängig. Otfried Höffe sagt daher: „Das Glück im Sinne von Eudaimonie ist eine Aufgabe, die die Tugend [Moral] allein nicht zu leisten vermag. Auch wenn es in der Hand des Menschen liegt, die Tugend auszubilden und ausüben, ist zumindest von der Tugend aus gesehen der

[42] Ebd., S. 87. Über drei teleologische Merkmale des aristotelischen Glücks (Nikomachische Ethik I 5), siehe auch *Christoph Horn* (1998), Antike Lebenskunst, S. 80 f.

[43] Vgl. *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 88.

[44] *Christoph Horn* (1998), Antike Lebenskunst, S. 83 f.

[45] *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 85 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mensch für das volle Gelingen seines Lebens nur begrenzt verantwortlich. Allein in der Hand des Menschen liegt die eudaimonistische Vollendung des Lebens nicht“[46]. Das Strebensglück könne man somit zwar meistens, aber nicht immer und nicht unbedingt erreichen (Harmoniethese im Unterschied zur Koinzidenz- und Unvereinbarkeitsthese).

Zusammenfassend ist damit festzustellen: Angesichts des heute aktuellen Forschungsstandes, in dem man das gute Leben für den Menschen im Zusammenhang des antiken klassischen Glücks mit der kantischen autonomen Moral zur Diskussion stellt,[47] ist m. E. jenes philosophisch-inklusive, menschliche selbstverantwortete Strebensglück als höchstes Gut am besten geeignet den Glücksbegriff aufzuhellen, der in der fundamentalethischen Grundfrage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?“ angesprochen ist. Indem Otfried Höffe die „Strebenshandlung“ als eine „reflektierte, bewusste und freiwillige Tätigkeit“ bezeichnet, benennt er also eine entscheidende Grundlage des Glücksstrebens des Menschen, nämlich die „menschliche Verantwortung“, die auch die „Willenshandlung“ für die moralische Orientierung bestimmt. Hierbei handelt es sich um eine kognitive Einstellung zum menschlichen Glücksstreben, nämlich um den „reflektierten Subjektivismus“, in dem es auf die „Art und Weise“ des persönlichen Wünschens ankommt [48]. Daran anschließend kann man deutlicher darlegen, dass das selbstverantwortete Bewusstsein auf den reflektierten Subjektivismus des guten Lebens verweist, der jedoch nicht im Widerspruch zum höchsten Gut als objektiver Begriffsbestimmung des Glücks steht. In diesem Fall handelt es sich nicht um eine synkretistische Mittelposition zwischen dem reflektiert-subjektiven und objektiven Eudaimonismus, sondern um den systematischen und logischen Bezug zwischen den beiden: Auf der einen Seite führt die autonome Willenshandlung zum reflektierten Eudaimonismus, in dem das Glück von der Moral bedingt, bewertet und vermittelt wird, und auf der anderen Seite ist das Glück objektiv in dem Sinne, dass es das Endziel der Strebenshandlung, d. h. das selbstverantwortete Strebensglück als höchstes Gut ist, zu dem die Moral letztlich führt. Dieses Strebensglück ist somit m. E. die kantische autonom-moralische Präzisierung bzw. Vervollständigung des aristotelischen Glücksbegriffs als (philosophisch-inklusives) gutes Leben, so dass es den Leitfaden zur ethischen Aktualität des höchsten Guts bei Kant in Bezug auf die fundamentalethische Grundfrage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?“ bietet.

[46] Ebd., S. 170.

[47] Zum Überblick über die Diskussion über das gute Leben und zu den einzelnen Beiträgen dazu, siehe *Holmer Steinfath* (Hg.) (1998), Was ist ein gutes Leben?

[48] Vgl. *Holmer Steinfath* (1998), Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, S. 18 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

c) Die möglichen Grundauffassungen der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral als Antwort auf die Frage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?“

Auf die fundamentalethische Grundfrage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?“ gibt es im Allgemeinen vier formale Antworten: 1) Die Moral führt nicht zum Glück, sondern eher zum Unglück (Unvereinbarkeitsthese). 2) Die Moral führt weder zum Glück noch zum Unglück (Dissonanzthese). 3) Die Moral führt nicht immer und nicht unbedingt, jedoch meistens zum Glück (Harmoniethese). 4) Die Moral führt immer und unbedingt zum Glück (Koinzidenzthese).

Die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral lässt sich nun wie folgt näher darlegen:

(A) Der Unvereinbarkeits- und Dissonanzthese liegt das pragmatische Glück als subjektives Wohlbefinden zugrunde, das den Inbegriff des rein empirischen Empfindungsglücks bzw. des „Selbstinteresses“ als „Gesamtheit der Präferenzen, Wünsche, Bedürfnissen einer Person“[49], bezogen auf die verschiedenen Einzelgüter wie Gesundheit, Reichtum, Ehre und Lust bezeichnet.

1) *Unvereinbarkeitsthese:* Darin steht die Moral zu jenem pragmatischen Glück begrifflich und prinzipiell in einer kontradiktorischen oder rein dissonanten Spannung, so dass sie das Glücksstreben hindert (Kontradiktorische Unvereinbarkeitsthese) oder keine wichtige Rolle spielt (Dissonante Unvereinbarkeitsthese bzw. Unvereinbare Dissonanzthese).

1 – 1) Der *kontradiktorischen Unvereinbarkeitsthese* zufolge, die die antiken Sophisten wie Thrasymachos, Polos und Kallikles vertreten, führt die Moral nicht zum Glück, sondern eher zum Unglück. Hierbei ist zunächst wichtig zu beachten, dass jene Sophisten unter dem Glück einen güterbezogenen, amoralisch-hedonistischen Begriff verstehen. Das Glück verweist dabei auf die Vergrößerung der äußeren Güter und der sinnlichen Lust, die sich nicht auf das Interesse der anderen, sondern allein auf das eigene Interesse richtet. In diesem Fall ist es gleichgültig, ob das eigene Glücksstreben der objektiven Moral zuwider ist, oder nicht. Dieser sophistische Ansatz zeigt somit die ethische Ansicht einer amoralischen Person, die „konsequent ihren eignen Interessen nachgeht und die Moral dabei als ein Hindernis wahrnimmt“[50]. Dieser amoralischen kontradiktorischen Unvereinbarkeitsthese liegt eine extrem pessimistische Ansicht über die menschliche Lebenswirklichkeit zugrunde, der zufolge es keine moralische Welt gäbe, so dass niemand moralisch handle. In dieser amoralischen Lebenswirklichkeit könnte für denjenigen, der allein moralisch handelt, die Moral nicht zum Glück (Nutzen), sondern zum Unglück (Schaden) führen. Daraus ergibt sich: „Wer ein glückliches Leben führen will, muss sich auf eine starke Prise Unmoral einlassen, und wer dies ablehnt, dem ist das Glück ver-

[49] *Kurt Bayertz* (2004), Warum überhaupt moralisch sein?, S. 178.

[50] Ebd., S. 23.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sperrt“[51]; demzufolge ist der „Gegensatz“ zwischen der Orientierung am Glück und der an der Moral „unüberwindbar“[52].

1 – 2) *Dissonante Unvereinbarkeitsthese* bzw. *unvereinbare Dissonanzthese:* Das Moralverständnis der obigen sophistischen Unvereinbarkeitsthese basiert im Grunde auf dem radikalen amoralisch-egoistischen eigenen Nutzen (Glück). Die auf einem solchen Moral- und Glückverständnis beruhende, rein nutzenorientierte Unvereinbarkeitsthese findet man auch in der Morallehre der neuzeitlichen Materialisten wie bei Bernhard Mandeville, Julien Offray de La Mettrie, Claude Adrien Helvétius und Paul-Henri Thiry D’Holbach[53]. Diesen Materialisten zufolge ist begrifflich und prinzipiell das Glück für den Menschen, der sich von Natur aus an der Selbsterhaltung und Selbstliebe orientiert, unabhängig von der Moral (Tugend). Diese materialistische Position ist auf den ersten Blick dem sophistischen amoralistischen Realismus nahe, aber auf den zweiten Blick unterscheidet sie sich in den folgenden zwei Punkten von den Sophisten: (i) Der sophistische Grundsatz lautet: Die Moral führt zum Unglück, so dass sie im logischen kontradiktorischen Gegensatz zum Glück steht. Dagegen handelt es sich bei jenen Materialisten um den *konträren* Gegensatz zwischen den beiden, so dass die folgenden beiden Sätze nicht zugleich wahr, aber zugleich falsch sein können: Die Moral führt zum Glück vs. Die Moral führt zum Unglück. Dieser Gegensatz lässt sich daher nicht als „kontradiktorische“, sondern als „rein dissonante“ oder „konträre“ Unvereinbarkeitsthese bezeichnen. Im Unterschied zur sophistischen Unvereinbarkeitsthese kommt es für die obigen Materialisten nicht allein auf die Kontradiktion zwischen dem Glück und der Moral, sondern auf das dissonante Phänomen zwischen den beiden an. Dabei ist es offen, dass die Moral auch zum eigenen Glück führen kann. (ii) Im Gegensatz zum sophistischen Ansatz haben die obigen Materialisten im normativen Sinne die Absicht, das eigene Interesse bzw. Glück mit dem der anderen zu versöhnen, so dass sie sich an die „Goldene Regel“ halten, der zufolge die Maximierung des fremden und des eigenen Glücks miteinander zusammenfällt[54]. Daraus folgt, dass der sophistische Amoralismus ein rein moralischer Egoismus bleibt, während es sich bei jenen Materialisten um den „egoistischen Altruismus“ oder den „altruistischen Egoismus“ handelt[55]. Trotzdem bleibt die Grundthese jener Materialisten axiomatisch, dass es vorrangig auf die eigene Glückseligkeit aus der Selbstliebe ankommt, und dass „Gut

[51] *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 340.

[52] Ebd.

[53] Siehe *Dieter Thomä* (2003), Glück, Revolution und revolutionäres Denken im 18. Jahrhundert, S. 178. Ihm zufolge kann man die „Theorien, die das Glück an das Interesse und den Nutzen binden“, in zwei Gruppen unterscheiden: Die „konventionalistische“ Gruppe, zu der als Vertreter Bernhard Mandeville gehört, legt darauf wert, dass „das individuelle Glück beliebig festlegbar und wandelbar ist“, und die „naturalistische Gruppe der französischen Materialisten“ wie Julien Offray de La Mettrie, Claude Adrien Helvétius und Paul-Henri Thiry D’Holbach setzt „auf die Wissenschaft von der Natur menschlicher Bedürfnisse“.

[54] Vgl. *Olga Rubitschon* (1992), Materialistische Ethik, S. 120.

[55] Vgl. ebd., S. 120 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und Böse an sich in Hinblick auf die Glückseligkeit keine Rolle spielen“[56], und dass diese von der Tugend (Moral) unabhängig ist[57]. Der [konträre] Gegensatz zwischen dem Glück und der Moral lässt sich also „nicht aufheben – zum Beispiel durch eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits“[58]. Somit verweist die unvereinbare Dissonanzthese jener Materialisten semantisch sicher auf die dissonante Unvereinbarkeitsthese. Dieser These liegt ebenfalls eine pessimistische Ansicht über die menschliche Lebenswirklichkeit zugrunde, der zufolge es zwar eine sittliche Welt gibt, aber dass in ihr nur wenige moralisch handeln, obwohl jene Lebenswirklichkeit nicht so radikal pessimistisch betrachtet wird wie in der kontradiktorischen These.

2) *Dissonanzthese:* Dieser These zufolge führt die Moral begrifflich und prinzipiell weder zum Glück noch zum Unglück. Es lässt sich jedoch sagen, dass die Moral erfahrungsgemäß etwa langfristig gesehen das Glück mit sich bringen kann – wie z. B. als soziale Belohnung aus der gerechten Handlung oder als individueller Erfolg aus der redlichen Handlung im Gegensatz zur sozialen Strafe aus der ungerechten Handlung oder zum individuellen Misserfolg aus der unredlichen Handlung.

2 – 1) *Rein nutzenorientierte konsonanzfähige Dissonanzthese:* Dabei ist zunächst zu beachten, dass das pragmatische Glück hier als vorrangig gegenüber der Moral angesehen wird, so dass diese nicht von intrinsischem, sondern allein von instrumentellem Wert ist. Ohne das Glück als Belohnung und Erfolg ist die Moral sinnlos. Im Unterschied zur obigen dissonanten Unvereinbarkeitsthese bzw. unvereinbaren Dissonanzthese handelt es sich dabei um die nutzenorientierte konsonanzfähige Dissonanzthese. Diese These zeigt sich etwa bei Thomas Hobbes und John Locke als Vertreter des vertragstheoretischen „Sanktionsmodells ethischer Verbindlichkeit“, wobei das „aufgeklärte Eigeninteresse“ in der Spannung gegen das Interesse der anderen steht[59] – bei Th. Hobbes ist diese Spannung noch radikaler (Naturzustand als Kriegszustand) als bei J. Locke (Naturzustand als Möglichkeit des Kriegs). In dieser Ansicht über die konfliktreiche menschliche Lebenswirklichkeit kann der Mensch strategisch klug handeln, um glücklich zu sein. Hierbei ist die Moral eine „Einschränkung der menschlichen Triebnatur“, und fungiert als ein instrumentelles Mittel zum Glück als sozialer „Frieden“ (Th. Hobbes) oder als „unendliche Belohnung durch den Allmächtigen“ (J. Locke).[60]

2 – 2) Exkurs: Die Position der moral-sense Ethiker – *Nutzen-, aber vorrangig moralorientierte konsonanzfähige Dissonanzthese* oder *Koinzidenzthese?* Mit dieser Frage ist eine begrifflich-prinzipielle ethische Fragestellung angesprochen, die im Folgenden kurz näher zu klären ist. In der obigen rein nutzenorientierten konso-

[56] *Julien Offray de La Mettrie* (1748/2004), Über das Glück oder das höchste Gut („Anti-Seneca“), S. 68.

[57] Vgl. ebd., S. 47.

[58] *Olga Rubitschon* (1992), Materialistische Ethik, S. 110.

[59] Vgl. *Michael Schefczyk* (2003), Glück in der britischen Moralphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts. Aufstieg und Niedergang des Hedonismus, S. 165.

[60] Vgl. ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nanzfähigen Dissonanzthese, der zufolge der Sinn der Moral in der instrumentellen Funktion für das pragmatische Glück liegt, handelt es sich um die Klugheitsmoral. In diesem Fall kann man in der Moral selbst nicht das Glück finden. Im Gegensatz dazu gibt es eine ethische Theorie, der zufolge der Mensch von Natur aus einen moralischen Sinn hat, durch den das moralische Gute wahrgenommen werden kann, so dass er beim moralischen Handeln bereits ein Glücksgefühl haben kann – dies zeigt sich etwa bei den moral-sense Ethikern wie Third Earl of Shaftesbury, Francis Hutcheson, David Hume und auch Adam Smith, die den Grund der ethischen Verbindlichkeit im „moralischen Gefühl" als moralische Anlage des Menschen suchen. Für diese Gefühlsethiker bezeichnet das Glück als Handlungsziel einen psychologisch-hedonistischen Begriff, aber seine Quelle beruht nicht auf der rein nutzenorientierten egoistischen Klugheitsmoral, sondern auf altruistischen Tugenden (Moral) wie Wohlwollen und Sympathie.[61]

Hierbei ist zu beachten: (i) Die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei jenen Gefühlsethikern scheint insofern zum Koinzidenzmodell zu gehören, als sie behaupten, dass die Tugend selbst bereits auf das Glück als Lust verweise.[62] (ii) Die ethische Verbindung des Lustgefühls mit der Moral basiert dabei auf der folgenden empirisch-anthropologischen Voraussetzung: Der Mensch sei von Natur aus moralisch und altruistisch, und habe daher beim moralischen Handeln bereits ein positives Lustgefühl.[63] Diese anthropologische Annahme garantiert aber nicht einen ethisch-notwendigen Bezug des empirisch-positiv-hedonistischen Glücksgefühls zur Moral, denn sie basiert auf einer aus der Erfahrung abgeleiteten induktiv-allgemeinen Überzeugung, die jedoch falsifiziert oder bestritten werden kann, wie es sich bei den obigen Sophisten und Materialisten zeigt – der Mensch könnte von Natur aus amoralisch und egoistisch sein, und dabei finden, dass das moralische Handeln das Unglück mit sich bringt. Aufgrund jener empirisch-anthropologischen Annahmen lässt sich also die Spannung zwischen dem Glück und der Moral nicht gänzlich auflösen, so dass die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei jenen Gefühlsethikern auch im Sinne des Dissonanzmodells erläutert werden kann. (iii) Ferner geht es auch bei jenen moral-sense Ethikern um die „Moral des Nutzens", deren Sinn in der Maximierung der eigenen Freude (Glück) liegt, wobei es allerdings im Gegensatz zur Klugheitsmoral auf den Vorrang des

[61] Über den Glücksbegriff bei der moral-sense Ethikern, siehe *Michael Schefczyk* (2003), Glück in der britischen Moralphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts. Aufstieg und Niedergang des Hedonismus, S. 165–169.

[62] Dies ist etwa bei Francis Hutcheson (1725/1986: Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend, S. 121) deutlich zu bemerken: „daß die Tugend nach dem Urteil der ganzen Menschheit das höchste Glück ist".

[63] David Hume sagt etwa: „Da keine wahre Freude außerhalb der menschlichen Geselligkeit denkbar sei, wolle letztlich jeder Mensch anderen angenehm sein", *D. Hume* (1751/1963), An Enquiry Concerning the Principles of Morals, S. 280–281, zitiert bei *Michael Schefczyk* (2003), Glück in der britischen Moralphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts. Aufstieg und Niedergang des Hedonismus, S. 168.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

moralischen Motivs selbst gegenüber der Handlungsfolge ankommt.[64] (iv) Aus diesem Grund lässt sich die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei jenen Gefühlsethikern auch mit Blick auf die nutzen-, aber vorrangig moralorientierte konsonanzfähige Dissonanzthese betrachteten.

(v) Die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei jenen Gefühlsethikern kann somit wie folgt zusammengefasst werden: Aufgrund ihrer eigenen These, dass die Tugend das (moralische) Glück (bzw. die moralische Lust) sei, ist jene Verhältnisbestimmung einerseits zur (stoisch-moralischen) Koinzidenzthese zu zählen[65]. Andererseits kann die Verhältnisbestimmung mit Blick auf die kritischen Einwände gegen zu optimistische anthropologische Annahmen auch als Dissonanzthese interpretiert werden, denn das empirisch-hedonistische Glücksgefühl kann sich nicht nur auf moralische Handlungen beziehen, und das Glücksgefühl aus der moralischen Handlung beruht genauer gesehen nicht auf der Moralität selbst, sondern auf äußeren Umständen wie z. B. der Handlungsfolge. Solange das empirisch-pragmatische Glück als subjektives Wohlbefinden in Bezug auf das Handlungsziel angenommen wird, lässt sich die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bestenfalls als konsonanzfähige Dissonanzthese darlegen.

(B) Bei der Harmonie- und Koinzidenzthese handelt es sich um das philosophische Glück als objektives Wohlergehen, das auf den Inbegriff des aretologischen Erfüllungsglücks bzw. des Selbstinteresses als „Wunsch nach einem guten und gelingenden Leben“[66] hinweist, nach dem der ethisch-existentielle Mensch strebt. Darin ist die Moral eine notwendige (Harmoniethese) oder eine hinreichende Bedingung für das Glück als gutes Leben (Koinzidenzthese), so dass sie den ethischen Status eines integralen Bestandteils desselben hat; die Moral ist also nicht von allein instrumentellem, sondern von intrinsischem Wert.

3) *Harmoniethese:* Dieser These liegt das philosophisch-inklusive Konzept des höchsten Guts als objektives Handlungsziel zugrunde, das die Moral als dessen Maßstab und das Glück bezogen auf die moralische Tätigkeit umfasst, wie sich bei Aristoteles zeigt[67]. Hierbei ist wichtig zu beachten: (i) Die Moral ist die notwendige Bedingung für das Glück (Nezessitätsthese); ohne die Moral ist das Glück nicht möglich, obwohl sie es nicht unbedingt mit sich bringt. (ii) In diesem Fall lässt sich nicht sagen, dass das moralisch gute Leben bereits das insgesamt gute Leben sei; die Moral ist also nicht mit dem Glück identisch (Dissonanzthese). (iii) Um glücklich zu sein, bedarf es zusätzlicher Faktoren, bezogen auf die verschiedenen Einzelgüter, die

[64] Vgl. *Michael Schefczyk* (2003), Glück in der britischen Moralphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts. Aufstieg und Niedergang des Hedonismus, S. 166 u. 168.

[65] Wie später erläutert wird (siehe unten Kapitel 2, III., 2.), behandelt etwa Kant das Lustgefühl aus der moralischen Handlung bei der moral-sense Schule unter dem koinzidenten Aspekt (KpV. V 38: „nach welchem das Bewußtsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre“).

[66] *Kurt Bayertz* (2004), Warum überhaupt moralisch sein?, S. 179.

[67] *Aristoteles* (E. Rolfes), Nikomachische Ethik, 10981 16 – 17: „Das menschliche Gut ist der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

allerdings von der Moral bedingt werden. Das Glück beruht hierbei nicht allein auf der vernünftigen Selbstbestimmung, sondern auch auf dem umfassenden Selbstverständnis des menschlichen Daseins, in dem es auch um das empirische Glücksgefühl geht, bezogen auf die Folge der moralischen Tätigkeit (Inklusivitätsthese). Die Harmoniethese lässt sich somit genauer als die *notwendig-dissonant-inklusive Harmoniethese* bezeichnen – der Kürze halber soll in dieser Arbeit jedoch jene Harmoniethese im Unterschied zur Koinzidenzthese kurz als dissonante Harmoniethese bezeichnet werden. Diese Harmoniethese zeigt sich bei Aristoteles und Kant, bezogen auf die Lehre vom höchsten Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept. Darin bezeichnet das höchste Gut einerseits das „oberste Gut (Moral als Maßstab)" und andererseits das „vollendete Gut (Glück als Ganzes)". Hierbei lässt sich für Aristoteles die dominante Tugendtätigkeit nicht ganz vom inklusiven Glück trennen[68], während für Kant die Moral als oberstes Gut begrifflich ganz unabhängig vom Glück ist.[69] Somit lässt sich für Aristoteles die Harmoniethese eine *bescheidene dissonante Harmoniethese* nennen, bei Kant aber eine *(strenge) dissonante Harmoniethese* (Zur näheren Erläuterung der aristotelischen und kantischen Harmoniethese, siehe unten Kapitel 1, I., 2. und bei Kant bes. Kapitel 1, II.).

4) *Koinzidenzthese:* Dieser These liegt das philosophisch-dominante Konzept des höchsten Guts zugrunde, in dem es allein um das moralisch gute Leben geht.

4 – 1) *Moralische Koinzidenzthese:* Hierbei ist die Moral die hinreichende Bedingung für das Glück (Suffizienzthese). Dies weist auf die ethische Überzeugung hin, dass eine moralische Lebensführung bereits ein glückliches Leben darstellt (Identitätsthese). Jene Überzeugung basiert insofern auf einer „philosophischen Einsicht", als das Glück für den Menschen als verbunden mit der Moral das Resultat einer vernünftigen Selbstbestimmung ist (Vernunftthese).[70] Die Koinzidenzthese, der zufolge die Moral unbedingt zum Glück führt, lässt sich somit genauer als *suffizient-identisch-vernünftige Koinzidenzthese* bezeichnen, und eine solche Ansicht findet sich möglicherweise bei Sokrates und bei den Stoikern, die eben deswegen besonders den ethischen Status der äußeren Glücksgüter im glücklichen Leben bei Aristoteles problematisieren.[71] Dieser Koinzidenzthese liegt eine optimistische Ansicht über die menschliche Lebenswelt zugrunde, der zufolge es eine moralische Welt gibt, in der

[68] Siehe *Aristoteles* (U. Wolf), Nikomachische Ethik 1099a: „[Das] Leben [der richtig Handelnden] ist auch als solches (kath' hauto) angenehm (hēdy). Sich zu freuen (hēdesthai) gehört nämlich zu den seelischen Dingen. Dabei freut sich jeder an dem, wovon er ein Liebhaber genannt wird, zum Beispiel der Pferdeliebhaber an Pferden, der Liebhaber von Schauspielen an Schauspielen; auf dieselbe Weise freut sich der Gerechtigkeitsliebende an gerechten Handlungen, und überhaupt der Liebhaber der Tugend an Handlungen der Tugend".

[69] Siehe *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 172: „Aristoteles räumt zwar ein, daß ein Tugendhafter, der von Unglück heimgesucht wird, schwerlich glücklich genannt werden kann (Nikomachische Ethik, I 10, 1100a5 – 9). Diese Möglichkeit veranlaßt ihn aber nicht, beim nun höchsten Gut die Dominanz qua Glückswürdigkeit von der Inklusivität im Sinne des auch tatsächlichen Genusses zu trennen".

[70] Siehe *Christoph Horn* (1998), Antike Lebenskunst, S. 86.

[71] Siehe Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

alle Menschen wesentlich moralisch sein wollen, so dass, um moralisch zu sein, allein das objektive moralische Wissen (Sokrates) und der apathische Wille (Stoiker) erforderlich ist.

4–2) Exkurs: Epikurs Position – *Nutzenorientierte konsonanzfähige Dissonanzthese oder hedonistische Koinzidenzthese?* Die genaue ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Epikur ist nicht leicht zu interpretieren. Doch lässt sich sagen, dass die epikureische Lehre vom höchsten Gut ein pragmatisch-dominantes Glückskonzept in dem folgenden Sinne ist: Sie ist dominant, denn das höchste Gut bei Epikur ist mit der Lust identisch, die einen vom körperlichen und geistigen Leid befreiten Zustand, d. h. Ataraxia bezeichnet. Epikur zufolge beruht jenes Leid auf der unnatürlichen und unnötigen Begehrung von Gütern, so dass er die Lust als höchstes Gut „von äußeren Gütern unabhängig" machen will[72]; sie ist pragmatisch, denn für das epikurische höchste Gut als Lust ist die Tugend (Moral) nicht konstitutiv, also nicht ein „integraler Bestandteil" des Glücks, sondern allein das instrumentelle Mittel zu demselben[73]. Hierbei ist wichtig zu beachten: Für Epikur ist die Tugend (Moral) so ein *nötiges* Instrument zum Glückserlangen, dass es ohne sie nicht möglich ist. Dennoch hat die Moral insofern keinen wirklichen inneren Sinn, als sie für das Glückserlangen, wenn überhaupt, dann nur indirekt nützlich ist, so dass sie selbst keinen Selbstzweckcharakter hat. Daraus lässt sich nun folgern: (i) Die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Epikur lässt sich zuerst durch die nutzenorientierte konsonanzfähige Dissonanzthese im folgenden Sinne darlegen: Auf der einer Seite ist die epikureische Lehre vom höchsten Gut ein pragmatisches Glückskonzept, in dem die Moral für das Glück nicht konstitutiv, sondern allein instrumentell ist. Auf der anderen Seite besteht für Epikur der instrumentelle Beitrag der Moral zum Glückserlangen etwa in der Schutzfunktion vor

[72] Vgl. *Ferdinand Fellmann* (2009), Philosophie der Lebenskunst, S. 49.

[73] Siehe *Maximilian Forschner* (1982), Epikurs Theorie des Glücks, S. 187: Epikur formuliert: „Um der Lebensfreude willen wähle man die Tugenden, nicht um ihrer selbst willen (…). […] Die Befolgung […] durch Erfahrung ihres Nutzens beglaubigter Regeln […] ist niemals Selbstzweck, sondern Mittel und Weg zum Ziel eines heiter gelösten und beständigen Lebensgenusses"; *Malter Hosenfelder* (1997/2006), Epikur, S. 100: „Epikur lässt in diesem Punkt keinen Zweifel: ‚Ich spucke auf das Sittliche (kalon) und diejenigen, die es sinnleer anstarren, wenn es keine Lust verschafft' (Us. Fr. 512). Tugend ist also niemals Zweck, sondern immer nur Mittel der Lustgewinnung"; *Klaus Düsing* (2009), Kant und Epikur, S. 166: „[Alle Kardinaltugenden] gelten für Epikur lediglich als Mittel zur Erreichung der eigentlichen Lust als des höchsten Gutes. Die Wurzel der einzelnen Tugenden aber ist nach Epikur die φρόνησις, die Einsicht oder Klugheit"; *Andreas Bachmann* (2013), Hedonismus und das gute Leben, S. 38: „Ist Lust der einzige intrinsische prudentielle Wert, können die moralischen Tugenden kein integraler Bestandteil der eudaimonia sein. Sie werden vielmehr zu einem für ein geglücktes Leben vielleicht nötigen, aber dennoch äußerlichen Instrument, einem bloßen Mittel zum Zweck. Dies aber ist mit der klassischen Auffassung von Eudämonie, wie sie Platon und Aristoteles vertreten, nicht vereinbar. Aus diesem Gründen scheint es sinnvoller, Epikurs Hedonismus als eine Theorie eigenen Typs zu verstehen, auch wenn er weiterhin an der Idee eines höchsten Guts festhält, das zu bestimmen erlaubt, wie das bestmögliche menschliche Leben aussieht".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Strafe als einem physischen Übel [74], wie im obigen Sanktionsmodell ethischer Verbindlichkeit. (ii) Jene Verhältnisbestimmung bei Epikur kann jedoch insofern auch durch die Koinzidenzthese dargelegt werden, als die Lust als höchstes Gut die Ataraxia als dominante Glücksvorstellung bezeichnet, die methodisch allein durch die Tugend erfüllt wird – „[E]in lustvolles Leben [ist] nicht möglich ohne ein einsichtsvolles, schönes und gerechtes, noch auch ein einsichtsvolles, schönes und gerechtes ohne ein lustvolles. Denn die Tugenden sind mit dem lustvollen Leben von Natur verbunden, und das lustvolle Leben ist von ihnen untrennbar". [75] Solang die epikureische Ataraxia ferner genauer – im Unterschied zum sophistischen amoralischen – den moralischen Hedonismus bezeichnet, verweist das epikureische Konzept des höchsten Guts *inhaltlich* auf das *philosophisch-dominante* Glück. Weil für Epikur jedoch das lustvolle Leben vorrangig gegenüber der Tugend ist, handelt es sich hier um die hedonistische Koinzidenzthese (Alle wahrhaftig lustvollen Menschen sind tugendhaft) – im Unterschied zur stoischen rein moralischen Koinzidenzthese (Alle tugendhaften Menschen sind glücklich), wie etwa Kant so interpretiert (KpV. V 111. Zur näheren Darlegung, siehe unten Kapitel 2, IV.,1., Unterabschnitt c) aa)).

Wie oben gezeigt wurde, lässt sich die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral als Antwort auf die fundamentalethische Grundfrage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?" erst im Zusammenhang mit einer Betrachtung des Glücksverständnisses, bezogen auf das Handlungsziel des menschlichen Daseins, und des ethischen Status der Moral, bezogen auf die Bedingung des Glücks und auf die Bestimmung der menschlichen Lebenswirklichkeit, näher darlegen. Hierbei stellt sich die Frage, welche These von den oben erläuterten Verhältnisbestimmungen von Glück und Moral heute aktuell überzeugen kann. Aufgrund dieser einführenden Analyse und des Ergebnisses des letzten Unterabschnitts lässt sich begründet sagen, dass die dissonante Harmoniethese die zutreffendste Antwort auf jene Frage ist: Das in Bezug auf den aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens erforderliche Glück ist das selbstverantwortete Strebensglück als philosophisch-inklusives Konzept des höchsten Guts, in dem die Moral nicht eine hinreichende, sondern allein die notwendige Bedingung ist – dies weist implizit auf die menschliche Lebenswirklichkeit hin, in der die Moral zwar meistens, jedoch nicht immer und nicht unbedingt zum Glück führt. Ich widme mich nun dieser dissonanten Harmoniethese als erforderlicher ethischer Aufgabe im aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens – dies führt zur These, dass jene dissonante Harmoniethese letztlich im

[74] Epikur sagt: „Niemand, der heimlich gegen den wechselseitigen Vertrag, nicht zu schädigen noch geschädigt zu werden, verstößt, kann sich darauf verlassen, dass er unentdeckt bleiben werde, auch wenn er gegenwärtig tausendmal unentdeckt bleibt. Ob er es nämlich auch bis zum Tode bleiben wird, ist unsicher" (Epikur, Hauptlehren 35). Zitiert bei *Malte Hossenfelder* (1996), Antike Glückslehren, S. 255.

[75] *Epikur*, Brief an Meneukeus, in: Diogenes Laertius, X132. Zitiert bei *Malte Hossenfelder* (1991), Epikur, S. 98.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Anschluss an Kants autonomes Moralsystem vollständig und umfassend erörtert und dargelegt werden kann.

2. Die kantische dissonante Harmoniethese als ethische Aufgabe im aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens

a) Einleitung

Dieser Abschnitt hat das Ziel, die folgende These zu plausibilisieren: Die zentrale historisch-systematische ethische Aufgabe im aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens besteht darin, ein dissonantes Harmoniemodell, in dem es zwischen dem Glück und der Moral trotzt der begrifflichen Verschiedenheit ein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis gibt, im Anschluss an Kant zu entwickeln und auszuarbeiten. Dafür stelle ich zuerst den aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens kurz dar, in dem es um die Zielfrage der Wiederkehr der Thematik der Ethik des guten Lebens, nämlich um die ethische Relevanz der (autonomen) Moral für das Glück als gutes Leben geht. Diese Zielfrage steht jedoch vor einer Schwierigkeit, insofern die sog. Neoaristoteliker eine ethische Relevanz des Glücks im Rahmen der kantischen autonomen Moral für unmöglich erachten, und etwa die diskursethischen Kantianer dagegen die Frage des Glücks als gutes Leben allein als eine vormoralisch-konsiliarische Lebensorientierungsfrage betrachten (b)). Um die Zielfrage in jenem aktuellen Forsch-ungsstand, d. h. den ethisch-notwendigen Bezug des Glücks als gutes Leben zur autonomen Moral, adäquat zu thematisieren und darauf zu antworten, muss man daher die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral einerseits in den aristotelischen Ausführungen zur klassischen Frage „Wie soll man leben?“ (c)) und andererseits in der kantischen ethischen Frage „Was soll ich tun?“ kurz darlegen (d)). Daraus ergibt sich, dass die historisch-systematische Bedeutung der aktuellen Rehabilitierung der aristotelischen Frage des guten Lebens in seiner dissonanten Harmoniethese als kritische Aufhebung der sokratischen rein moralischen Koinzidenzthese und der sophistischen rein dissonanten Unvereinbarkeitsthese liegt, und dass jene aristotelische Harmoniethese letzten Endes erst durch die strenge dissonante Harmoniethese von Kant als autonom-moralische Verschärfung und Vervollständigung derselben gänzlich ausgearbeitet werden kann (e)).

b) Zum aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens

Holmer Steinfath zufolge, von dem der Sammelband „Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen“[76] herausgegeben wurde, liegt der „philosophische“ Grund für die „erneute Beschäftigung mit der Thematik des guten Lebens“ speziell in der „Krise der modernen aufgeklärten Moral, die durch die Trennung von Moral und

[76] *Holmer Steinfath* (Hg.) (1998), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Glück gerade gesichert werden sollte“, und die sich durch die autonome Moralbegründung Kants intensiviert.[77] Mit jener Krise meint man also: Die autonom-moralische Rechtfertigung der modernen aufgeklärten Moral ohne die Bezogenheit auf das gute Leben sei in dem Sinne gescheitert, dass zum einen jene Moral angesichts der verschiedenen Handlungsprinzipien dem Handelnden letztendlich nicht einen rationalen, sondern allein einen emotionalen oder einen dezisionistischen Entscheidungsgrund gäbe und dass zum anderen jene Moral, angesichts des ethischen Konfliktes zwischen dem individuellen Interesse und der sozialen Pflicht, nicht zur moralischen Handlung motiviere. Um diese Krise zu überwinden, solle man die klassische Ethik des guten Lebens rehabilitieren, in der das Gerechte nicht auf dem abstrakten, moralischen Gesetz, sondern auf den für das gute Leben wesentlichen sozialen Grundgütern (Tugenden) basiere, so dass man das moralische Gute intuitiv erkennen könne, und hinreichend motiviert sei, es zu tun. [78] Entsprechend ist somit danach gefragt, „ob und inwiefern die Moral auf die bestimmte Vorstellung des guten Lebens angewiesen ist“.[79]

Holmer Steinfath nimmt aber im genannten Sammelband nicht allein auf den Grund für die Wiederkehr der Ethik des guten Lebens, sondern vielmehr auch auf das aktuelle Ziel derselben Bezug, nämlich „ob und inwiefern eine Theorie des guten Lebens die Moral einbeziehen kann und muss“[80], d. h. auf die Relevanz der Moral für das gute Leben. Dabei handelt es sich um die Grundfrage der klassischen Ethik des guten Lebens „Wie soll man leben?“, in welcher der ethisch-notwendige Bezug des Glücks zur Moral erläutert wird. Im Unterschied zu dieser Lebensführungsfrage lautet die Grundfrage der kantischen autonomen Ethik: „Was soll ich tun?“ – hier ist die Rede vom moralischen Guten. Jürgen Habermas zufolge bezieht sich Kants Ethik allein „auf das Problem richtigen oder gerechten Handelns“, so dass sie hierbei

[77] Vgl. *Holmer Steinfath* (1998), Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, S. 11.

[78] Diese Auffassung vertritt der sog. Neoaristotelismus. *Elisabeth Anscombe* (1958/1974), Moderne Moralphilosophie; *Alasdair MacIntyre* (1981/1995), Der Verlust der Tugend; *Martha C. Nussbaum* (1993/1998), Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus; *Charles Taylor* (1989/1996), Quellen des Selbst: die Entstehung der neuzeitlichen Identität; *Michael Sandel* (2009/2013), Gerechtigkeit, wie wir das Richtige tun. In diesem Buch versucht M. Sandel zu zeigen, wie die sog. liberale Moral des kantischen deontologischen Typs ohne die Bezogenheit auf die Tugend und das gute Leben als Gemeinwohl (The Common Good), angesichts des moralischen Dilemmas in Schwierigkeiten gerät.

[79] Siehe *Holmer Steinfath* (1998), Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, S. 11 f. Dabei stellt er drei Kritikpunkte dar: 1) Die moderne aufgeklärte „prozedurale“ Moral „beruhe faktisch selbst auf bestimmten Vorstellungen von einem guten Leben, ohne deren Vergewisserung ihre Krise [der modernen aufgeklärten Moral] nicht zu überwinden sei“ (Charles Taylor). 2) Die moderne aufgeklärte, „universalistische und egalitäre“ Moral muss die „materiellen Grundgüter“ benennen, die davon geschützt werden sollen, und die von der umfassenden Konzeption eines guten Lebens unterstützt und rechtfertigt werden müssen (Martha C. Nussbaum). 3) Die Moral, die nicht „konstitutiv für unser eigenes gutes Leben“ ist, kann nicht „zu einem moralischen Selbstverständnis motivieren“ (Alasdair MacIntyre und auch Ernst Tugendhat).

[80] Ebd., S. 12.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

besonders als eine „deontologische Ethik“ bezeichnet wird, die von jener Frage des guten Lebens abstrahiere[81]. Dabei betrachtet J. Habermas die Frage des guten Lebens nicht als ein moralisches Problem, sondern als eine vormoralisch-konsiliarisch-existentielle Lebensorientierungsfrage.[82] Dagegen besteht ihm zufolge die richtige Moral erst in der „Regelung interpersonaler Handlungskonflikte“, in der es um das universalistisch-unparteiliche „moralische Urteil“ geht, das letztlich auf dem „moralisch-praktischen Diskurs“ unter den intersubjektiven „Kommunikationsvoraussetzungen“ basiert. [83] Im Gegensatz zu diesem Moralverständnis heben, wie auch J. Habermaus sagt, die neoaristotelischen Vertreter das Gerechte als Teil des gemeinsamen Guten, auf dem die „eigene Identität“ einer Person beruht, hervor, so dass sie eine solche autonome Moral für unmöglich halten.[84]

Wenn man die zwei ethischen Grundfragen „Wie soll man leben?“ (Lebenskunst) und „Was soll ich tun?“ (Moral) auf jene neoaristotelische oder diskursethische Weise versteht, ist auf die obige Zielfrage nach der ethischen Relevanz der Moral für das Glück im Zusammenhang mit jener erneuten Thematisierung des guten Lebens schwer zu antworten. Um diese Zielfrage im aktuellen Forschungstand zur Frage des guten Lebens recht zu thematisieren und darauf zu antworten, ist somit zunächst zu beachten, in welchem Sinne Aristoteles' Gedanken zur Frage des guten Lebens von besonderer Relevanz sein sollen, und welchen ethischen Status die autonome Moral Kants hierbei haben kann.

c) Aristoteles über die Frage „Wie soll man leben?“

Die Frage des guten Lebens „Wie soll man leben?“, die in der Geschichte der Philosophie auf der Debatte zwischen Sophisten und Sokrates beruht, befasst sich mit der fundamentalethischen Reflexion über die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral – hierbei verweist diese Reflexion näher auf die Frage, ob die Moral zum Glück führt. Die Sophisten antworten, wie einleitend bereits erwähnt, darauf: Die Moral führt nicht zum Glück, sondern eher zum Unglück[85] („Kontradiktorische Unvereinbarkeitsthese“), während Sokrates die ethische Überzeugung vertritt, dass uns das Moralisch-sein bereits glücklich macht, so dass selbst das Unglück durch

[81] *Jürgen Habermas* (1986/1991), Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, S. 11.

[82] Vgl. *Jürgen Habermas* (1991), Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, S. 108 – 115.

[83] Vgl. ebd., S. 106 – 114.

[84] Vgl. *Jürgen Habermas* (1991), Erläuterungen zur Diskursethik, S. 176.

[85] Dies wird etwa sehr deutlich in den Behauptungen von Thrasymachos in der Politeia und von Polos im Gorgias gezeigt. Vgl. Politeia 343c–d: Die Ungerechtigkeit macht sich selbst glücklich, während die Gerechtigkeit für die anderen gut, aber für sich selbst schädlich ist; Gorgias 472d–e: SOKRATES: „Soll nun der Ungerechte etwa glückselig sein, wenn ihm Recht widerfährt und Strafe? POLOS: Keineswegs. Denn so wäre er freilich der Elendeste. SOKRATES: Sondern, wenn ihm also nicht Recht widerfährt, dann wird der Ungerechte nach deiner Rede glückselig sein. POLOS: Das behaupte ich“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

unser Moralbewusstsein ausgeglichen wird („Identische Koinzidenzthese"). Hierbei ist sehr wichtig zu bemerken, dass für die Sophisten das Glück als ein amoralisch-egoistisch-materialistisch-hedonistischer Begriff [86], bezogen auf die äußeren Güter oder auf die sinnliche Lust, zu verstehen ist, während es sich für Sokrates um das moralisch-innerlich-intellektuelle Glück[87] handelt, das im Grund auf dem Tugendbewusstsein, bezogen auf die moralische Handlung oder auf die Aktualisierung der Tugend, beruht. Die sophistische Lebensweise orientiert sich somit an jenem außermoralischen Glück, während es für die sokratische Orientierung an der Moral um das moralische Glück geht. Daraus ergibt sich, dass für die Sophisten das gute Leben bestenfalls ein physisch gutes Leben bedeutet, welches sogar im Gegensatz zur Moral in dem Sinne steht, dass sie das eigene Glücksstreben hindern kann. Dagegen handelt es sich für Sokrates/Platon[88] um ein moralisch gutes Leben, für das die Moral als „hinreichende Bedingung" konstitutiv ist, so dass es „keines zusätzlichen Mittels zur Glückserlangung" bedarf („Suffiziente Koinzidenzthese").

Das gute Leben wird später von Aristoteles mit Blick auf die Eudaimonie[89] als höchstes Gut betrachtet, das aus der ethischen Tugend und aus den äußeren Glücksgütern besteht (Inklusive Interpretation), oder letzten Endes allein in der Sophia als höchste intellektuelle Tugend liegt (Dominante Interpretation). Vom inklusiven Konzept des höchsten Guts aus betrachtet,[90] liegt dann der Frage des guten Lebens die fundamentalethische Reflexion über die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral zugrunde, und hierbei lassen sich die Begriffe des guten Lebens, der Moral und des Glücks folgendermaßen verdeutlichen: Das gute Leben ist die Eudaimonie als das höchste Gut, das das physische Gute und das moralische Gute umfasst, so dass sich daraus ergibt: Das gute Leben als Eudaimonie als höchstes Gut

[86] Gorgias 494c: „KALLIKLES: Auch; und ebenso alle anderen Begierden soll man haben und befriedigen können, und so Lust gewinnen und glückselig leben".

[87] Der Glücksbegriff bei Sokrates erfährt eine „Verinnerlichung, Moralisierung und Intellektualisierung". Siehe *Christoph Horn* (1998), Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, bes. Kap. 2 Glück, Wohlergehen und gelingendes Leben, S. 61 – 112.

[88] Hier nehme ich nicht auf die Differenz zwischen den beiden Ansichten (Sokrates und Platon), sondern auf ihre Gemeinsamkeit Bezug. Der Grund dafür liegt vor allem darin, dass, anders als bei Aristoteles, bei Platon sowie bei Sokrates die äußeren Güter keinen wesentlichen ethischen Status für das Konzept des guten Lebens haben. Wie Sokrates meint auch Platon etwa, dass „der Philosoph jeden sozialen Nachteil durch sein inneres Lustempfinden ausgleichen" könne. Siehe *Christoph Horn* (1998), Antike Lebenskunst, S. 78.

[89] Die Eudaimonie wird allerdings ins Glück übersetzt. Aber im Unterschied zum Glück, das hinsichtlich des Gefühlszustandes oder der äußeren Glücksgüter verstanden wird, verweist die Eudaimonie in der philosophischen Ethik der Antike im Grunde auf das gute Leben als Erfüllung der menschlichen Tugenden. Hierbei pflegt man die Eudaimonie häufig als das „gelingende Leben" zu bezeichnen. Vgl. *Dagmar Fenner* (2007), Das gute Leben, S. 17.

[90] Unabhängig von der textexegetischen Gültigkeit der inklusiven und der dominanten Interpretation, beschäftige ich mich hier allein mit dem inklusiven Konzept des guten Lebens bei Aristoteles, da sich der aktuelle Forschungsstand zum guten Leben auf diese praktisch-reale Perspektive fokussiert.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ist entweder 1) allein das physisch gute Leben (Sophisten: Das pragmatisch-inklusive Konzept des guten Lebens) oder 2) allein das moralisch gute Leben (Sokrates: Das philosophisch-dominante Konzept des guten Lebens), oder 3) es kann beides, nämlich das sowohl physisch als auch moralisch gute Leben (Aristoteles: Das philosophisch-inklusive Konzept des guten Lebens) bedeuten. Aus diesem philosophisch-inklusiven Konzept des guten Lebens gesehen, verweist die Eudaimonie als höchstes Gut bei Aristoteles auf die „harmonische" Einheit von Glück und Moral, die als kritische Aufhebung der sophistischen kontradiktorisch-unvereinbaren und der sokratischen identisch-suffizienten koinzidenten Verhältnisbestimmung von den beiden verstanden werden kann.

Hierbei ist zunächst wichtig zu beachten: Die Moral hat den sowohl normativen als auch evaluativen Vorrang gegenüber dem physischen Guten, denn sie ist ein für das gute Leben wesentliches, „konstitutives" Element, und dabei wird das physische Gute von der Moral bedingt und bewertet; gegenüber dem höchsten Gut hat die Moral zwar im normativen Sinn den Vorrang[91], aber im evaluativen nicht, denn dieses höchste Gut ist dabei der umfassende Gattungsbegriff, der das moralische Gute beinhaltet[92]. Daraus folgt, dass das Kriterium des höchsten Guts (Eudaimonie) nicht in den äußeren Glücksgütern, sondern in der Tugend (Moral) als inneres Gutes liegt, aber dass man, ohne jene Güter, „jemanden [nicht] glücklich (eudaimôn)" nennen kann.[93] Das gute Leben (Eudaimonie) ist für Aristoteles somit nicht mit dem moralischen Leben (Moral) identisch („Dissonanzthese"), aber hierbei hat die Moral den ethischen Status einer notwendigen Bedingung für dasselbe („Nezessitätsthese"). Daraus ergibt sich, dass zum einen das Glück ohne die Moral nicht möglich ist, und dass zum anderen das glückliche Leben ein umfassendes sowohl moralisch als auch physisch gutes Leben bedeutet („Harmoniethese").

Der Grund dafür, dass für die Frage des guten Lebens Aristoteles eine überragende Bedeutung zukommt, liegt somit darin, dass er mit seinem dissonant-notwendigen Harmoniemodell die sokratische Koinzidenzthese und die sophistische Unvereinbarkeitsthese kritisch aufhebt. Aristoteles bietet uns nämlich insofern eine aktuelle philosophische These über die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral, als man die aristotelische Vorstellung vom guten Leben als plausibel übernimmt, da er unter dem Vorrang der Moral die äußeren Glücksgüter als Elemente des höchsten Guts mit in Betracht zieht. Jener Rückgriff auf Aristoteles fokussiert sich somit tatsächlich nicht darauf, dass für ihn die für ein gutes Leben wesentliche

[91] Siehe *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 188 f. Ihm zufolge vertritt, im Gegensatz zur gängigen These des „Vorrangs des Guten vor dem Rechten", der antike Eudaimonismus, der „das letzte Ziel im schlechthin höchsten Gut" sieht, den „Vorrang des Rechten vor dem Guten": „Ein prudentieller, von Lebensklugheit diktierter Verzicht auf eine tugendhafte Handlung ist ausgeschlossen".

[92] Etwa kann man nicht sagen, jemand sei tugendhaft (moralisch), so dass er ein insgesamt gutes Leben führe. Aber wenn jemand ein insgesamt gutes Leben führe, dann sei er tugendhaft (moralisch). Im evaluativen Sinn hat also das gute Leben gegenüber der Moral den Vorrang.

[93] Vgl. *Christoph Horn* (1998), Antike Lebenskunst, S. 79.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Tugend (Moral/Moralität[94]) auf dem gemeinschaftlichen Guten (Alasdair MacIntyre) oder auf den materiellen und geistigen Grundgütern (jeweils Martha C. Nussbaum und Charles Taylor) beruht. Für die Frage des guten Lebens liegt die ethische Bedeutung des aristotelischen Gedankens also nicht in seiner güterethischen Moralbegründung[95], sondern in seiner Reflexion über die Lebensführungsfrage „Wie soll man leben?" bzw. auf die sich am Prinzip „Glück" orientierende „Lebenskunst", die als „praktische Philosophie" die „existentielle Bedeutung" des menschlichen tugendhaften (moralischen) Handelns verstehen will[96]. Insofern kann m. E. nicht jene Lebensführungsfrage als Lebenskunst allein mit Blick auf die „Kritik an der modernen Moralphilosophie" bzw. auf die „Herausforderung" für dieselbe verstanden werden[97].

d) Kants Frage „Was soll ich tun?" und ihr Bezug auf das gute Leben

Die Frage „Was soll ich tun?", die sich Kant in Bezug auf die Moralphilosophie stellt, beschäftigt sich mit dem moralischen Guten; als kantische Antwort auf jene Handlungsfrage soll man also das moralische Gute tun. Die ethische Reflexion über das moralische Gute bei Kant scheint sich auf den ersten Blick allein der Begründungs- und der Motivationsfrage der Moralität (siehe oben Einleitungskapitel und unten Kapitel 2, I., 3.) zu widmen. Diesbezüglich ist Kants Kritik am Glück als Moralprinzip bekannt, der zufolge das Glück die Moral weder begründen noch motivieren dürfe, soll die Moral nicht heteronom, sondern autonom sein. Dabei ist es gänzlich gleichgültig, ob jenes Glück ein empirischer oder ein moralischer Begriff ist, denn eine eudaimonistische Moralbegründung als solche verstößt bereits gegen das autonome Moralprinzip.

Mit der autonomen Moral, die auf dem vom Glück unabhängigen Moralgesetz beruht, gelangt Kant somit zum endgültigen Bruch mit der eudaimonistischen Moralbegründung. Daraus ergibt sich, dass für Kant das eudaimonistische Moral-

---

[94] Siehe *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 189: „Mit dem Verzicht auf Klugheitseinschränkungen steigert sich schon die eudaimonistische Tugend zur Moralität" als Steigerungsform der „Legalität". Im Gegensatz zur güterethischen Angewiesenheitsthese verweist die Moral somit auch in der eudaimonistischen Tugendethik auf den Selbstzweck, nämlich auf die „freie Übereinstimmung um ihrer selbst willen": „Man tut das Richtige gern und empfindet insofern Lust. Entscheidend ist allerdings nicht die Lust selbst, sondern die ihr zugrundeliegende freie Zustimmung" (ebd., S. 131 f.).

[95] Die rein güterethische Begründung der Moral, die die autonome Moral für unmöglich hält, ist weder ethisch plausibel noch dem Moralsystem selbst von Aristoteles angemessen. Über die Interpretation der aristotelischen Ethik, durch die die ethischen Missverständnisse beim Versuch der gegenwärtigen Rearistotelisierung geklärt werden, siehe *Otfried Höffe* (2010), Nikomachische Ethik, bes. Kap. 13. Ausblick: Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative, S. 277 – 304.

[96] Vgl. *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 94 f.

[97] Vgl. *Claus Beisbart* (2004), Lebenskunst – eine Herausforderung für die moderne Moralphilosophie?, S. 102.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

prinzip nicht allein im konträren, sondern im kontradiktorischen Gegensatz zum Prinzip der Moralität, nämlich zur „Autonomie des Willens" (KpV. V 33) steht, denn beides kann insofern nicht zugleich falsch sein, als sie das „alleinige Prinzip der Sittlichkeit" (ebd.) ist. Hierbei ist jedoch sehr wichtig zu beachten, dass der kontradiktorische Gegensatz zwischen jenem eudaimonistischen und autonomen Moralprinzip nicht darauf hinweist, dass das Glück auch aus dem Gegenstandbereich der ethischen Reflexion ausgeschlossen werden soll. Für Kant wird das Glück (im Konfliktfall) von der Moral bedingt und bewertet, und das so bedingte und bewertete Glück wird sogar der Gegenstand einer „indirekten Pflicht", die moralische Tätigkeit zu erleichtern und zu verkörpern (Zur ausführlichen Erläuterung, siehe unten Kapitel 2, II., 2.). Für Kant wird das Glück ferner ins konstitutive Element des höchsten Guts, zu dem die moralische Tätigkeit gelangt, miteinbezogen. Ihm zufolge ist das höchste Gut also die „der Sittlichkeit (Tugend) proportionale bzw. angemessene Glückseligkeit", nämlich die Folge der moralischen Handlung. Das Glück ist somit *ethisch (moraltheoretisch)* zwar weder Grund, noch Motiv der Moral, aber es hat als höchstes Gut *handlungstheoretisch* den ethischen Status eines Ziels der moralischen Handlung, so dass es zum Gegenstandsbereich der ethischen Reflexion gehört (Zur ausführlichen Darlegung, siehe unten Kapitel 2, IV., 1.).

Hierbei ist sehr wichtig zu beachten, dass sich für Kant das Handlungsziel nicht allein mit der außermoralischen, neigungsbefriedigenden Glückseligkeit, also mit dem Gefühl der Lust und Unlust als Ziel des nicht-moralischen Handelns beschäftigt, die dem psychologischen Hedonismus zugrunde liegt[98]; vielmehr richtet sich das Handlungsziel letzten Endes auf die umfassende Glückseligkeit, die durch die Moralität vermittelt ist, nämlich auf das höchste Gut als Ziel des moralischen Handelns, das, im Unterschied zum psychologischen Hedonismus, ein im aretologischen Eudaimonismus[99] verwurzelter Glücksbegriff ist.

Auf den ersten Blick scheint sich für Kant das Handlungsziel insofern auf den ersten Fall zu beziehen, als das Glück, das in Kants kritischer Auseinandersetzung mit dem eudaimonistischen Moralprinzip erläutert wird, meistens jener empirische, psychologisch-hedonistische Begriff ist, und als dieses rein empirisch-hedonistische Glück, wie auch Kant sagt, das „[notwendige] Verlangen" des menschlichen Daseins und „ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens" (KpV. V 26) ist. Auf den zweiten Blick fragt Kant aber nach dem Handlungsziel, bezogen auf die ethische Grundfrage „Was soll ich tun?", so dass die Zielfrage hierbei wie folgt formuliert werden kann: „Was bringt das Tun des moralischen Guten (aus der Achtung für das moralische Gesetz) mit sich?", und die Antwort darauf lautet „das höchste Gut" – dieses moralisch abgeleitete und gerechtfertigte höchste Gut wird nun der Gegenstand der Frage „Was darf ich hoffen?", so dass es sich mit dem exis-

[98] Vgl. *Andrews Reath* (2006), Hedonism, Heteronomy, and Kant's Principle of Happiness, S. 33.

[99] Vgl. *Hans Krämer* (1980), Epikur und die hedonistische Tradition, S. 294. Er unterscheidet dabei zwischen dem aretologischen Eudaimonismus bei Sokrates, Platon, Aristoteles und den Stoikern und dem psychologischen Eudaimonismus bzw. Hedonismus bei Epikur.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tentiellen Sinn der moralischen Handlung beschäftigt, der als ethischer Orientierungspunkt des Lebens im Ganzen fungiert. Somit erschöpft sich für Kant das Handlungsziel nicht allein im psychologisch-hedonistischen „Empfindungsglück" der nicht-moralischen Handlung, sondern es handelt sich dabei um das aretologisch-eudaimonistische „Erfüllungsglück" als Folge der moralischen Handlung, also in aktueller Interpretation um das „selbstverantwortete Strebensglück" als höchstes Gut bei Otfried Höffe (siehe oben Kapitel 1, I., 1. b)).

Die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant soll nun nicht allein in Bezug auf die Frage nach dem Handlungsgrund und -motiv, sondern auch auf das Handlungsziel hin betrachtet werden. In den ersten zwei Fällen handelt es sich um die Frage, ob und inwiefern die Moral auf das Glück angewiesen sein kann, während es im letzteren darum geht, ob und inwiefern die Moral zum Glück führen kann. Bezüglich der ersten zwei Fragen hält Kant an der autonomen Moral fest, die auf dem vom Glück unabhängigen Moralgesetz basiert. Hinsichtlich der letzteren Frage handelt es zunächst um die Bestimmung des Handlungsziels. Wenn es als Gegenstand des außermoralischen Handelns die psychologisch-hedonistische, empirische Glückseligkeit als Neigungsbefriedigung wäre, könnte die Frage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?" mit Kant beantwortet werden: Die Moral führt weder zum Glück noch zum Unglück („Dissonanzthese"). Kant zufolge ist jene Glückseligkeit abhängig vom individuell-subjektiven „Gefühl der Lust und Unlust" und sogar von der „Verschiedenheit des Bedürfnisses nach den Abänderungen dieses Gefühls" (KpV. V 25), so dass sie mit der Moral nichts zu tun hat.

Von der Perspektive des höchsten Guts als Handlungsziel aus betrachtet, lässt sich das Verhältnis dagegen durch die „dissonante Harmoniethese" darlegen. Das höchste Gut als Handlungsziel betrachtet Kant unter dem Aspekt der Einheit von Glück und Moral. Hierbei bedeutet das höchste Gut das vollendete Gut, das aus der Moralität als oberstes Gut und aus der Glückseligkeit als ihrer Folge besteht (KpV. V 110). Kants Lehre vom höchsten Gut ist also ein philosophisch-inklusives Glückskonzept, das begrifflich auf das umfassende allgemeine (empirische) Glück verweist, das von der Moral bedingt, bewertet und vermittelt wird, und das durch die moralische Tätigkeit, bezogen auf die äußeren Glücksgüter als potenzielles Gut verkörpert wird (siehe unten Kapitel 2, IV., 1. insbesondere c)). Hierbei ist die Moral weder mit dem Glück als höchstes Gut identisch („Dissonanzthese") noch die hinreichende Bedingung dafür („Suffizienzthese), aber die notwendige Bedingung („Nezessitätsthese"). Die Moral ist also begrifflich nicht mit dem Glück, sondern mit der „Glückswürdigkeit" identisch, aber sie macht prinzipiell-konzeptuell die notwendige Bedingung für dasselbe aus, so dass die moralische Handlung über die Glückswürdigkeit zum Glück als höchstes Gut gelangt („Dissonanzthese mit Harmonie-Intension" bzw. „Dissonante Harmoniethese"). Die Frage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?" kann für Kant somit wie folgt beantwortet werden: Die Moral führt nicht immer und nicht unbedingt, jedoch letztlich zum umfassenden empirischen Glück als höchstes Gut, das, als Folge der moralischen Handlung, durch die Moralität vermittelt wird.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Darauf aufbauend kann man nun die ethische Relevanz der kantischen autonomen Moral für das Glück im aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens darlegen. Das kantische Konzept des guten Lebens deutet auf den ersten Blick insofern auf den „einfachen Subjektivismus", der „das gute Leben als Erfüllung der faktischen Wünsche einer Person" bestimmt", hin[100], als zunächst nur die neigungsbefriedigende Glückseligkeit als Gegenstand des nicht-moralischen Handelns thematisch ist. In diesem Fall hat das Glück begrifflich und prinzipiell keinen Bezug zur Moral, so dass es zwischen den beiden allein eine rein dissonante Verhältnisbestimmung gibt, in der die Moral weder zum Glück noch zum Unglück führt. Aber auf den zweiten Blick lässt sich ein kantisches Konzept des guten Lebens insofern durch den „reflektierten Subjektivismus"[101] erörtern, als dieser auf der autonommoralischen Reflexion des Handlungssubjektes basiert. Hierbei bleibt das Glück, anders als im einfachen Subjektivismus, in dem es sogar einem ethischen Amoralisten besser gehen kann, als einer moralischen Person[102] („Unvereinbare Dissonanzthese"), nicht ganz der privaten Beliebigkeit überlassen. Vielmehr handelt es sich dabei um den vernünftigen Umgang mit dem Glück als Wunscherfüllung.

Im reflektierten Subjektivismus geht es nämlich um die „Art und Weise, *wie* man es sich wünscht".[103] In diesem Fall hat das empirische Glück, das man sich vernünftig wünscht, jedoch streng gesehen noch nicht ein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis zur Moral. Das Glück als Gegenstand der subjektiven Wunscherfüllung lässt sich dabei begrifflich und prinzipiell nicht gänzlich als Folge der moralischen Handlung ansehen, obwohl es vernünftig und moralisch angestrebt wird. Schmeckt mir ein Wein, über welchen ich informiert bin, dass er nicht teuer und nicht trocken ist, und welchen ich daher nicht gestohlen, sondern gekauft habe, gut und besser? Wenn das Glück wie eine Geschmackssache ist, und wenn es dabei allein um den vernünftigen Umgang mit demselben geht, ist sein Verhältnis zur Moral zufällig. Hierbei ist jedoch wichtig zu beachten, dass das Glück als Gegenstand der Wunscherfüllung zwar nicht begrifflich-prinzipiell, aber erfahrungsgemäß einen Bezug zur Moral haben kann; das vernünftige und moralische Tun kann langfristig oder situativ gesehen zum Glück führen („Konsonanzfähige Dissonanzthese") – Einen gekauften Wein kann ich etwa ohne Angst, erwischt zu werden, mit Genuss trinken.

Ein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis kommt hingegen erst in einem objektiven Konzept des guten Lebens zum Ausdruck, in dem die Moral ein integraler Bestandteil des Glücks ist, so dass dieses ohne sie überhaupt nicht existieren kann. Für Kant handelt es sich bezüglich seiner Lehre vom höchsten Gut insofern um ein „objektives" Konzept des guten Lebens, als es (höchstes Gut) dabei nicht den au-

[100] *Holmer Steinfath* (1998), Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, S. 19.

[101] Ebd., S. 18 f.

[102] Vgl. *Christoph Horn* (2002/2011), Glück/Wohlergehen, S. 386.

[103] Vgl. *Holmer Steinfath* (1998), Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, S. 19.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ßermoralisch-beliebigen „subjektiven“ Endzweck, sondern den autonom-moralisch abgeleiteten und gerechtfertigten „objektiven“ Endzweck als Einheit von Glück und Moral bezeichnet (RGV. VI 6. Anm. siehe unten Kapitel 2, IV., 2. bes. Unterabschnitt c) aa)). Dieses höchste Gut bzw. das höchste gute Leben weist auf ein umfassendes glückliches Leben hin, welches das moralische Leben als notwendige Bedingung voraussetzt. Rein formal gesehen lässt sich jenes höchste Gut mit der Eudaimonie bei Aristoteles vergleichen, insofern es ein philosophisch-inklusives Konzept ist, in dem die Moral nicht mit dem Glück identisch und nicht die hinreichende, sondern allein die notwendige Bedingung ist. Kant gelangt nämlich, ausgehend von der autonomen Moral, die die begriffliche und prinzipielle Dissonanz zum Glück verlangt, zum höchsten Gut als Einheit von den beiden, d. h. zur Vorstellung vom sowohl moralisch als auch physisch guten Leben. Die prinzipielle Verbindung von Glück und Moral bei Kant, die von der begrifflichen Trennung der beiden ausgeht, muss allerdings, wie später ausführlich erläutert wird, als Voraussetzung der Verwirklichung des höchsten Guts die Postulate wie Gott, bezogen auf die Übereinstimmung von Glück und Moral und Unsterblichkeit der Seele, bezogen auf die Erreichbarkeit der Moralität des Handlungssubjektes annehmen (siehe unten Kapitel 2, IV., 2.).

e) Aristoteles’ und Kants Antworten im aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens

Daran ist bemerkenswert: Aus dem philosophisch-inklusiven Konzept des guten Lebens betrachtet, ist auf den ersten Blick schwer zu sagen, dass jemand schon ein gutes Leben führe, weil er tugendhaft (moralisch) sei. Aber auf den zweiten Blick ist, wie Otfried Höffe zutreffend anmerkt (siehe oben Kapitel 1, I., 1.), für Aristoteles die moralische Dominanz jedoch von der physischen „Inklusivität im Sinn des auch tatsächlichen Genusses“ nicht ganz zu trennen, so dass man sagen kann: Das moralische Leben macht glücklich. Im Unterschied dazu ist in Kants Konzept vom höchsten Gut die Moral als Dominanz vom Glück als Inklusivität begrifflich ganz verschieden, so dass man sagen kann: Die Moral macht nicht direkt glücklich, sondern zunächst glückswürdig, und erst bezogen auf die Postulate letztlich glücklich. Daraus lässt sich folgern, dass hinsichtlich des höchsten Guts Aristoteles eine „*bescheidene* dissonante Harmoniethese“ vertritt, während es sich für Kant um ein „(strenges) dissonantes Harmoniemodell“ handelt. Insofern dieses kantische Modell auf der autonomen Moral als radikale Reflexion über die moralische Verantwortung des menschlichen Handelns basiert, könnte man es jedoch als eine autonom-moralische Verschärfung bzw. Vervollständigung des aristotelischen bescheidenen dissonanten Harmoniemodells ansehen. Daraus ergibt sich, dass die historisch-systematische ethische Aufgabe im aktuellen Forschungsstand zur Frage des guten Lebens letzten Endes darin liegt, die dissonante Harmoniethese der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Kants umfassendes autonomes Moralsystem gründlich und differenziert darzulegen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

II. Dissonantes Harmoniemodell: Ein ursprünglich kantisches Modell?

Eine Darlegung der dissonant-harmonischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant bedarf als Vorarbeit einer Überwindung gängiger Vorurteile gegen die kantische Ethik, die sich auf die folgenden zwei Punkte[104] beziehen: 1) Das Glück bei Kant bezeichne allein einen entmoralisierten und entpolitisierten, rein empirischen und subjektiven Begriff. Die Frage des guten Lebens sei nun zu einer privaten „Geschmacksfrage" geworden, so dass für Kant nicht das philosophische, sondern allein das außermoralisch-empirische Glücksverständnis existiere. 2) Anhand seiner Kritik an der eudaimonistischen Moralbegründung gebe es für Kant keinen ethisch-notwendigen Bezug des Glücks zur autonomen Moral. Somit könne die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant bestenfalls mit Blick auf das Dissonanzmodell dargelegt werden.

Diese beiden Vorurteile werden aber dem bei Kant vorhandenen ethischen Bezug der autonomen Moral auf die Lehre vom höchsten Gut, in der sich das ethisch-notwendige Verhältnis des Glücks zur Moral deutlich zeigt, nicht gerecht. Wenn man Kants Glücksverständnis aus der Sicht jenes Verhältnisses betrachtet, zeigt sich dabei, dass m. E. das Glück als ein philosophisches Thema durchaus weitergehend diskutiert wird, wobei es jedoch auf die kritische Aufhebung des außermoralisch-empirischen und des rein moralisch-intellektuellen Glücks ankommt. Kant optiert nämlich weder für die konzeptionelle Entmoralisierung des Glücks, noch für die begriffliche Moralisierung bzw. Entsinnlichung desselben, sondern für das umfassende empirische Glück, das durch die Moral vermittelt wird, d. h. für das höchste Gut, in dem Glück und Moral miteinander in Harmonie stehen (Kapitel 1, II., 1.).

Bei der folgenden näheren Betrachtung von Kants Kritik am Eudaimonismus wird gezeigt, dass sie sich einerseits auf das Glück als Moralprinzip und andererseits auf das stoische und epikureische Konzept des höchsten Guts richtet. Durch die erstere Kritik verteidigt Kant seine autonome Moral, die prinzipiell im Gegensatz zum Glück als Moralprinzip stehen kann. Durch die letztere gewinnt Kant sein eigenes Konzept vom höchsten Gut, in dem die autonome Moral den ethischen Staus eines ersten konstitutiven Elementes desselben hat, so dass sie eine notwendige Bedingung des Glücks wird. Diese Konzeption verfällt aber, wie gezeigt werden wird, nicht dem moralphilosophischen Heteronomie-Eudaimonie-Vorwurf, denn ohne die autonome Moral als notwendige Bedingung (conditio sinne qua non) existiert für Kant das höchste Gut überhaupt nicht, so dass es prinzipiell von ihr abhängig ist – es handelt sich also um eine Konzeption des höchsten Guts als Folge der autonomen Moral. Daraus folgt, dass es für Kant zwei Modelle der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral gibt, nämlich Konflikt- und Harmoniemodell, wobei beide Modelle jedoch letztlich ins dissonante Harmoniemodell

[104] Siehe *Holmer Steinfath* (1998), Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, S. 7 – 10.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

integriert werden, in dem sich die autonome Moral und das umfassende Glück als ihre Folge miteinander versöhnen (Kapitel 1, II., 2.).

1. Kants Glücksverständnis

a) Einleitung

Oliva Mitscherlich-Schönherr beginnt ihren Artikel über das Glück bei Kant mit dem Satz: „In der zeitgenössischen Diskussion über das kantische Glücksdenken ist man sich mehr oder weniger darüber einig, dass Immanuel Kant (1724 – 1804) einen Bruch mit der eudämonistischen Tradition in der Ethik vollzieht".[105] Wenn man hierbei von einem Bruch mit der eudaimonistischen Moralbegründung spricht, bedeutet dies aber nicht, dass man damit auch eine Vertreibung des Glücksproblems aus der philosophischen Ethik als Lehre vom höchsten Gut meinen kann, das in der Tradition des antiken eudaimonistischen Glücksverständnisses als gutes Leben bzw. Strebensglück thematisiert wurde. Bei Kant lässt sich die Diskussion des Glücksbegriffes somit nicht allein mit Blick auf den Bruch mit der eudämonistischen Moralbegründung, sondern auch hinsichtlich der begrifflich-ethischen Verdeutlichung und Verschärfung desselben als höchstes Gut darlegen.

Ich möchte nun im Folgenden in erster Linie der Frage nachgehen, auf welche Weise Kant das Glück in seiner Ethik thematisiert. Dabei kann ich für die Hauptthese des vorliegenden Abschnittes argumentieren, dass das kantische Glücksdenken handlungstheoretisch letzten Endes im „philosophischen" Konzept des höchsten Guts als „die der Sittlichkeit proportionale bzw. angemessene Glückseligkeit" verortet ist, obwohl die Glückseligkeit, auf die Kant meistens abzielt, wenn er vom Glück spricht, ein Inbegriff des außermoralischen, „empirischen" Glücksverständnisses ist. Dafür werde ich drei Thesen aufstellen und diskutieren: (1) Für Kant liegt der Grund für den Bezug auf ein solches empirisches Glücksverständnis darin, dass er anstrebt, nicht ein göttliches, sondern ein menschliches Glück zu konzipieren, welches für den Menschen als vernünftiges und zugleich sinnliches Wesen möglich ist. (2) Trotz der empirischen Begrifflichkeit der Glückseligkeit geht es für Kant jedoch um das „moralische Interesse" am menschlichen Glück. Dies erlaubt einen freien Raum für das eigene Glücksstreben, das weder von dem göttlichen Willen noch von der schicksalhaften Natur determiniert ist, aber von der menschlichen Vernunft moralisch beschränkt werden kann. Jenes moralische Interesse bedingt dann nicht eine willkürliche Handlung, sondern eine autonome Willenshandlung, die sich einerseits am moralischen Handlungsgrund und -motiv und andererseits nicht bloß am beliebigen, sondern am moralisch gerechtfertigten, daher objektiv-letzten Handlungszweck orientiert. (3) Erst in Bezug auf diesen objektiven Endzweck, nämlich auf das höchste Gut als Gegenstand der autonom-moralischen Willens-

[105] *Oliva Mitscherlich-Schönherr* (2011), Glück bei Kant. Der Bruch mit dem Eudämonismus, S. 183.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

handlung lässt sich Kants Glücksverständnis vollständig erläutern. Die Problematik des Glücks ist für Kant also nicht im empirischen Programm der „Entmoralisierung des Glücks“[106] erschöpft. Sondern vielmehr erweitert sie sich zum philosophischen Glückskonzept des höchsten Guts als „die der Moralität proportionale Glückseligkeit“. Von dieser Glückseligkeit ist die Moralität zwar *begrifflich* unabhängig, aber *konzeptuell* dafür konstitutiv. Diese eudaimonistische Konzeption, bezogen auf die (autonome) Moral deutet auf die sehr wichtige ethische Implikation hin, dass auch Kant, wie Sokrates, den Weg vom „populären“ zum „philosophischen“ Glücksverständnis[107] einschlägt – wie oben kurz erläutert wurde, entwickelt Kant allerdings im Unterschied zum philosophisch-dominanten Konzept bei Sokrates ein philosophisch-inklusives Glückskonzept.

b) Zur „Glückseligkeit“ als menschliches Glück bei Kant

Anders als in seinen kritischen Druckschriften findet man in den Vorlesungsschriften von Kant eine Reihe von Glücksbegriffen, die zwar nicht ganz systematisch, aber auch nicht völlig unzusammenhängend sind, so dass sich vier mögliche Glücksdefinitionen herausstellen lassen: *„Wohlfahrt“*, *„Glückseligkeit“*, *„Selbstzufriedenheit“* und *„Seligkeit“*.

> „Die Lust an seinem Zustande heißt Wohlfahrt; insofern diese Lust auf das Ganze unseres Daseyns gehet, heißt sie Glückseligkeit. Diese ist folglich die Lust an unserm gesammten Zustande. Die Lust an seiner eigenen Person heißt Selbstzufriedenheit. Das Eigenthümliche aber in uns machet die Freiheit aus. Folglich ist die Lust an seiner Freiheit, oder an der Beschaffenheit seines Willens die Selbstzufriedenheit. Erstrecket sich diese Selbstzufriedenheit auf unsere ganze Existenz; so heißt sie Seligkeit“ (VS. Religion. Pölitz. PR 171).

Wie aus diesen Passagen hervorgeht, lässt sich der Glücksbegriff anhand der Unterscheidung zwischen der Zufriedenheit mit dem „Zustand“ einerseits und der mit der „Person“ andererseits klassifizieren. „Wohlfahrt und Glückseligkeit“ werden dann dem anthropologisch-empirischen Glück zugeordnet. Im Unterschied zur „Wohlfahrt (*prosperitas*)“ als „Zufriedenheit mit dem Zustande aus zufälligen Ursachen“ (VS. Metaphysik Pölitz. PM 320), nämlich als „Zufallsglück“, kann die

[106] *Holmer Steinfath* (1998), Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, S. 10.

[107] Siehe *Christoph Horn* (1997), Antike Lebenskunst, bes. Kap. 2.1 Die traditionelle und die philosophische Auffassung von eudaimonia, S. 62–85. Ihm zufolge (S. 67) findet man das populäre Glücksverständnis vor allem in der Auffassung von Solon (vermutlich 640 von Chr. – 560 von Chr. ein athenischer Staatsmann und Lyriker): „[D]as Glück bestehe aus günstigen Lebensumständen, die sich über die gesamte Lebensdauer erstrecken“, und zu den „Faktoren wie [Reichtum], der Erfolg des sozialen Umfelds, besonders der Erfolg der eigenen Familie“ und auch „die Todesumstände und der Nachruhm einer Person“ usw. gehören. Dagegen handelt es sich bei der philosophischen Perspektive um das verinnerlichte, intellektualisierte und moralisierte Glücksverständnis. Auch siehe *Christoph Horn* (2011), Glück in der Antike, S. 117.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Glückseligkeit als ein übergreifendes Lebensglück bezeichnet werden.[108] „Selbstzufriedenheit und Seligkeit" beschäftigen sich dagegen mit dem personenbezogen-moralischen Glück. Der Begriff „Selbstzufriedenheit" bedeutet die Zufriedenheit mit der eigenen freien Person, so dass sie das „Bewußtseyn seiner eigenen Würde" (VS. Religion Pölitz. PR 171) enthält. Hingegen ist der Begriff „Seligkeit" nur für Gott als Bedürfnislosigkeit (vgl. VS. Religion Pölitz. PR 147) möglich, weil sie Kant zufolge eine vollkommene Selbstzufriedenheit, unabhängig von allen äußeren Ursachen darstellt (VS. MS Vigilantius. XXVII 644[109]).

Hiermit stellt sich die Frage, worin das Glücksverständnis bei Kant letztlich verortet ist. Wohlfahrt? Glückseligkeit? Selbstzufriedenheit? Oder Seligkeit? Der Ausgangspunkt der Antwort auf diese Frage liegt darin, dass Kant auf das Glück für den Menschen abzielt, wenn er zunächst im Unterschied zur „Seligkeit" als göttliches Glück die „Glückseligkeit" als menschliches Lebensglück ethisch thematisiert. Kant führt entsprechend in seiner kritischen Druckschrift „Kritik der praktischen Vernunft" dies wie folgt aus:

> „Glücklich zu sein, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa […] eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist" (KpV. V 25).

In dieser Passage betrachtet Kant im Unterscheid zur „Seligkeit" die „Glückseligkeit" mit Blick auf das anthropologische Handlungsziel[110]. Aber die obige Glückseligkeit wird noch nicht hinsichtlich des Gegenstandes der moralischen Handlung, sondern im Hinblick auf das außermoralisch-empirische Handlungsziel des begehrungsvermögenden Menschen erläutert. Diese Glückseligkeit hat hierbei nicht einen ethisch-notwendigen Bezug zur Moralität, die das Wesen der freien Menschen ausmacht.[111] Die Glückseligkeit als Gegenstand der nicht-moralischen

---

[108] Im Unterschied zur Wohlfahrt als Zufallsglück, die, als „Glück des Lebens", „von Umständen [abhängt], die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind" (TL. VI 482) bezeichnet die Glückseligkeit den Zustand, der nicht auf eine Phase des menschlichen Lebens eingeschränkt, sondern mit dem „Ganzen" des menschlichen Daseins verbunden ist.

[109] „Gewöhnlich versteht man aber darunter [unter der Seligkeit] denjenigen Zustand, dessen Zufriedenheit von allen Natursachen oder vom Glück unabhängig ist, und allein aus der Gesetzmäßigkeit unserer Handlungen, oder aus uns als einem blos freien Wesen entspringt". Auch siehe KpV. V 118.

[110] Die anthropologische Auffassung von Aristoteles, dass „alle Menschen nach Eudaimonia streben", wird auch von Kant vertreten: „Es gibt einen Zwekk den alle Menschen haben, das ist die Glückseeligkeit, das ist nun aber ungewiß, was ein jeder für die Glückseeligkeit hält" (VS. Praktische Philosophie Powalski. XXVII 99). „[Die] eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben" (TL. VI 386).

[111] Wie im letzten Kapitel erläutert wurde, wird das Glück als Handlungsziel etwa in Bezug auf das Glück als gutes Leben bzw. als höchstes Gut, d. h. Strebensglück als letztes Ziel der tugendhaften (moralischen) Handlung dargelegt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Handlung ist somit nicht ein moralisch-normativer, sondern allein ein empirisch-deskriptiver Begriff.

Die Glücksgaben dieser empirisch-deskriptiven Glückseligkeit benennt Kant etwa wie folgt: „Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit“ (GMS. IV 393). Diese Glückseligkeit bezeichnet für Kant somit das psychologisch-hedonistische Wohlbefinden als Inbegriff des empirischen Glücks, das weitere Glücksfaktoren wie äußere und körperliche Güter umfasst. Dementsprechend bestimmt Kant die Glückseligkeit in den kritischen Druckschriften eindeutig als „die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl *extensive* der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive* dem Grade und auch *protensive* der Dauer nach)“ (KrV. IV A806/III B834) und als „nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft“ (GMS. IV 418). Im Unterschied zur Vernunft als notwendiges Vermögen der Schlussfolgerung ist Kant zufolge die Einbildungskraft ein „Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes“ (Anthropologie. VII 167), und das obige „Ideal“ scheint hierbei im Sinn eines „Maximum[s] der Sache, was man sich denken kann“ (VS. Moral Brauer Me 7) verwendet zu werden. Daraus ergibt sich, dass die Glückseligkeit als Ideal der Einbildungskraft und als Neigungsbefriedigung „ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande“ (GMS. IV 418) bzw. „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet“ (KpV. V 22) bezeichnet.

c) Das moralische Interesse und sein Bezug auf die „Glückseligkeit“

Hierbei ist jedoch sehr wichtig zu beachten, dass Kant in Bezug auf den Bestimmungsgrund des Willens diese Glückseligkeit, die auf dem Prinzip der Selbstliebe beruht, kritisiert (vgl. KpV. V 22)[112] – hier geht es bekanntlich um Kants Kritik am Glück als Moralprinzip. Entsprechend stellt sich die Frage, ob Kant, abgesehen von jener Kritik, unter dem Glück allein die rein empirische Glückseligkeit versteht, und ob er daher kein moralisches Interesse am menschlichen Glück hat. Auf den ersten Blick scheint sich Kant bezüglich des menschlichen Glücksverständnisses allein am außermoralisch-pragmatisch-inklusiven Glückskonzept zu orientieren, indem er zum Beispiel sagt:

> „Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur

[112] Wie Maximilian Forschner (1993: Über das Glück des Menschen, S. 127) zutreffend anmerkt, „findet [Kant] [die Glückseligkeit aus dem Prinzip der Selbstliebe] bei den Zeitgenossen wie La Mettrie und Helvétius vertreten. Er übernimmt es und versucht zugleich kritisch nachzuweisen, daß es zwar ein unabweisbares Ziel des Menschen beschreibt, aber nicht zur Richtschnur seines Verhaltens in dieser Welt taugt“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist“ (GMS. IV 418).

Die Unbestimmbarkeit der Glückseligkeit sieht sich häufig mit dem Subjektivismus-Vorwurf[113] konfrontiert, demzufolge Kant damit einen objektiven Glücksbegriff im Sinne eines guten Lebens als unmöglich ansehe. Dessen ungeachtet ist es m. E. in diesem Kontext jedoch viel wichtiger, das Gewicht der Unbestimmtheitsthese zu ermessen und zu präzisieren, als auf jenen Vorwurf zu antworten, weil so deutlich erkennbar wird, dass es sich beim Glückseligkeitsbegriff von Kant um das *menschliche* Glück handelt. Der Mensch ist also nicht ein reines Vernunftwesen, sondern ein vernünftiges Sinnwesen und zugleich ein sinnliches Vernunftwesen. Das Glück für den Menschen hat somit einen spezifischen Aspekt, unter dem es weder allein rein subjektiv-empirisch noch allein rein objektiv-intellektuell-moralisch bestimmt werden kann. Man kann aus gutem Grund sagen, dass man zwar tugendhaft, aber nicht notwendig auch glücklich sei, falls es einem etwa an allen äußeren und körperlichen Gütern mangelt. Dagegen kann das Glück für den Menschen auch nicht rein subjektiv sein, weil man ebenfalls aus gutem Grund nicht mit der These einverstanden sein kann, dass auch die Schadenfreude der Gegenstand des Glücksstrebens sein könne, oder dass, wer im außermoralischen Sinne etwa reich und gesund gut lebe, derjenige sei, der das höchste gute und sinnvollste Leben führe.

Für Kant scheint es jedoch auf den ersten Blick nicht um die moralische Quelle der empirischen Glückseligkeit zu gehen, wenn er sagt: In Bezug auf die „Annehmlichkeit“ als „Bestimmungsgrund des Begehrens“ kommt es nicht darauf an, „wo die Vorstellung dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur wie sehr sie vergnügt“ (KpV. V 23). In diesem Fall geht es nicht um die qualitative Bestimmung der Glückseligkeit, sondern allein um die quantitative. Diese empirische Glückseligkeit gehört dann rein begrifflich gesehen unabhängig von ihrer Quelle allein zum physischen Guten, nicht zum moralischen Guten. Aber auf den zweiten Blick ist zu berücksichtigen, dass sich der Mensch nicht allein für das physische Gute, sondern auch für das moralische Gute interessiert, so dass er durch dieses Interesse zur ethischen Reflexion und zum existentiellen Sinn der *moralischen* Handlung gelangt.

Das Interesse am moralischen Guten beruht für Kant auf der „Achtung für das moralische Gesetz“ als subjektivem Grund der autonomen Willenshandlung, die das moralische Gesetz befolgt (vgl. KpV. V 80. Über die nähere Erläuterung, siehe unten Kapitel 2, III., 1.). Dieses sog. „moralische Interesse“ als „ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft“ (KpV. V 79) deutet somit bezüglich des menschlichen Glücks auf die folgenden ethischen Implikationen hin: (i) Der Ausgangspunkt des Glücksstrebens für den Menschen mit moralischem Interesse ist die Freiheit im Sinne der Autonomie, unabhängig davon, ob die Handlung aus Freiheit in Wirklichkeit immer einen Glückszustand mit sich bringt oder nicht. (ii) Das Glück, das vom Menschen mit moralischem Interesse erstrebt wird, beschäftigt sich nun mit

[113] *Ursula Wolf* (1999), Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben, S. 12 ff.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der moralischen Handlung, so dass es mit Blick auf ein philosophisches Konzept als Sinn derselben betrachtet werden kann.

Als das *menschliche* Glück steht die empirische Glückseligkeit zwar im Zusammenhang mit der Freiheit als Autonomie, aber nicht in dem Sinne, dass sie daraus erwächst. Die Formulierung einer sogenannten „Glückseligkeit aus Freiheit" wird häufig in den frühen „Reflexionen" von Kant gefunden, und darin wird sie als „intellektuelle Glückseligkeit", als „Glückseligkeit a priori", als „moralische Glückseligkeit" und als „Selbstzufriedenheit" bezeichnet (Ref. Moral 6911 XIX 203–4). Man pflegt daraus oft die These abzuleiten, dass Kant unter der Glückseligkeit nicht einen empirischen, sondern einen intellektuellen Begriff verstanden habe.[114] Auf den ersten Blick scheint diese These plausibel zu sein, weil sich dazu vor allem in den „Reflexionen" viele Belege finden lassen.[115] Auf den zweiten Blick sollte man jedoch genau zwischen dem vollständigen Konzept des menschlichen Glücks bei Kant und dessen Begriffsbestimmung unterscheiden. Kant beschränkt sein Glückskonzept nicht auf ein empirisches Programm, sondern er entwickelt ein intellektuelles und moralisches Glückskonzept. Aber der dabei verwendete Glücksbegriff ist nicht intellektuell und moralisch, sondern immer noch empirisch. Kant zufolge ist eine „moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhte", „ein sich selbst widersprechendes Unding" (TL. VI 377) (Zur näheren Diskussion, siehe unten Kapitel 2, III., 2.). Stattdessen bringt Kant die „Glückseligkeit, welche das Bewußtsein der Tugend nothwendig begleiten muß" (KpV. V 117), bzw. die „Glückseligkeit aus der Moralität" durch das Wort „Selbstzufriedenheit" zum Ausdruck, die auf ein „negatives Wohlgefallen an seiner Existenz", „in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist" (KpV. V 117) und auf die „Zufriedenheit mit seiner Person" hinweist (KpV. V 118).

Hierbei stellt sich die Frage, ob das vom Menschen mit moralischem Interesse erstrebte Glück als Ziel der moralischen Handlung letzten Endes in jener „Selbstzufriedenheit" besteht. Auf den ersten Blick scheint es so, aber auf den zweiten Blick wird deutlich, dass es sich dabei vielmehr für Kant um die umfassende empirische Glückseligkeit, die durch die Moralität bedingt, bewertet und vermittelt wird, handelt (Zur näheren Erläuterung, siehe Kapitel 2, III., 2.). In diesem Fall hat die Selbstzufriedenheit den ethischen Status einer notwendigen Bedingung für jene umfassende Glückseligkeit, aber nicht einer hinreichenden. Das umfassende Glückskonzept findet man erst in Kants Lehre vom höchst-vollendeten Gut, das die Moral als „oberstes Gut" und die Glückseligkeit beinhaltet – das höchste Gut ist also „die der Sittlichkeit proportionale bzw. angemessene Glückseligkeit", und damit nicht nur die rein moralische Glückseligkeit als Moralbewusstsein. In diesem Sinn definiert Kant die Glückseligkeit wie folgt:

---

[114] *Klaus Düsing* (1971), Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie, S. 5–42.

[115] Siehe *Maximilian Forschner* (1993), Über das Glück des Menschen, besonders Kap. V. Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexion, S. 107–150.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Die Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, im gleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“ (KpV. V 124).

Die Glückseligkeit ist also das übergreifende und umfassende empirische Lebensglück des menschlichen Daseins, das in der Übereinstimmung der Natur mit der Freiheit als Bestimmungsgrund des Willens und mit der Glückswürdigkeit als ganzer Zweck des vernünftigen Wesens besteht. Die Glückseligkeit als jenes Lebensglück ist für Kant das höchste Gut als Endzweck, das die moralische Handlung des Menschen mit moralischem Interesse mit sich bringt. Kant gelangt somit, ausgehend von der rein empirischen Glückseligkeit des allein begehrungsvermögenden Menschen, über das moralische Interesse zum höchsten Gut als philosophisches Glückskonzept, zu dem die moralische Handlung des autonomen Menschen führt.

d) Das höchste Gut als Kants umfassendes Glücksverständnis

Kants Konzept vom höchsten Gut richtet sich im Unterschied zum begründungs- und motivationstheoretischen Moralkonzept auf den handlungstheoretisch-existentiellen Zweck bzw. Sinn des Moralischen, in dem sich die Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit zeigt. Die Glückseligkeit bei Kant als ein moralisch bedingter und bewerteter, notwendiger Bestandteil des höchsten Guts tritt unabhängig von der Moralbegründung, aber in Bezug auf den der moralischen Triebfeder gemäßen moralischen Endzweck, nämlich auf das höchste Gut als die „durch die Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Absicht“ (KpV. V 132. Zur Diskussion und Erläuterung, siehe unten Kapitel 2, III., 1., bes. Unterabschnitt c) aa): Exkurs) auf.

In Kants Überzeugung, dass allein weder die Glückseligkeit noch die Moralität das höchste Gut ausmachen (vgl. KpV. V 110 u. Gemeinspruch. VII 279), kommt zum Ausdruck, wie das Verhältnis von Glück und Moral zu bestimmen ist, und worauf diese Bestimmung abzielt. Er besteht darauf, dass es einen nicht mit dem moralischen Guten identischen Begriff gibt, die eigene Glückseligkeit nämlich, die ein „natürlicher Zweck“ für den Menschen (Gemeinspruch. VIII 278; vgl. GMS. IV 399 u. TL. VI 386) ist. Allerdings ist für Kant wesentlich, dass die Moralität als „oberstes Gut“ (KpV. V 110) der Maßstab bzw. die notwendige Bedingung des höchsten Guts ist. Daraus folgt jedoch nicht, dass sich die kantische Ethik nur im Begründungsprogramm der Moralität erschöpft. Vielmehr liegt der systematische Kernpunkt von Kants Argumentation in der Lehre vom höchsten Gut im Wesentlichen darin begründet, dass es der Glückseligkeit für „das vollendete Gut“ bedarf (KpV. V 110).

Das höchste Gut bei Kant ist somit sicher nicht ein philosophisch-dominantes, sondern ein philosophisch-inklusives Glückskonzept. Hierbei wird die eigene Glückseligkeit als potenzielles Gutes von der Moral bedingt und bewertet, so dass sie sogar den ethischen Status des Gegenstandes einer „indirekten Pflicht“ (GMS. IV

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

399; KpV. V 93; TL. VI 388) hat, der die anwendungsorientierte moralische Tätigkeit des autonomen Handlungssubjektes erleichtert und verkörpert (Zur näheren Betrachtung, siehe unten Kapitel 2, II., 2.). Das Problem der Glückseligkeit, die in Kants Lehre vom höchsten Gut eine instrumentelle Rolle spielt, aber als potenzielles Gutes durch jene Tätigkeit einen moralischen Wert gewinnt, und daher den Status des zweiten konstitutiven Bestandteils desselben hat, wird jedoch oft vernachlässigt. Kants Konzept vom höchsten Gut ist dabei nicht weit entfernt davon, sondern steht im Gegenteil in einer engen Beziehung zu einem philosophischen Konzept eines guten Lebens, in dem das Glück einen ethisch-notwendigen Bezug zur Moral hat – genauer zu einem philosophisch-inklusiven Konzept des übergreifenden Lebensglücks, für das nicht allein die Moralität, sondern auch jene moralisch bedingte und bewertete Glückseligkeit als Gegenstand der indirekten Pflicht konstitutiv sind.

Zudem ist für Kant das höchste Gut, genauer das „höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung [von Glückseligkeit und Moralität] besteht, der einzige Zweck des Schöpfers“ (Gemeinspruch. VIII 279). Jenes höchste in der Welt mögliche Gut weist dann auf den existentiellen Sinn der moralischen Handlung des autonomen Handlungssubjektes bzw. auf den Endzweck der praktischen Vernunft hin. Kant betrachtet daher das höchste Gut „im Rahmen der Postulatenlehre“ bzw. „Religion“, innerhalb derer er sich an der Frage „Was darf ich hoffen?“ orientiert. Das bedeutet aber nicht, dass Kant das Konzept des höchsten Guts unabhängig von der Autonomie des Menschen als ein utopisches Programm entwickelt. Wie Giovanni B. Sala treffend schreibt, „bezieht Kant das höchst Gut immer wieder auf diese Welt“[116]. Auch in der Postulatenlehre selbst steht die Glückseligkeit noch in einem Zusammenhang mit der Moralität als der ersten obersten Bedingung des höchsten Guts. Die Bedeutung dieser Postulatenlehre in Bezug auf ein praktisch notwendiges Verhältnis zur Verwirklichung des höchsten Guts kommentiert Otfried Höffe zutreffend: „Mit seiner Postulatenlehre kritisiert Kant eine schwärmerische Eschatologie, die in Erwartung des Jenseits die konkreten Aufgaben des Diesseits glaubt überspringen zu dürfen. Denn Kant unterscheidet das höchste Gut, auf das ich begründeterweise hoffen darf, vom praktischen Gut, das ich durch mein Handeln verwirklichen soll; überdies wird im Jenseits die Glückseligkeit nur proportional zur tatsächlich praktizierten Moral verteilt“[117] (Zur näheren Diskussion und Erläuterung der Postulatenlehre, siehe unten Kapitel 2, IV., 2.).

Das Glücksverständnis für den Menschen hat Christoph Horn zufolge drei Wandel „Verinnerlichung, Intellektualisierung und Moralisierung“ erfahren.[118] Auf den ersten Blick scheint für Kant die Glückseligkeit nicht innerlich, intellektuell und moralisch zu sein, weil sie güterbezogen, unbestimmt und empirisch ist. Auf den zweiten Blick muss man jedoch berücksichtigen, dass in Bezug auf das höchste Gut auch Kant den Weg vom populären zum philosophischen Glücksverständnis ein-

[116] *Giovanni B. Sala* (2004), Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar, S. 275.

[117] *Otfried Höffe* (1983/2014), Immanuel Kant, S. 258.

[118] *Christoph Horn* (2011), Glück in der Antik, S. 117.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schlägt: „Verinnerlichung“ in dem Sinne, dass für ihn das höchste Gut nicht bloß ein Gegenstand des empirischen Begehrens oder Verlangens, sondern des Willens als der praktischen Vernunft ist, „Intellektualisierung“ in dem Sinne, dass für das höchste Gut die Glückseligkeit zur Sittlichkeit nicht ein zufälliges, sondern ein proportionales Verhältnis, nämlich ein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis hat, und „Moralisierung“ in dem Sinne, dass im höchsten Gut die Glückseligkeit mit der Sittlichkeit als dem obersten Gut verbunden ist: Ohne die Sittlichkeit ist das höchste Gut überhaupt nicht möglich, aber ohne die Glückseligkeit ist es kein „vollendetes Gut“.

Kants Weg vom populären zum philosophischen Glücksverständnis zeigt, dass seine Ethik kein „Selbstzweck“, sondern „Praktische Philosophie und zugleich Lebenskunst“ sein kann.[119] Die „Entmoralisierung“[120] des Glücksbegriffs bei Kant besagt daher nicht, dass das gute Leben nicht in einer Beziehung zur Moral steht. Vielmehr wird für Kant das Glück durch das höchste Gut mit der Moral vermittelt, ohne dass dabei das autonome Prinzip der Moralität aufgegeben werden muss. In Bezug auf die Realisierung des höchsten Guts beschäftigt sich dieses Moralprinzip nun mit der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit des autonomen Handlungssubjektes, in dem es um das Verhältnis des moralischen Subjekts zum „Glück der Mitmenschen“ geht. Das moralische Subjekt in der kantischen Philosophie kennt also einen Gemeinschaftssinn bzw. die interpersonalen Güter wie die „moralische Freundschaft“ (siehe TL. VI 469–471 § 46 und VI 471–473 § 47)[121], die eine praktische Identität des menschlichen Daseins ausmachen. Die Behauptung, „Kant interessiere sich nur für die Allgemeinverbindlichkeit der Moral und überlasse das Glück, das er im übrigen als egoistisch denunziere, dem privaten Belieben“, bedarf daher der Korrektur.[122] In Bezug auf das Verhältnis der Politik zum Glück ist Kant allerdings der Ansicht, dass die Politik nicht das Glücksproblem des Einzelnen lösen kann.[123] Dies besagt jedoch nicht, dass das gute Leben keinen gemeinsamen, interpersonalen Zusammenhang beinhaltet.

Anders als der Solipsismus-Vorwurf [124] behauptet, der auf der These der „Entpolitisierung des Glücks“ basiert, stellt Kant seine autonome Ethik in einen engen

[119] *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 13.

[120] *Holmer Steinfath* (1998), Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, S. 10.

[121] Über den jüngsten Kommentar zur Freundschaft bei Kant, siehe *Dahan Fan* (2019), Kant über Freundschaft und Umgangstugenden (§§ 46–48), S. 199–210.

[122] *Paulus Engelhardt* (1985), Wer ist für das Glück verantwortlich?, S. 138.

[123] Vgl. *Otfried Höffe* (1984), Politik und Glück, S. 928 ff.

[124] Siehe etwa die neoaristotelische und diskursethische Kritik am autonomen Subjekt von Kant. *Michael Sandel* (1982), Liberalism and the Limits of Justice. Dabei problematisiert M. Sandel das autonome Subjekt in Bezug auf das „ungebundene Selbst (eng. The unencumbered self)“; *Charles Taylor* (1989/1996), Quellen des Selbst: die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Hier kritisiert er den neuzeitlichen Atomismus; Über den kritischen Kommentar zur diskursethischen Kritik am kantischen Solipsismus, siehe *Delef Horster*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zusammenhang mit der anthropologischen Praxis. Danach hat der Mensch „Tugendpflichten" gegen sich selbst und gegen andere: „Die eigene Vollkommenheit" und „die fremde Glückseligkeit" (TL. VI 386 – 394). Diese fremde Glückseligkeit ist als ein interpersonaler und wechselseitiger, moralischer Zweck für den Menschen nicht bloß eines von vielen Interessen, sondern der „Zweck, der zugleich Pflicht ist" (TL. VI 386 – 394). In seiner Schrift „Tugendlehre" der „Metaphysik der Sitten" verteidigt Kant nachdrücklich die Verwirklichung des Glücks der Mitmenschen als Gegenstand der „Tugendpflichten" (TL. VI 394 – 398). Dabei ist die kantische Ethik allerdings eine Gesinnungsethik, in der die Moralität nicht auf die Legalität beschränkt ist, aber zugleich eine Verantwortungsethik in dem Sinne, dass sie sich an der autonomen Selbstbestimmung zur „eigenen Vollkommenheit" und an der „fremden Glückseligkeit" orientiert.

Man hat oft das kantische Glücksdenken nur in Bezug auf das empirische Verständnis der Glückseligkeit behandelt.[125] Die Glückseligkeit hat jedoch als der Inbegriff des empirischen Glücksverständnisses, wie oben erläutert wurde, ein ethisch-notwendiges Verhältnis zur Moralität, indem sie sich einerseits am gerechtfertigten Zweck orientiert, und andererseits die mitmenschliche Dimension eines guten Lebens enthält. Das kantische Glücksdenken kann somit zu einem philosophischen Konzept des guten Lebens beitragen, in dem es um die Frage geht, „wie ein gutes Leben im moralisch richtigen Leben möglich ist"[126], nämlich um die Frage einer ethischen Relevanz der autonomen Moral für das gute Leben. Da Kant dabei mit Otfried Höffe über zwei Handlungstypen „Bestimmungsgrund des Willens" (Handlungsanfang) und „Gegenstand des Willens" (Handlungsende), d. h. jeweils „Autonomie" und „das höchste Gut (Eudaimonie)" sehr „radikal", also „bis zur Wurzel" nachgedacht hat, muss man auch für ihn zwei Richtungen des Philosophierens, „Woher" und „Wohin", im Ganzen berücksichtigen.[127] Dies kann zum Ergebnis zu führen, dass Kants Weg ganz folgerichtig ist, der ausgehend von der Autonomie das höchste Gut erreicht, in dem die empirische Glückseligkeit mit der autonomen Moralität verbunden wird.

(1982), Der kantische „methodische Solipsismus" und die Theorien von Apel und Habermas, S. 463 – 470 und *Piero Giordanetti* (2007), Zu Kants Tugendlehre, S. 1 – 10.

[125] Siehe *Klaus Düsing* (1976/2009), Kant und Epikur, S. 169. K. Düsing erwähnt dabei vor allem Schelling, Hegel und aristotelische Kritiker des kantischen empirischen Begriffs der Glückseligkeit.

[126] *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 193. Hingegen handelt es sich ihm zufolge „bei der Strebensethik" um die Frage, „wie ein (moralisch) richtiges im (eudaimonistischen) guten Leben möglich ist".

[127] Siehe ebd., bes. Kap. 5.5. Glück (Eudaimonie) oder Freiheit (Autonomie)?, Kap. 6. Strebensglück und Kap. 14. Von der Strebens- zur Willensethik.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

2. Dissonantes Harmoniemodell in Kants Kritik am Eudaimonismus

a) Einleitung

Dieser Abschnitt setzt sich mit Kants Kritik am Eudaimonismus auseinander, um die Grundthese der vorliegenden Arbeit, dass Kant eine dissonante Harmoniethese vertritt, zu plausibilisieren. Diese These war also nicht immer selbstverständlich. Auf den ersten Blick scheint die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant vielmehr allein im Sinne eines Konfliktmodells interpretiert werden zu müssen. Denn in Kants Kritik am Eudaimonismus, der „nicht die Pflicht, sondern das Glück zum höchsten Prinzip menschlichen Handelns erklärt“[128], steht die Glückseligkeit im Gegensatz zur Moralität. Dieser Gegensatz besteht im möglichen Konflikt der außermoralischen, sich an der eigenen Glückseligkeit orientierten „Maximen“ mit der „moralischen Forderung“, so dass „die Prinzipien Glück und Moral zueinander in ein striktes Ausschlussverhältnis“ gesetzt werden.[129] Diesem prinzipiellen Gegensatz liegt entsprechend auch ein begrifflicher Gegensatz zugrunde. Hierbei weist die Glückseligkeit auf eine subjektiv-unbestimmte Vorstellung hin, während es sich bei der moralischen Forderung um das objektiv-allgemeingültige Moralgesetz handelt. Daraus folgt, dass für Kant nicht die Glückseligkeit, sondern allein das moralische Gesetz die Grundlage der Moralphilosophie sein kann. Hierbei geht es somit zunächst um die Kritik an der eudaimonistischen Begründung des Moralprinzips, d. h. am *moraltheoretischen* Eudaimonismus.

Wenn man jedoch Kants Kritik am Eudaimonismus näher betrachtet, ergibt sich ein weitaus komplexeres Bild. Wie Günter Bien bereits zutreffend bemerkt, hat Kant „uns die Unschuld genommen vom Glück zu reden und mit gutem Gewissen nach Glück zu streben, aber: anders als viele seiner Anhänger und Nachfolger und die Mehrzahl seiner Exegeten war er keineswegs der Ansicht, daß das menschliche Streben nach Glück an sich eine illegitime Angelegenheit wäre“[130], und „Kants Eudaimonismuskritik im Zusammenhang seiner Grundlegung der Moral ist nicht thetisch, sondern methodologisch zu verstehen“[131]. Kants Kritik am Eudaimonismus zielt nämlich auf die Sicherung einer autonomen Moralität ab, die auf einem von der Glückseligkeit unabhängigen Moralgesetz basiert. Aber hierbei ist es wichtig zu beachten, dass auf der einer Seite jene Unabhängigkeit der Moralität allein eine methodische Abstraktion ist, so dass die Glückseligkeit aus dem Gegenstandsbereich der Ethik nicht gänzlich ausgeschlossen wird, insofern sie nämlich als moralisch bedingt und moralisch bewertet verstanden werden kann. Auf der anderen Seite zielt für Kant die autonome Moralität mittels der moraltheoretischen Kritik am Eudaimonismus zugleich auf den ethischen Status der Glückswürdigkeit ab, die als

[128] *Otfried Höffe* (1997/2008), Lexikon der Ethik: Glück, S. 117.

[129] Vgl. *Christoph Horn* (2015), Glück, Glückseligkeit, S. 880.

[130] *Günter Bien* (1978), Die Philosophie und die Frage nach dem Glück, S. IX.

[131] Ebd., S. X.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Maßstab des höchsten Guts fungiert. Die Sicherung einer autonomen Moralität durch jene Kritik verweist somit auf einen kritischen Beitrag zur (antiken) Lehre vom höchsten Gut, insofern das Glück einen ethisch-notwendigen Bezug zur Moral hat, und insofern es sich, wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt wurde, um die Frage des guten Lebens als letztes Handlungsziel des menschlichen Daseins handelt. Hierbei lässt sich durchaus für Kant die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Sinne des Harmoniemodells erläutern.

Dementsprechend lässt sich Kants Kritik am Eudaimonismus unter zwei Aspekten betrachten: 1) Die moraltheoretische Kritik am Glück als Moralprinzip und 2) Die handlungstheoretische Kritik des antiken Eudaimonismus als Lehre vom höchsten Gut, die sich mit dem letzten Zweck der menschlichen Handlung auseinandersetzt. Die erste Kritik beschäftigt sich mit der moraltheoretischen Sicherung der autonomen Moralität in Bezug auf den Bestimmungsgrund des Willens, wobei die Glückseligkeit im Konflikt mit derselben stehen kann (Konfliktmodell). Dagegen handelt es sich bei der letzteren um das umfassende Konzept des höchsten Guts als handlungstheoretisch-existentieller Sinn der autonomen Moralität, wobei die Glückseligkeit mit derselben als ihre notwendige Bedingung verbunden ist (Harmoniemodell). Daraus ergibt sich, dass Kant, wie Christoph Horn zutreffend schreibt, „zugleich als deskriptiver Konflikttheoretiker und als postulatorischer Harmonietheoretiker“ erscheint.[132] Kant vertritt somit letzten Endes grundsätzlich eine dissonante Harmoniethese, welche die deskriptive Konfliktthese methodologisch in sich umfasst. Wir wollen dies nun näher zur Diskussion stellen.

b) Zum Eudaimonismus-Verständnis bei Kant

Hans Reiner zufolge gebraucht schon Aristoteles den Terminus „εὐδαιμονισμός; aber in der Bedeutung von Glückseligpreisung“.[133] Insofern gehe die „Entstehung des Begriffes ‚Eudaimonismus‘ auf Kant“ zurück, der die „Ausdrücke ‚Eudaimonismus‘, ‚eudaimonistisch‘ und ‚Eudaimonist‘ in der sehr allgemeinen Bedeutung eines Vorherrschens des Gedankens der Glückseligkeit (Eudaimonie) in verschiedenartiger Anwendung“ (StF. VII 81 f.; TL. VI 377 f.; Anthropologie. VII 130) [134] gebrauche.[135] Dabei geht es jedoch in erster Linie um die Auffassung des Eudaimonismus als „ethische Lehre“, die in Bezug auf die folgenden „drei Bedeutun-

[132] *Christoph Horn* (2015), Glück, Glückseligkeit, S. 882.

[133] *Hans Reiner* (1972), Eudämonismus, S. 819.

[134] In seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten“ spricht Kant etwa von der „eudaimonistischen Vorstellungsart der Menschengeschichte“, womit eine optimistische Ansicht über die Entwicklung der moralischen Anlage im Menschen gemeint ist. In der Tugendlehre ist die Rede vom Eudaimonisten, der den Grund des menschlichen Handelns nicht in der Pflicht, sondern in der Glückseligkeit sieht. In der Anthropologie wird der Eudaimonist besonders unter dem Aspekt des moralischen Egoisten betrachtet.

[135] *Hans Reiner* (1972), Eudämonismus, S. 819.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gen“[136] erörtert werden kann: (A) Eudaimonismus „als allgemeine Theorie vom menschlichen Handeln“: Hierbei ist die Glückseligkeit das Strebensziel des menschlichen Handelns, und dies wird oft mit einem „Eudaimonismus der Sittlichkeitsbegründung“[137], verbunden; man soll moralisch sein, um glücklich zu sein. (B) Eudaimonismus „als Auffassung vom Gegenstand der Ethik“: Darin beschäftigt sich die Glückseligkeit mit der Frage des guten Lebens, das durch das gute Handeln (eu prattein) als ethische Tugendtätigkeiten verwirklicht werden kann.[138] Somit lässt sich in diesem Fall die Ethik als „ars bene beateque vivendi[139] (Kunst des guten und glücklichen Lebens)“ bzw. als „*philosophische* Lebenskunst“ bezeichnen. (C) Eudaimonismus „als Lehre vom Grund des sittlich guten Handelns“: Dabei geht es um die Glückseligkeit als Moralprinzip bzw. als Bestimmungsgrund des Willens, d. h. um die sog. eudaimonistische Moralbegründung.

Somit stellt sich die Frage, mit welchem Eudaimonismus sich Kant genauer kritisch auseinandersetzt. Die wichtige Passage für die Antwort auf jene Frage findet man in der „Tugendlehre“ der „Metaphysik der Sitten“ (1797):

> „daß eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhte, zu dem Ende angedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist. – Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft sauere Pflicht gethan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann, in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist. – Nun sagt der Eudämonist: diese Wonne, diese [moralische] Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospect gesehnen Glückseligkeit werde er bewogen seine Pflicht zu thun.“ (TL. VI 377)

Auf den ersten Blick scheint sich Kants Kritik am Eudaimonismus auf alle obigen drei Eudaimonismus-Verständnisse zu beziehen: 1) In der obigen Passage wird der „Eudaimonist“ betrachtet als jemand, der den Grund der tugendhaften Handlung bzw. der moralischen Willensbestimmung nicht in der Pflicht, sondern in der Glückseligkeit findet. Somit setzt sich Kants Kritik sicher mit dem Eudaimonismus (C) als Lehre vom Grund des sittlich guten Handelns auseinander. 2) In der obigen Passage lehnt Kant die nicht auf empirischen Ursachen beruhende moralische Glückseligkeit als ein sich „selbstwidersprechendes Unding“ ab. Hierbei scheint Kant unter der Glückseligkeit allein einen außermoralischen Glücksbegriff als Neigungsbefriedigung zu verstehen. Daraus ließe sich folgern, dass für Kant nicht die moralische Glückseligkeit als Strebensziel des moralischen Handelns, sondern allein die empirische Glückseligkeit als Gegenstand einer nicht-moralischen Handlung ethisch zu thematisieren sei. Für Kant scheint somit eine Ethik als philosophische Lebenskunst, d. h. als Lehre von der philosophischen Glückseligkeit unmöglich zu

[136] Ebd., S. 820 f.

[137] Vgl. ebd., S. 821.

[138] Vgl. ebd.

[139] Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sein, so dass seine eudaimonistische Kritik auch mit dem Eudaimonismus-Verständnis (B) zu tun hat.

3) Ferner ist Kants Kritik am Eudaimonismus in dem Sinne radikal, dass nicht allein die empirische, sondern auch die moralische Glückseligkeit nicht der Grund der moralischen Handlung sein kann. Kant lehnt daher sogar den Zusammenhang des Ziels des menschlichen Handelns mit dem Handlungsgrund und -motiv, nämlich den ethischen Status der Zielvorstellung (causa finalis. Zweckursache) als Handlungsgrund und -motiv ab (RGV. VI 3 f.[140]). Für Kant kann also die Glückseligkeit, sei sie empirisch oder moralisch, zwar der Zweck der Pflicht, aber nicht der Grund derselben sein (RGV. VI 4[141]). Stattdessen unterscheidet Kant näher zwischen dem Handlungsgrund als causa formalis (Formursache: Für Kant ist es das moralische Gesetz) und dem Handlungsmotiv als causa efficiens (Wirkursache: Für Kant ist es die Achtung für das moralische Gesetz), während es sich beim Handlungsziel (causa finalis) um das höchste Gut als Lebensorientierungspunkt handelt (auch siehe unten Kapitel 2, III., 1., c), aa)). Für Kant beschäftigt sich das Handlungsziel als höchstes Gut nicht mehr mit dem moralphilosophischen Begründungsproblem der Sittlichkeit bzw. der moralischen Willensbestimmung, sondern mit der Frage nach dem ethisch-existentiellen Lebenssinn der moralischen Handlung. Somit richtet sich Kants eudaimonistische Kritik auch auf das Eudaimonismus-Verständnis (A).

Auf den zweiten Blick muss man jedoch beachten: 1) Kants Kritik am Eudaimonismus orientiert sich zunächst an der eudaimonistischen Moralbegründung, nämlich am Eudaimonismus-Verständnis (C). 2) Für Kant wird die Glückseligkeit als Gegenstand der Ethik (Eudaimonismus-Verständnis (B)) einerseits und als Strebensziel der moralischen Handlung (Eudaimonismus-Verständnis (A)) andererseits nun nicht in Bezug auf die reine Moralphilosophie, sondern hinsichtlich der Lehre vom höchsten Gut als handlungstheoretisch-existentiellen Sinn der Moralität erneuert thematisiert und zur Diskussion gestellt. 3) In genau diesem Sinnt soll Kants Kritik am Eudaimonismus, wie oben gesagt, zum einen mit Blick auf die eudaimonistische Moralbegründung und zum anderen auf die Lehre vom höchsten Gut betrachtet werden.

c) Kants Kritik am moraltheoretischen Eudaimonismus

Wenn man Kants Kritik am Eudaimonismus näher betrachtet, ist deutlich, dass sie sich nicht mit der Glückseligkeit als solcher, sondern mit dem eudaimonistischen

[140] „das ist keines Zwecks, weder um, was Pflicht sei, zu erkennen, noch dazu, daß sie ausgeübt werde, anzutreiben: sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankommt, von allen Zwecken abstrahiren".

[141] „Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Moralprinzip beschäftigt, das ihm zufolge zur „Euthanasie aller Moral“ führt. Kant sagt nämlich:

> „Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muß, damit diesem gemäß gehandelt werde, ist pathologisch, und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muß, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird: wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral“ (TL. VI 388).

Wie in dieser Passage deutlich wird, liegt der Kernpunkt der kantischen Kritik am Eudaimonismus in der Lehre von der „Eudaimonie als Glückseligkeitsprinzip“, so dass jener sanfte Tod der Moral nicht auf der Glückseligkeit selbst, sondern darauf, dass sie zum Grundsatz der Moral aufgestellt wird, beruht. In genau diesem Sinne ist das „Prinzip der eigenen Glückseligkeit“ als „Bestimmungsgrund des Willens“ das „gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit“ (KpV. V 35).

Hierbei stellt sich nun die Frage, was genauer unter dem Moralprinzip der eigenen Glückseligkeit zu verstehen ist, und inwiefern dies zur Euthanasie der Moral führt. Kant zufolge entspricht das Prinzip der eigenen Glückseligkeit dem der „Selbstliebe“, und es umfasst „alle materialen praktischen Prinzipien“ (KpV. Lehrsatz II. V 22[142]). Als „praktische materiale Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit“ erwähnt Kant etwa „Erziehung (Montaigne)“, „Bürgerliche Verfassung (Hobbes[143] und Mandeville)“, „Physisches Gefühl (Epikur)“, „Moralisches Gefühl (Hutcheson)“, „Vollkommenheit (Wolff und Stoiker)“ und „Wille Gottes (Crusius und andere theologische Moralisten)“ (KpV. V 39). Es stellt sich sodann die Frage, ob Kant mit seiner Kritik am Eudaimonismus alle diese materialen praktischen Prinzipien, insgesamt, also „alle anderen Lehren über das Prinzip der Sittlichkeit außer seiner eigenen, die nur die Idee des Gesetzes seiner bloßen Form nach als Bestimmungsgrund des Handelns anerkennt“[144] zurückweist.

Auf den ersten Blick scheint dem so zu sein, denn Kant zufolge liegt der Bewegungsgrund des moralischen Handelns in den genannten materialen praktischen Prinzipien letzten Endes in der eigenen Glückseligkeit; so handle es sich beim Prinzip der Erziehung um die „Gewohnheit“ aus verschiedenen empirischen Glücksvorstellungen (vgl. VS. Moral Brauer Me 15), bei der bürgerlichen Verfassung um die Glücksvergrößerung als soziale Belohnung (vgl. KpV. V 37), beim physischen und beim moralischen Gefühl um das „Verlangen nach eigener Glückseligkeit“ (KpV. V 38), bei der Vollkommenheit um die „Vorteile des Lebens“ (KpV.

---

[142] „Alle materiale praktische Principien sind, als solche, insgesammt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“.

[143] Kant erwähnt in der Vorlesungsschrift auch Hobbes. Siehe VS. Moral Brauer. Me 15 f.

[144] *Hans Reiner* (1963), Kants Beweis zur Widerlegung des Eudämonismus und das Apriori der Sittlichkeit, S. 131.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

V 41) und beim Willen Gottes um „die Glückseligkeit, die wir davon erwarten“ (ebd.).

Auf den zweiten Blick muss man jedoch folgende Aspekte berücksichtigen: 1) Die obige Vorstellung der eigenen Glückseligkeit als Bewegungsgrund des moralischen Handelns beschäftigt sich näher gesehen mit der pragmatischen Handlungstheorie, in der es um den eigenen Nutzen geht. 2) Somit stellt sich die Frage, ob sich alle soeben genannten vorkantischen Ethiken tatsächlich an einer egoistisch-pragmatischen Moral orientieren. Wenn dem so wäre, wäre die eudaimonistische, „positive Moral“ im Gegensatz zur „kritischen Moral“ eine „unmoralische Moral“ und damit sogar eine „grundfalsche Theorie“.[145] Die kantische Kritik am Eudaimonismus trifft dann jedoch, wie Otfried Höffe richtig bemerkt, im Falle der antiken eudaimonistischen Ethik als philosophischer Lebenskunst nicht zu, insofern diese weder rein egoistisch noch rein prudentiell ist.[146] 3) Bezüglich der kantischen Kritik am *moraltheoretischen* Eudaimonismus sollte man daher unabhängig von Kants (Miss)verständnis all jener vorkantischen Ethiken genauer danach fragen, ob sich für Kant das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, das zur Euthanasie der Moral führe, tatsächlich mit allen obigen praktischen materialen Prinzipien in Verbindung bringen lässt, oder ob es sich nicht dabei um ein im engeren Sinne allein egoistisch-prudentielles Moralprinzip handelt.

Um dies zu beantworten, ist es wichtig zu verstehen, worauf genauer der Vorwurf der *Euthanasie* der Moral verweist: Allein auf die heteronome *Grundlage* der Moral (GMS. IV 443) oder darüber hinaus auf den *Abbruch* (GMS. IV 443) der Sittlichkeit selbst bzw. auf das *Untergraben* und *Zernichten* derselben (GMS. IV 442)? Im weiteren Sinne setzt sich jener Euthanasie-Vorwurf mit heteronomen Grundlagen der Moral auseinander, auf die die soeben genannten „praktischen materialen Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit“ verweisen. Aber im engeren Sinne beschäftigt sich m. E. jener Vorwurf mit dem letzteren Fall, dem Untergraben und Vernichten der Moral, insofern Kant wie folgt ausführt:

> „Doch ist das Princip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, […] nicht bloß weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen: sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Classe stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den specifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen“ (GMS. IV 442).

---

[145] *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 178.

[146] Siehe ebd., bes. Kap. 13. Euthanasie der Moral?, S. 178–189. Dabei setzt sich Otfried Höffe kritisch mit den vier Missverständnissen über die antike, bes. aristotelische eudaimonistische Ethik auseinander: 1) Die Eudaimonie sei eine egoistische Ansicht. 2) Das moralische Handeln sei dabei allein prudentiell. 3) Der Höhepunkt des aristotelischen Eudaimonismus als Lebensform liege in der Theoria im Sinne des nutzenfreien Erkennens. 4) Der antike Eudaimonismus weise auf den Vorrang des Guten vor dem Richtigen hin.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dabei ist sehr wichtig zu beachten: Der Grund dafür, dass das Prinzip der eigenen Glückseligkeit verwerflich ist, liegt Kant zufolge genauer nicht allein darin, dass es zur Fundierung der Sittlichkeit nichts beiträgt, sondern darin, dass es sie untergräbt und ihre ganze Erhabenheit zernichtet. In diesem Fall lässt sich das Glückseligkeitsprinzip, das zur Euthanasie aller Moral führt, nicht mit Blick auf alle vorkantischen Ethiken anwenden. Vielmehr ist genauer zu verstehen als Kritik an der eudaimonistischen, hier prudentiell ums eigene Wohlergehen sich sorgenden Triebfeder der Sittlichkeit, die den „spezifischen Unterschied" zwischen Tugend und Laster „auslöscht". Eine solche Triebfeder verweist für Kant nämlich auf den „moralischen Egoismus", bei welchem der „Probierstein des echten Pflichtbegriffs" (Anthropologie. VII 130) unmöglich anzuwenden ist.

In diesem Sinne führt Kant weiter aus, dass jenes „verwerfliche" Prinzip der eigenen Glückseligkeit, sich etwa vom Prinzip des moralischen Gefühls und der Vollkommenheit im folgenden Sinne deutlich unterscheidet: Kant zufolge tun die Prinzipien des moralischen Gefühls und der Vollkommenheit „der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen" (GMS. IV 433). Daraus lässt sich folgern, dass das Prinzip eigener Glückseligkeit, das zur Euthanasie der Moral, d. h. zum Abbruch bzw. Untergraben und Zernichten der Sittlichkeit selbst führt, erst sinnvoll ethisch diskutiert werden kann, wenn man es in diesem engeren und strengen Sinne versteht. So verstanden lässt es sich dann etwa mit dem sophistischen und neuzeitlich-materialistischen, egoistisch-hedonistischen Prinzip der eigenen Glückseligkeit, das allein auf der *egoistischen* Selbstliebe beruht, in Verbindung bringen – also mit Motiven wie „Eigenliebe" und „Eigendünkel", insofern diese die Sorge um andere und um moralische Pflichten ausschließen (Zur näheren Erläuterung, siehe unten Kapitel 2, III., 1., b) bb)).

Diese Interpretation lässt sich nun mit Verweis auf Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)" bestätigen, insofern sich auch dort eine wichtige Passage zum kantischen Eudaimonismus-Verständnis findet, in welcher Kant seine Kritik folgendermaßen ausführt:

> „Endlich ist der moralische Egoist der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt, auch wohl als Eudämonist blos im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt. Denn weil jeder andere Mensch sich auch andere Begriffe von dem macht, was er zur Glückseligkeit rechnet, so ists gerade der Egoism, der es so weit bringt, gar keinen Probirstein des ächten Pflichtbegriffs zu haben, als welcher durchaus ein allgemein geltendes Princip sein muß. – Alle Eudämonisten sind daher praktische Egoisten" (Anthropologie. VII 130).

Hiermit kann der Begriff des Eudaimonisten in der Tugendlehre (1797) nun im Anschluss an diese Passage mit Blick auf den moralischen Egoisten näher wie folgt verdeutlichen. Der moralische Egoist, der sich allein am eigenen Nutzen orientiert, wird in der obigen Passage als ein Gattungsbegriff des Eudaimonisten verstanden. Die artspezifische Differenz desselben besteht dabei im Bestimmungsgrund des

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Willens nicht aus der Pflicht, sondern aus der Glückseligkeit. Daraus folgt, dass der Eudaimonist ein moralischer Egoist ist, insofern er seinen Willensbestimmungsgrund nicht in der Pflichtvorstellung, sondern in der eigenen Glückseligkeit findet.

Entsprechend ist festzuhalten, dass der moralische Egoismus Kant zufolge ein allgemeingültiges Moralprinzip unmöglich macht. Denn für diesen Egoismus beruht das Moralprinzip auf den subjektiv-unbestimmten, individuell verschiedenen hedonistischen Vorstellungen einer Glückseligkeit als Neigungsbefriedigung. Hierbei kann der „Probierstein des echten Pflichtbegriffs" (Anthropologie. VII 130) nicht angewendet werden, so dass der „spezifische Unterschied" zwischen „Tugend und Laster" „ganz und gar aus[ge]lösch[t]" wird (GMS. IV 442) – So führt der Eudaimonismus als moralischer Egoismus zum sanften Tod der Moral.

Daraus ergibt sich die wichtige These: Das Verständnis des Eudaimonisten als praktischen Egoisten bezieht sich hierbei nicht auf jeden Eudaimonismus, der sich an der Glückseligkeit als Strebensziel des menschlichen Handelns orientiert[147]. Vielmehr verweist jener Begriff des Eudaimonisten allein auf den egoistisch-hedonistischen Eudaimonismus, und damit letzten Endes auf den ethischen Amoralismus, dem zufolge die Moral das eigene Glücksstreben behindere. Dieser Amoralismus nimmt also einen unvereinbaren ethischen „Widerstreit" zwischen der außermoralischen glücksorientierten Maxime und der moralischen Forderung an, der letztlich die „Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten" würde (KpV. V 35).

Kants Kritik am moraltheoretischen Eudaimonismus lässt sich somit wie folgt zusammenfassen: 1) Die Eudaimonie als Glückseligkeitsprinzip hat für Kant zunächst mit dem Problem des unmittelbaren Bestimmungsgrundes des Willens zu tun. Unter der Eudaimonie als Prinzip des Bestimmungsgrundes des Willens versteht Kant nicht nur einen physischen Begriff, sondern auch eine „moralische Glückseligkeit", obwohl diese ihm zufolge „ein sich selbst widersprechendes Unding" ist. Insofern Kant die Glückseligkeit überhaupt als „unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens" ablehnt, kann er somit als ein „radikaler Kritiker am Eudaimonismus" angesehen werden.

2) Die Kennzeichnung „Eudaimonist als praktischer Egoist" verweist auf einen „Amoralisten", dessen Tun und Unterlassen nur auf dem eigenen Nutzen und auf dem egoistisch-hedonistischen Glücksverständnis gegründet ist. In seiner Moralphilosophie spricht Kant daher, wenngleich zwar nicht explizit, aber implizit, von einem amoralischen, hedonistischen Eudaimonismus. Daraus ergibt sich, dass Kants Kritik am moraltheoretischen Eudaimonismus nicht nur in Bezug auf die heteronome Grundlage der Moral, sondern noch fundamentaler im Sinne einer Euthanasie der

[147] Zu unterscheiden wären etwa ein „aretologischer", „ontologischer" und „voluntaristischer" Eudaimonismus. Siehe *Hans Reiner* (1972), Eudämonismus, S. 821 f. Hans Reiner zufolge sieht der hedonistische, aretologische, ontologische und voluntaristische Eudaimonismus die Glückseligkeit jeweils in der „dauerhaften Lust", in der „ἀρετή" bzw. in der Tugendtätigkeit, in der „Erfüllung aller Bedürfnisse" bzw. im „Ausgleich aller Seinsmängelsehen" und in der „Sättigung des Willens".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Moral als Abbruch bzw. Untergraben und Zernichten der Sittlichkeit selbst betrachtet werden muss. In diesem Fall verweist Kants Kritik am moraltheoretischen Eudaimonismus letzten Endes auf das Moralprinzip des egoistisch-amoralischen Hedonismus, in dem das Glück im Gegensatz zur Moral steht. In der kantischen Kritik an diesem egoistisch-hedonistischen Eudaimonismus lässt sich somit die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral allein mit Blick auf das Konfliktmodell erläutern.

d) Kants Kritik am Eudaimonismus hinsichtlich der antiken Lehre vom höchsten Gut

Im Anschluss an die vorangehenden Überlegungen stellt sich die Frage, wie für Kant der Konflikt zwischen dem Glück und der Moral gelöst werden kann. Hierbei ist wichtig zunächst zu beachten, dass der Ursprung jenes Konfliktes in der „natürlichen Dialektik" (GMS. IV 405) liegt, nämlich in unserem „Hang", „wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen" (GMS. IV 405). Diese natürliche Dialektik der außermoralischen glücksorientierten Maxime und der moralischen Forderung ist, wie Otfried Höffe sagt, eine „Art von Sophisterei"[148], in der es wie bereits in der Auseinandersetzung zwischen den Sophisten und Sokrates um die fundamentalethische Fragestellung „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?" geht. Hierbei kann Kants Kritik am Eudaimonismus, besonders verstanden als Kritik am egoistisch-hedonistischen Amoralismus, mit Blick auf die Debatte zwischen der sophistisch-neuepikureischen materialistischen Unvereinbarkeitsthese und der sokratisch-stoischen Koinzidenzthese zur Diskussion gestellt werden (siehe oben Kapitel 1, I.).

Dabei ist wichtig zu beachten, dass Kant jenes kontradiktorisch-konträre Phänomen zwischen dem Glück und der Moral weder als einen „Schein" auflöst, wie im sokratisch-stoischen Koinzidenzmodell, noch normativ hinnimmt und daraus das Moralprinzip ableitet, wie im sophistisch-materialistischen Unvereinbarkeitsmodell. Kant erkennt jedoch jenes Phänomen deskriptiv an, und will sodann davon ausgehend Glück und Moral wieder in eine Einheit bringen, wie in seinem Konzept vom höchsten Gut gezeigt wird. Wie im letzten Abschnitt Kapitel 1, II., 1. erörtert wurde, hat darin die Glückseligkeit nun den ethischen Status einer Folge der moralischen Handlung, die auf das umfassende empirische Glücksgefühl verweist, das durch die moralische Selbstzufriedenheit vermittelt wird. Das außermoralische empirische Glück wird dabei moralisch bedingt und bewertet, und die Moral fungiert nicht als hinreichende, sondern allein als notwendige Bedingung dafür.

Dies deutet hinsichtlich Kants Kritik am Eudaimonismus auf die wichtige ethische Implikation hin, dass für ihn die Glückseligkeit als Gegenstand der philo-

[148] *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 77.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sophischen Ethik und als letztes Strebensziel des menschlichen Handelns nun nicht allein mit Blick auf die moraltheoretische Reflexion über den *Grund* der Willensbestimmung, sondern in Bezug auf die handlungstheoretische Reflexion über den *Gegenstand* derselben erläutert werden kann. Es geht nämlich hierbei um die Frage, worauf die moralische Handlung des menschlichen Daseins abzielt, und die Antwort hierauf ist in der Theorie des höchsten Guts zu finden. Kants Kritik am Eudaimonismus lässt sich somit nun mit Blick auf die Ethik als philosophische Lebenskunst betrachten, die das höchste Gut als letztes Strebensziel der moralischen Handlung der Menschen thematisiert.

Hinsichtlich dieser philosophisch-handlungstheoretischen Eudaimonismuskritik – also in Bezug auf die obigen Eudaimonismus-Verständnisse (A) und (B) – lässt sich die ethische Bedeutung von Kants Stellungnahme zur Unvereinbarkeits- und Koinzidenzthese wie folgt kurz zusammenfassen: 1) Kant übernimmt vom sokratisch-stoischen Koinzidenzmodell den von der „Glückseligkeit" als „Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens" (KpV. V 22) unabhängigen, unbedingten moralischen Wert, nämlich den Selbstzweckcharakter der Moralität[149], aber er akzeptiert dabei nicht jenes Modell selbst, in dem das gute Leben mit dem moralischen Leben identisch ist. Für Kant bezeichnet das moralisch gute Leben also ein würdiges, ein „oberstes" gutes Leben, aber noch nicht ein glückliches, „vollendetes" gutes Leben (Zur ausführlichen Darlegung, siehe unten Kapitel 2, IV., 1.). 2) Trotz seiner Kritik am sophistisch-materialistischen Moralprinzip der eigenen Glückseligkeit aus der egoistischen Selbstliebe nimmt Kant eine mögliche kontradiktorisch-konträre oder neutral dissonante Beziehung zwischen dem Glück und der Moral ernst. Denn die Glückseligkeit als jenes Bewusstsein von der Annehmlichkeit des Lebens ist einerseits ein unvermeidbarer Gegenstand des menschlichen Begehrens, und andererseits kann sie in der empirischen Wirklichkeit im Konflikt mit der moralischen Forderung stehen. Hierbei nimmt der egoistisch-amoralische Ansatz der Sophisten und Materialisten den Vorrang der eigenen Glückseligkeitsmaxime gegenüber der moralischen Forderung an, so dass die Moral dabei allein den Status eines Instruments für das Glücksverlangen hat. Kant kritisiert dagegen die „Instrumentalisierung" der Moralität, und bemüht sich stattdessen ihren autonomen Selbstzweckcharakter argumentativ zu erweisen. 3) Diese beiden Kritiken von Kant deuten hinsichtlich seines eigenen Konzepts des höchsten Guts, das die epikureische und die stoische Lehre von demselben kritisch aufheben will, nun auf die sehr wichtige folgende ethische Implikation hin: Kant lehnt, wie Christoph Horn zutreffend darlegt, einerseits die „illegitime Instrumentalisierung der Moralität durch

[149] Kant bewertet etwa Sokrates wie folgt: „Socrates war in einem elenden Zustande, der gar keinen Wert hatte, aber seine Person war in diesem Zustande in dem größten Wert. Wenn auch alle Annehmlichkeiten des Lebens aufgeopfert werden, so ersetzt die Erhaltung der Würde der Menschheit den Verlust aller dieser Annehmlichkeiten und erhält den Beifall. Denn wenn auch alles verloren gegangen, so hat man doch einen inneren Wert" (VS. Moral Brauer. Me 151).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Epikur“ und andererseits die „stoische Gleichsetzung des höchsten Guts mit einem moralisch orientierten Willen, nämlich der aretê (Tugend), als unrealistisch“ ab.[150]

Vor diesem Hintergrund wollen wir nun Kants Eudaimonismuskritik mit Blick auf die Lehre vom höchsten Gut erläutern. In jener Kritik erweist sich sodann, dass Kant die Glückseligkeit des Menschen nicht allein hinsichtlich der Grundlegung der Moral, sondern auch in Bezug auf den existentiellen Sinn der autonom-moralischen Handlung betrachten will. Kants Kritik der epikureischen und stoischen Lehre vom höchsten Gut muss daher m. E. nicht allein im Hinblick auf die reine Moralphilosophie, sondern im Rahmen der philosophischen Ethik des guten Lebens erläutert werden. Hierbei ist zunächst wichtig zu beachten, dass Kant das höchste Gut bei Epikur und beim Stoiker dementsprechend nicht als ein pragmatisches, sondern als ein philosophisches Glückskonzept versteht.

> „Epikur sowohl, als die Stoiker erhoben die Glückseligkeit, die aus dem Bewußtsein der Tugend im Leben entspringe, über alles, und der erstere war in seinen praktischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt, als man aus den Principien seiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, schließen möchte, oder wie sie viele, durch den Ausdruck Wollust für Zufriedenheit verleitet, ausdeuteten, sondern rechnete die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigsten Freude, und die Gnügsamkeit und Bändigung der Neigungen, so wie sie immer der strengste Moralphilosoph fordern mag, gehörte mit zu seinem Plane eines Vergnügens (er verstand darunter das stets fröhliche Herz)“ (KpV. V 115).

Aus diesem Zitat lässt sich ersehen: Im Unterschied zum amoralisch-pragmatischen Eudaimonismus, der sich nur am rein egoistisch-prudentiellen, eigenen Nutzen im Sinne der positiven Vergrößerung des menschlichen Begehrens orientiert, betont Kant die dem antiken Eudaimonismus zugrundeliegende philosophische Glücksvorstellung, die auf dem „Bewusstsein der Tugend“ beruht. Kant fasst dabei zutreffend das epikureische Glücksdenken nicht im Sinne eines amoralisch-sinnlichen Hedonismus, sondern mit Blick auf die moralisch-geistige Lebensfreude durch die „uneigennützige Ausübung des Guten“ auf. Daraus folgt: Kants Verständnis des antiken Eudaimonismus, bezogen auf die Lehre vom höchsten Gut, beschränkt sich nicht allein auf den begründungs- und motivationsorientierten moraltheoretischen Aspekt, sondern berücksichtigt auch den existentiellen Aspekt des Eudaimonismus der moralischen Handlung. Daher trifft die Ansicht von Hermann Weidemann nicht zu, dass Kant den antiken Eudaimonismus allein unter dem Aspekt des „instrumentalistische[n] Eudaimonismus, der in tugendhaftem Handeln ein bloßes Instrument zur Erlangung des Glücks sieht“, betrachte.[151] Hermann Weidemann übersieht nämlich den Unterschied zwischen dem moraltheoretischen bzw., wie er sagt, instrumentalistischen Eudaimonismus-Verständnis in der „Tugendlehre“ und in der

[150] *Christoph Horn* (2015), Glück, Glückseligkeit, S. 880 f.

[151] *Hermann Heidemann* (2001), Kants Kritik am Eudämonismus und die Platonische Ethik, S. 29.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Anthropologie“ und dem handlungstheoretisch-existentiellen Eudaimonismus in der Lehre vom höchsten Gut.

Dass Kant den antiken Eudaimonismus in der Lehre vom höchsten Gut nicht allein instrumentalistisch, sondern eher konstitutiv interpretiert, zeigt etwa die folgende Passage in seinen ethischen Vorlesungsschriften:

> „Zum Grunde aller moralischen Systemate der Alten lag die Frage vom summo bono, worinnen daßelbige bestehe, und in der Beantwortung dieser Frage unterschieden sich die Systemata der Alten. (…) Die Alten sahen wohl ein, daß bloß die Glükseeligkeit nicht das einzige höchste Gut seyn könnte, denn wenn alle Menschen diese Glükseeligkeit treffen möchte, ohne Unterschied der Gerechten und Ungerechten, so wäre zwar die Glükseeligkeit da, aber keine Würdigkeit derselben, und wenn dieses zusammen genommen wird, so ist es das höchste Gut. (…) Ferner sahen sie ein, daß die Glükseeligkeit beruhe auf der Bonitaet des freien Willens, auf den Gesinnungen, alles deßen sich zu bedienen, was ihm die Natur reichlich schenkt“ (VS. Moral Brauer. Me 7).

Demnach erkennt Kant ausdrücklich an, dass die Grundfrage der antiken Ethik in der Suche nach dem höchsten Gut besteht, das sowohl das physische Gut als auch das moralische Gut enthält. Zudem streicht Kant in aller Deutlichkeit die notwendige Beziehung der Glückseligkeit auf die „Bonität des freien Willens“ heraus. Dies bedeutet, dass er das konstitutive Verhältnis von Glückseligkeit und Tugend in der antiken Ethik durchaus richtig interpretiert.

Kants Kritik des antiken Eudaimonismus soll nun mit Blick auf die kritische Aufhebung des epikureischen und stoischen Konzeptes vom höchsten Gut betrachtet werden. Da dies später ausführlich erläutert werden soll (siehe unten Kapitel 2, I., 2. und Kapitel 2, IV., 1.), möchte ich hierbei nur vorausgreifend den Kernpunkt der kantischen Kritik am epikureischen und stoischen Konzept vom höchsten Guts kurz darlegen.

> „Der Stoiker behauptete, Tugend sei das ganze höchste Gut und Glückseligkeit nur das Bewußtsein des Besitzes derselben als zum Zustand des Subjects gehörig. Der Epikureer behauptete, Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut und Tugend nur die Form der Maxime sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben“ (KpV. V 112).

In dieser Passage ist deutlich bemerkbar, dass Kant unter dem stoischen Konzept des höchsten Guts das Koinzidenzmodell des guten Lebens, in dem die Glückseligkeit mit der Moralität (Tugend) gleichgesetzt wird, versteht, während es sich beim Epikureer um den Status der Moral als eines Mittels zur Glückseligkeit handelt. Wie im Kapitel 1, I., 1. erläutert wurde, ist für Epikur das Glückskonzept in Bezug auf seinen Begriff „Ataraxia“ als philosophisch, aber hinsichtlich des Vorrangs der eigenen Glückseligkeit gegenüber der Moral als pragmatisch zu interpretieren. Im letzteren Fall hat für Epikur die Moral keinen Selbstzweckcharakter, so dass die Tugend (Moral), wie Kant anmerkt, allein als formale Maxime für das vernünftige Glückserlangen verstanden wird.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Von dieser Perspektive aus betrachtet, kann man sehen, worin die ethische Fragestellung für Kant besteht. Kants Kritik des antiken Eudaimonismus hinsichtlich der Lehre vom höchsten Gut befasst sich nämlich einerseits mit der Feststellung der autonomen Moralität (auch Ethik), und anderseits mit seinem eigenen dissonant-harmonischen Glückskonzept als kritische Aufhebung des stoischen philosophisch-dominanten Koinzidenzmodells – die allerdings bereits die kantische kritische Auseinandersetzung mit dem epikureischen hedonistischen Glückskonzept und mit dem sophistisch-neuepikureischen materialistischen Amoralismus enthält.

Daran sind einige Punkte bemerkenswert: 1) Im Unterschied zur autonomen Moralität, bezogen auf das uns moralisch nötigende Pflichtbewusstsein, sieht Kant, dass die antike Tugendmoral auf der „mangelhaften" „Natur des Menschen"[152] basiert (VS. Moral Brauer. Me 13; Auch siehe unten Kapitel 2, I., 2.), von der ferner erwartet wird, dass sie sich in der empirischen Wirklichkeit bereits moralisch vollkommen entwickeln könne. 2) Der antike handlungstheoretisch-existentielle Eudaimonismus lässt sich dann als ein optimistisches moralisches Selbstvervollkommnungskonzept verstehen. 3) Kant scheint jedoch diese anthropologische Tugendmoral und dieses Selbstvervollkommnungskonzept des höchsten Guts skeptisch zu betrachten, insofern er sagt: „Der Eudämonism mit seinen sanguinischen Hoffnungen scheint also unhaltbar zu sein und zu Gunsten einer weissagenden Menschengeschichte in Ansehung des immerwährenden weitern Fortschreitens auf der Bahn des Guten wenig zu versprechen" (StF. VII 82).

4) Stattdessen versucht Kant die auf dem moralischen Gesetz beruhende autonome Moralität zu verteidigen. Im Unterschied zur anthropologischen Tugendmoral erkennt die autonome Moralität die conditio humana an, in der sich der Mensch im Konflikt mit der Neigung befindet. 5) Daraus lässt sich folgern: Für Kant beschäftigt sich die Sicherung der Moralität für die Verwirklichung des höchsten Guts zunächst nicht mit der Verbesserung der „Natur des Menschen" im Gegensatz zum „Grund der Handlungen aus Freiheit" (vgl. RGV. VI 21)[153]. Vielmehr befasst sie sich in erster Linie mit dem Aufstellen der objektiven, allgemeingültigen „Maxime" als Grund des Guten und des Bösen (vgl. ebd.). 6) Daran anknüpfend lässt sich Kants Kritik an der epikureischen Tugendmoral darlegen, die eben zu kritisieren sei, insofern sie sich zu sehr auf die menschliche Natur beruft. Kant sagt nämlich: „[Der] tugendhafte Epikur [fiel] […] in den Fehler, die tugendhafte Gesinnung in den Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst angeben wollte (und in der That kann der Rechtschaffene sich nicht glücklich finden, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewußt ist" (KpV. V 116). Für Epikur beruht die Tugend (Moral) also auf der moralischen Natur des Menschen – dies ist aber Kant zufolge logisch betrachtet ein „Fehler des Erschleichens (*vitium subreptionis*)" (KpV. V 116). Da-

[152] Damit scheint Kant einen anthropologischen Inbegriff der empirischen Neigung zu meinen.

[153] Dagegen versteht Kant die Natur des Menschen allein als „der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht" (RGV. VI 21).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gegen betont Kant, dass die Moralität in der Tat nicht aus der moralischen Natur des Menschen entspringt. Vielmehr basiert die moralische Natur des Menschen auf dem moralischen Gesetz.

7) Das kantische dissonant-harmonische Modell des höchsten Guts als kritische Aufhebung des stoischen Koinzidenzmodells entwickelt ein Glücksverständnis, das als philosophisch-inklusives Konzept des Glücks zu bezeichnen ist. 8) Dabei sind grundsätzlich zwei Punkte zu beachten, nämlich einerseits bezogen auf die Moralität als Kriterium des höchsten Guts und andererseits bezogen auf den ethischen Status der Glückseligkeit als zweites Element desselben: (i) Kant zufolge haben die Stoiker recht, insofern sie die Tugend als „Bedingung des höchsten Guts" angesehen haben (vgl. KpV. V 126). (ii) Die Stoiker überschätzen Kant zufolge aber „im Namen eines Weisen" das „moralische Vermögen des Menschen", welches sie beinahe einen Gott gleich verstehen, so dass die Glückseligkeit insgesamt allein mit dem „Bewusstsein der sittlichen Denkungsart" als „Zufriedenheit mit seinem persönlichen Wert" gleichgesetzt wird. Damit wird aber die menschliche „eigene Glückseligkeit" als zweites Element des höchsten Guts in der Tat nicht mitberücksichtigt (vgl. KpV. V 127).

9) Zusammenfassend lässt sich somit festhalten: Konzeptuell gesehen steht die stoische Lehre vom höchsten Gut in Bezug auf das gute menschliche Leben in der Gefahr, eine einseitige „Moralisierung ohne Glückseligkeit" anzustreben, während die epikureische Lehre zur „Instrumentalisierung der Moralität" führt. Dagegen impliziert das dissonant-harmonische Konzept des höchsten Guts bei Kant ein umfassendes reales empirisches Glücksverständnis, das durch die anwendungsorientierten moralischen Tätigkeiten vermittelt und verwirklicht wird. In dieser kantischen Kritik des antiken Eudaimonismus und in seiner kritischen Aufhebung des epikureischen und stoischen Konzeptes des höchsten Guts kommt somit deutlich das dissonante Harmoniemodell der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral zum Ausdruck.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kapitel 2

Kants Verhältnisbestimmung von Glück und Moral in seinem autonomen Moralsystem

I. Eine kurze systematische Darstellung des Moralsystems in den „Vorlesungsschriften über Moralphilosophie“ Kants

Der Schlussfolgerung des letzten Kapitels zufolge gibt es im Moralsystem Kants zwei Modelle der Verhältnisbestimmung von Glück und Moral: Im Hinblick auf die Moralbegründung findet ein „Konfliktmodell“ Anwendung, und in Bezug auf das höchste Gut ein „Harmoniemodell“. Dies erfordert nun die systematische Darstellung des „kantischen Moralsystems“, das somit zwar nicht eudaimonistisch ist, weil darin das Prinzip der Moral nicht durch das Glück begründet wird, aber das dennoch in sich einen ethisch-notwendigen Bezug des Glücks zur autonomen Moralität enthält. Hierbei ist die Moral also die notwendige Bedingung für das Glück, und dies weist auf das höchste Gut als allerletztes Handlungsziel des moralischen Handelns und als existentiell-eudaimonistischer Sinn der Moralität selbst hin. Es ließe sich also bei Kant kein Ort für das höchste Gut als Gegenstand der moralischen Handlung finden, wenn man seine Ethik nur unter dem Aspekt der „Bearbeitung einer reinen Moralphilosophie“ (GMS. IV 389) betrachten würde, die sich mit der „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität“ (GMS. IV 392) beschäftigt. Aber für Kant ist diese reine Moralphilosophie *kein Selbstzweck*, sondern ein *Teil* seines umfassenden Moralsystems, in dem die Lehre vom höchsten Gut durchaus enthalten ist. Der ethische Aspekt der inneren Bezogenheit der Glückseligkeit auf die Moralität bei Kant lässt sich daher erst durch ein umfassendes Verständnis seines autonomen Moralsystems verdeutlichen, in dem die reine Moralphilosophie mit der Lehre vom höchsten Gut ethisch verbunden wird.

Dabei werde ich das Moralsystem Kants zunächst anhand seiner „Vorlesungsschriften über Moralphilosophie“ der 1770er Jahren (Zur Begründung jenes Vorgehen, siehe oben das Einleitungskapitel und unten Kapitel 2, I., 1.) kurz erläutern, um aufzuzeigen, warum Kant, ausgehend vom höchsten Gut, das Prinzip der Sittlichkeit entwickelt (Kapitel 2, I., 2.), und wie er jenes Prinzip noch gründlicher und differenzierter erläutert (Kapitel 2, I., 3.). Hierbei zeigt sich, dass Kants Bearbeitung des sittlichen Prinzips nicht auf einen Abschied von der Lehre vom höchsten Gut, sondern auf die Vervollständigung derselben abzielt. Kant unterscheidet zwischen dem Prinzip der „Dijudikation (Beurteilung)“ und dem „der Exekution (Ausführung)“. Beim ersten handelt es sich darum, was das moralische Gute ist (Begrün-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dungsfrage), und beim zweiten darum, was sich mich bewegt, nach diesem Guten zu handeln (Motivationsfrage). Diese beiden moralphilosophischen Fragen zusammen genommen vervollständigen den moralischen Sinn der Diskussion des höchsten Guts, insofern die Sittlichkeit eine notwendige Bedingung für dieses ist. Hierbei macht, so meine folgende Interpretation, das höchste Gut als der letzte Zweck der moralischen Handlung den eudaimonistischen Sinn der Moral aus.

Vor diesem Hintergrund kann man das gesamte Moralsystem Kants in seinen kritischen Druckschriften handlungstheoretisch-einheitlich darlegen, in dem das Verhältnis von Glück und Moral anhand der drei ethischen Grundfragen „Begründungs-, Motivations- und Sinnfrage" bestimmt wird – diese Fragen laufen allesamt auf eine Dissonanzthese mit Harmonieintention bzw. auf die dissonante Harmoniethese hinaus. Diese drei Fragen und die entsprechenden Antworten hierauf lauten jeweils folgendermaßen: 1) „Worin besteht das moralische Gute?" – Im „moralischen Gesetz" bzw. handlungstheoretisch im „guten Willen". 2) „Was bewegt mich, gemäß dem moralischen Guten zu handeln?" – Die „Achtung für das moralische Gesetz". 3) „Was bringt das Tun des moralischen Guten aus Achtung für das moralische Gesetz mit sich?" – Das „höchste Gut" als Einheit von Glück und Moral (Kapitel 2, I., 4.).

1. Zu den „Vorlesungsschriften[154] über Moralphilosophie"[155] Kants

Um die soeben genannten Fragen zu beantworten, greife ich auf die „Vorlesungsschriften über Moralphilosophie" zurück, in denen Kant „erstmals eine zu-

[154] Die „Vorlesungsschriften" sind nicht von Kant selbst, sondern von den Studenten, die an seinen Vorlesungen teilgenommen haben, geschrieben, und daher ist die „Glaubwürdigkeit" und „Authentizität" dieser Schriften problematisch. Ausgehend von bestimmten Kant-Forschern werde ich die Glaubwürdigkeit dieser Schriften jedoch hinreichend philologisch und philosophisch zu untermauern versuchen. Siehe *José Santos Herceg* (2000), Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie, S. 8 ff. J. S. Herceg greift vor allem auf die Forschungen von Gerhard Lehmann (Einleitung, in: KGS. XXIV 955–988, „Sie dienen der Aufgabe, durch das in den Vorlesungen Erhaltene die Druckschriften Kants zum Zusammenhang seines Systems zu ergänzen", S. 965) und Wilhelm Dilthey (Vorwort, in: KGS. I, S. V–XV) zurück. Zu den systematischen Beiträgen zu den Vorlesungen Kants, siehe *Bernd Dörflinger/Claudio La Rocca/Robert Louden* (Hg.) (2015), Kant' Lectures/Kants Vorlesungen.

[155] Die „Vorlesungsschriften über Moralphilosophie" wurden zuerst von Paul Menzer im Jahr von 1924 unter dem Titel „Eine Vorlesung Kants über Ethik" im Auftrag der Kantgesellschaft zum 200. Geburtstag Kants veröffentlicht, die als „Moral Brauer" bezeichnet wird (neu hrsg. von Gerd Gerhardt unter dem Titel „Eine Vorlesung über Ethik" (1990)). Im Jahr 1964 wurde von Hans Dietrich Irmscher eine 1760er Vorlesung über Ethik unter dem Titel „Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764/auf Grund d. Nachschriften Johann Gottfried Herders" veröffentlicht. Im Jahr von 1974–79 wurden sie von Gerhard Lehmann in KGS. Band XXVII publiziert, in denen er „die Handschrift von Collins als Vorlage verwendet". (vgl. *J. S. Herceg* (2000), S. 8 und 11. Daher verwendet J. S. Herceg für seine Untersuchung zur Vorlesung Kants „die Nachschriften, die zu der Kategorie Collins-Menzer gehören". (Vgl. *J. S. Herceg* (2000),

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sammenhängende Darstellung seiner Ethik gibt“[156]. Die „Ethikvorlesung“ ist somit, wie Gerd Gerhardt sagt, „wie kein anderer Text geeignet“, „in Kants Moralphilosophie einzuführen“.[157] Für diesen Rückgriff gibt es also einen historischen und einen systematischen Grund.

Der Text dieser Schriften basiert auf den Vorlesungen Kants, die hauptsächlich in den 1770er Jahren gehalten wurden[158], in denen Kant nach seiner Inaugural-Dissertation[159] (1770) keine Druckschrift veröffentlicht hat, bis sein Werk „Kritik der reinen Vernunft (1781)“ erschien ist. Diese Vorlesungsschriften sind daher „die einzigen Quellen, die uns über Kants Gedanken in diesem Zeitraum Auskunft geben“[160]. Insofern können sie einerseits einen Ausgangspunkt ethischer Überle-

S. 11 f.)). Gerd Gerhardt zufolge „entscheiden sich die Herausgeber der Akademie-Ausgabe“ jedoch „eine 1967 aus Riga erhaltene Handschrift von Georg Ludwig Collins aus dem Wintersemester 1784/85 ‚zur Norm‘ zu erheben“, weil „zwei von Menzers Quellen fehlen“– sie seien „seit dem zweiten Weltkrieg verschollen“. Vgl. *ders.* (1990), S. 291. Ihm zufolge ist dennoch „seit Schmuckers Untersuchungen zur Entwicklung der Kantischen Ethik“ „Menzers Textfassung vertrauenswürdig“. Ich lege hier daher die Ausgabe von Paul Menzer zugrunde. Die anderen Schriften zitiere ich, wenn angebracht, im jeweiligen Kontext. In der jüngsten Zeit (2004) wurde eine neue „Vorlesung zur Moralphilosophie“ von Werner Stark herausgegeben, die aus der Nachschrift von Kaehler erstellt wurde. Über die philologische Forschung der Vorlesungsschriften über Moralphilosophie Kants in der Akademie-Ausgabe, siehe *Clemens Schwaiger* (2000), Die Vorlesungsschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe. Über die Forschung der Vorlesung über die Praktische Philosophie Kants im Zusammenhang mit der Biografie von Kant, siehe *Wolfgang Ritzel* (1985), Immanuel Kant. Eine Biografie, bes. Kap. „Praktische Philosophie“ (Vorlesungen der 60er Jahre), S. 70 – 76, Kap. „Praktische Philosophie“ (Vorlesungen der 70er Jahre), S. 162 – 189 und Kap. „Vorlesungen über Praktische Philosophie 1784 – 85“, S. 337 – 358; *Manfred Kühn* (2003), Kant. Eine Biografie, bes Kap. 5 Die Jahre des Schweigens (1770 – 1780), S. 223 – 275.

[156] *Gerd Gerhardt* (1990), Zur Neuausgabe, S. 292.

[157] Ebd., S. 291.

[158] Die Vorlesungen über die Moralphilosophie Kants wurden allerdings auch in den 1780er und 90er Jahren gehalten. Die Vorlesungsschriften darüber wurden daher meistens in dieser Zeit bearbeitet. Dennoch basiert der Text im Grunde auf dem Grundtext der 1770er Jahren. Die ethischen Vorlesungsschriften hat Gerhard Lehmann wie folgt datiert: „Praktische Philosophie Herder (1763/64 bzw. 64/65)“, „Moralphilosophie Collins (Grundl.: 1774/75 bzw. 76/77; Bearb. durch Collins 1784/1785)“, „Moral Mrongovius (Grundl.: 1774/75 bzw. 76/77; Berab. von 1783 durch Mrongovius)“, „Praktische Philosophie Powalski (vermutlich zwischen 1770 – 77 nach Gerhard Lehmann) und „Metaphysik der Sitten Vigilantius (1793/94)“. Siehe *G. Lehmann* (1978), Einleitung, in: KGS. XXVII 1044 – 45 und J. S. Herceg (2000: Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie, S. 12). Siehe auch die Vorlesungsschrift von *Paul Menzer*, „Moral Brauer (Grundl.: 1774/75 bzw. 76/77; Bearb. von 1782 durch Brauer. Nach dem Erstdruck Menzer (1924))“. Selbst die neue Vorlesungsschrift von Werner Stark nach der Nachschrift von Kaehler „geht auf Vorlesung aus dem Winter-Semester 1773/1774 oder allenfalls des Winters 1774/75 zurück“. Siehe *Manfred Kühn* (2004), Einleitung, S. IX, in: Werner Stark (2004), Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie.

[159] „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (dt.: Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen)“.

[160] *José Santos Herceg* (2000), Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie, S. 17.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gungen bieten, von dem ausgehend Kant später seine kritische Ethik in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)", „Kritik der praktischen Vernunft (1788)" und „Metaphysik der Sitten (1797)" entwickelt. Anderseits können sie als ein Lehrbuch einen systematischen Bezug zwischen den ethischen Problemen erkennen lassen, der in den einzelnen Forschungsschriften nicht in vergleichbarer Weise im Ganzen überblickt werden kann. Der Text der „Vorlesungsschriften über Moralphilosophie" geht zwar eigentlich nicht auf Kant, sondern auf Alexander Gottlieb Baumgarten (1712–1762) zurück. [161] In meiner Untersuchung geht es jedoch darum, dass diese Vorlesungsschriften als Lehrmaterial einen „systematischen" Überblick über die ethischen Probleme bieten. Daher werde ich hier vor allem das „Thema und die Struktur" der Vorlesungsschriften über die Moralphilosophie kurz darstellen. Diese Schriften sind in zwei Teile eingeteilt: „Philosophia practica uninversalis" und „Ethica". Im ersten behandelt Kant das Prinzip der Sittlichkeit in Bezug auf das höchste Gut, und im zweiten als eher anwendungsorientiertem Teil werden die konkreten Pflichten gegen sich selbst, gegen andere Menschen und selbst gegen Tiere und Geister usw. erläutert.

Im ersten Teil der „Vorlesungsschrift über Moralphilosophie" kann man vor allem erkennen, dass Kant eine „prinzipielle" Überlegung zur Sittlichkeit in ihrem Bezug auf das höchste Gut anstellt, die später in der „GMS" und „KpV" präzisiert wird. Damit lässt sich die These aufstellen, dass für Kant der Zweck der Erläuterung des Prinzips der Sittlichkeit darin liegt, letztendlich zur Lehre vom höchsten Gut beizutragen. Diese These wäre jedoch insofern provokativ, als Kants Ethik im Grunde als eine deontologische verstanden werden muss, die damit eben vom Telos abstrahiert (siehe oben Kapitel 1, I., 2. über die neoaristotelische und diskursethische Kant-Interpretation). Aber anhand einer genauen Analyse des ethischen Bezugs des höchsten Guts auf das Prinzip der Sittlichkeit in den Vorlesungsschriften lässt sich die Lehre vom höchsten Gut als eine Antwort auf die „Sinnfrage der Moralität" verstehen. [162] Diese Zweck- bzw. Sinnfrage beschäftigt sich für Kant zwar nicht mit der

[161] Vgl. *Otfried Höffe* (1983/2014), Immanuel Kant, S. 28; *Wolfgang Ritzel* (1985), Immanuel Kant. Eine Biografie, S. 70: „Kant legte zwei Werke Alexander Baumgartens zugrunde: die *Initia philosophieae practicae prima* und die *Ethica philophica*".

[162] Anders als in den Vorlesungsschriften entwickelt Kant in den Druckschriften seine ethischen Gedanken ausgehend von der Etablierung des Moralprinzips. Weil das höchste Gut dabei als das Problem der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft" behandelt wird, pflegt man dessen Bezug auf die deontologische Ethik nicht unter dem „ethischen", sondern unter dem „metaphysischen" Aspekt zu betrachten. Über die Forschung der ethischen und metaphysischen Perspektiven des höchsten Guts bei Kant, siehe *Marc Zobrist* (2008), Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation und *Phil-Bae Park* (1999), Das höchste Gut in Kants kritischer Philosophie. Eine Untersuchung über den Zusammenhang von kritischer Ethik und Metaphysik. Die Stellung und Funktion des höchsten Guts bei Kant werde ich in Kapitel 2., I., 4. im Hinblick auf die ethischen Grundfragen kurz erläutern. Dabei werde ich in Bezug auf die Funktionalität des höchsten Guts bei Kant dessen ethischen Aspekt als das „Prinzip a priori für die Ausführung des Sittengesetzes" noch gründlicher differenzieren, indem ich zwischen der Motivations- und der Sinnfrage unterscheide. Hinsichtlich der Stellung des höchstens Guts werde ich dessen metaphysischen Aspekt als die „Einheit der theoretischen und praktischen

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Begründung und der Motivation der Moralität, aber mit deren Bedeutung für eine ethische Lebensorientierung. Die Vorstellung vom höchsten Gut als ein gerechtfertigter Zweck verdeutlicht nämlich den Sinn der Moralität selbst. Demnach ergeben sich drei ethische Grundfragen im Moralsystem Kants. Er gelangt nämlich von den zwei Prinzipien der Sittlichkeit, Begründung und Motivation, wieder zurück zur Idee des höchsten Gut als einer Sinnfrage der Moralität.

Im zweiten Teil der „Vorlesungsschrift über Moralphilosophie", in der „Ethik" als „Philosophie der guten Gesinnung und nicht bloß der guten Handlung"[163] (vgl. VS. Moral Brauer. Me 89), die sich also als Tugendlehre im Unterschied zur Rechtslehre verstehen lässt (vgl. VS. Moral Brauer. Me 90), werden die konkreten Pflichten, die später in der „Tugendlehre" der „Metaphysik der Sitten (1797)" präziser behandelt werden, erläutert. Die Ethik als Tugendlehre vermittelt also, als ein anwendungsorientierter Teil des Moralsystems, das Moralprinzip „mit der empirischen Wirklichkeit der endlichen Wesen".[164] In einer solchen Wirklichkeit ist die Pflichten zu erfüllen ein Versuch, nach dem höchsten Gut zu leben, d. h. einerseits sich selbst zu vervollkommnen und anderseits die Glückseligkeit der anderen zu befördern.

2. Vom höchsten Gut zum Prinzip der Sittlichkeit

a) Einleitung

Untersuchen wir nun die These, dass für Kant der Zweck des Prinzips der Sittlichkeit darin liegt, letztendlich zu einem besseren Verständnis der Lehre vom höchsten Gut beizutragen. Um dafür zu argumentieren, werde ich hier, ausgehend von der Erläuterung der „moralischen Systemata der Alten (VS. Moral Brauer. Me 7 – 13)" im Sinne eines Einleitungsteils[165] der „Vorlesungsschrift über Moralphilosophie", zeigen, dass es ein umfassendes Moralsystem bei Kant gibt, in dem Glück und Moral miteinander verbunden sind. Kant versucht durch die kritische Auseinandersetzung mit der Lehre vom höchsten Gut der Alten, mit denen er Diogenes, Epikur, Zeno und Plato meint, und im Anschluss an das Verständnis der Sittlichkeit im Christentum seine eigene Lehre vom höchsten Gut zu konzipieren. Hierbei befasst sich Kant im Grunde mit zwei Aufgaben: 1) Das Verhältnis von

Vernunft" jedoch als das „Endziel" der menschlichen Handlung interpretieren. Somit werden dabei die beiden, ethischen und metaphysischen Perspektiven des höchsten Guts „handlungstheoretisch" miteinander in Verbindung gebracht.

[163] *Wolfgang Ritzel* (1985), Immanuel Kant, S. 169.

[164] Vgl. *Andrea M. Esser* (2004), Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, S. 16: „Das praktische Gesetz Kants ist nämlich durch die Tugendlehre mit der empirischen Wirklichkeit der endlichen Wesen vermittelt, und die Ethik als ganze erhält dadurch eine pragmatische Dimension".

[165] Diese Einteilung entstammt Werner Stark, der die Schrift aufgrund des Textes von Alexander Gottlieb Baumgarten gliedert. Zur Gliederung des ganzen Textes, siehe *Werner Stark* (2004), „Gliederbau der Vorlesung (Strukturplan)", S. 415 – 428.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Glückseligkeit und Sittlichkeit im höchsten Gut, das nicht nach der Identitätsthese, sondern nach der dissonant-harmonischen These bestimmt wird. 2) Die Feststellung des Prinzips der reinen Sittlichkeit, die nicht auf der Natur des Menschen, sondern auf dem freien Willen basiert. Das höchste Gut besteht zwar aus Sittlichkeit und Glückseligkeit. Da die Sittlichkeit jedoch die notwendige Bedingung der Glückseligkeit ist, handelt es sich bei dieser zweiten Aufgabe als der „prinzipiellen" Überlegung zum höchsten Gut um die Erfassung des Wesens der reinen Moralität, während sich die erste Aufgabe mit der „konzeptuellen" Überlegung des Verhältnisses von Moralität und Glück im höchsten Gut beschäftigt. Wir wollen uns nun diesen zwei Aufgaben widmen.

b) Das „alte Moralsystem" als die Lehre vom höchsten Gut

In den „moralischen Systemata der Alten" bezeichnet Kant das alte traditionelle Moralsystem als die Lehre vom „sumum bonum", d. h. vom „höchsten Gut". Die Alten sind hier Diogenes, Epikur, Zeno und Plato, und das höchste Gut bei ihnen nennt Kant ein „Ideal", „ein Maximum der Sache, was man sich denken kann, wonach man alles bestimmt und abmißt", und ein „Muster", „wonach alles kann beurteilt werden", und ein „Urbild aller unserer Begriff vom Guten" (VS. Moral Brauer. Me7). Bei der Erläuterung vom Ideal des höchsten Guts der Alten bewertet Kant zwei ihrer Einsichten als positiv, nämlich dass zum einen die „Glückseligkeit" „nicht das einzige höchste Gut" sein könne, und es dafür der moralischen „Würdigkeit" bedürfe, und dass zum anderen die Glückseligkeit „auf der Bonität des Willens, auf den Gesinnungen, alles deßen sich bedienen, was ihm die Natur reichlich schenkt", beruhe (VS. Brauer. Me 7). Kant setzt sich jedoch näher kritisch mit dem Ideal des höchsten Guts bei jenen Alten auseinander. Kants Verständnis jenes Ideals und dessen kritische Bewertung sei nun kurz betrachtet.

Seiner begrifflichen Einteilung folgend beschreibt Kant zuerst im Unterschied zum platonischen mystischen Ideal das praktische Ideal der drei Schulen: Das kynische Ideal besteht in der „Unschuld" bzw. „Einfalt", d. h. in der „Genügsamkeit des Genusses der Glückseligkeit" (VS. Moral Brauer. Me 8), und das epikureische Ideal in der „Glückseligkeit", deren Mittel das „Wohlverhalten" ist, und daher liegt dasselbe Ideal auch in der „Klugheit" (VS. Moral Brauer. Me 8). Anders als in den beiden sieht Zeno, Kant zufolge, das Ideal des höchsten Guts nicht in der Glückseligkeit, sondern in der „Sittlichkeit". Dabei gehe es um die „Weisheit" (VS. Moral Brauer. Me 8). Daher kann für Zeno der Weise „in sich selbst die Glückseligkeit fühl[en], der besitzt alles, er hat in sich den Quell der Heiterkeit und der Rechtschaffenheit" (VS. Moral Brauer. Me 10 f.).

Kant zufolge besitzt entsprechend bei Diogenes der „Mensch der Natur", die Glückseligkeit, bei Epikur der „Weltmann" und bei Zeno der „Weise" (VS. Moral Brauer. Me 10). Diese verschiedenen Bestimmungen des Menschen bringen jedoch eine wichtige Bewertung zum menschlichen Glücksstreben mit sich. Kant zufolge ist

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das höchste Gut bei Diogenes also eine „Sache der Natur und nicht der Kunst“ (VS. Brauer. Me 9). So sagt Kant über Diogenes,

> „[D]er Mensch ist von Natur mit wenigem zufrieden, weil der Mensch von Natur keine Bedürfnisse hat, so empfindet er auch nicht den Mangel der Mittel und genießt unter diesem Mangel seine Glückseligkeit. […] Seine [Diogenes] Philosophie war der kürzeste Weg zur Glückseligkeit. […] Seine Philosophie war der kürzeste Weg zur Sittlichkeit“ (VS. Moral Brauer. Me 9).

Anders als bei Diogenes ist das höchste Gut bei Epikur und Zeno eine Sache der „Kunst“. Epikur sagt, laut Kant,

> „Wenn wir von Natur auch keine Laster haben, so haben wir doch einen Hang dazu, also ist die Unschuld und Einfalt nicht gesichert, es muss Kunst dazu kommen“ (VS. Moral Brauer. Me 10).

Und Zeno sagt, laut Kant,

> „[E]in Landmann, der mit schlechter Kost sich behilft und dabei doch zufrieden ist, ists nicht deswegen, weil er einsieht, es sei einerlei, sondern weil ers nicht besser hat; wenn man ihm Gelegenheit gäbe, besser zu leben, so würde er es auch begehren“ (VS. Moral Brauer. Me 10).

Daran ist bemerkenswert, dass Kant das epikureische und stoische Glücksstreben als eine Angelegenheit der Kunst gegenüber der diogeneschen Angelegenheit der Natur zu bevorzugen scheint. Dafür gibt es m. E. zwei Gründe, einen empirischen,

> „Das cynische betrift blos die Mittel und ist in der theorie richtig, in der *praxi* aber sehr schwer“ (Ref. Moral 6607. XIX 107),

und einen prinzipiellen, im Hinblick auf das menschliche Glücksstreben bei Kant. Er sagt nämlich,

> „Das innere Principium der Welt aber ist die Freiheit. Die Bestimmung des Menschen ist also, seine größte Vollkommenheit durch seine Freiheit zu erlangen. Gott will nicht allein, daß wir sollen glücklich sein, sondern wir sollen uns glücklich machen, das ist die wahre Moralität“ (VS. Moral Brauer. Me. 317u).

Hier lässt sich – und dies ist ein entscheidender Punkt – erkennen, dass es Kant um das „Sich-glücklich-machen“ geht, dass die Suche nach dem Glück mit eigenem „Willen“ und „Streben“ verbunden werden kann und muss. Aus dieser Perspektive betrachtet scheint Kant der kynische Ansatz zum Glücksstreben zu „negativ“ (VS. Moral Brauer. Me 10) bzw. zu „asketisch“ im Sinne der „Beschränkung auf das Existenzminimum“[166] zu sein. Daraus ergibt sich, dass Kant auf der Suche nach seinem eigenen Konzept vom höchsten Gut zunächst Epikur und Zeno als eine Alternative bleibt, insofern Diogenes’ Vorstellung vom Glück damit bereits ausgeschlossen wird.

[166] *Malte Hossenfelder* (1996), Antike Glückslehren, bes. Der Kynismus, S. 4.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

c) Epikur oder Zeno? – Wessen Konzept vom höchsten Gut ist plausibel?

Die Frage, die sich somit stellt, lautet: Was kann das „Sich-glücklich-machen" für Epikur und Zeno im Unterschied zu Diogenes bedeuten? Vorausgesetzt, dieses „Machen" des Glücks soll eine zielorientierte Handlung sein, so stellen sich die zwei Fragen, 1) worauf sie sich genau richtet, und 2) worum willen sie ausgeführt wird.

Zu 1) Kant zufolge richtet sie sich für Epikur auf die „Glückseligkeit", während für Zeno die „Sittlichkeit" der „Zweck" ist (VS. Moral Brauer. Me 11). Die Glückseligkeit bei Epikur stellt Kant dabei wie folgt dar,

> „Epikurs höchstes Gut war also die Glückseligkeit, oder wie er es nannte: Wollust, das ist eine Zufriedenheit und ein fröhliches Herz. Man muß sicher sein von allen Vorwürfen von sich und von anderen. Das ist aber keine Philosophie der Wollust, man hat ihn also übel verstanden. Man hat noch einen Brief von ihm, worin er jemanden zu sich invitiert, wo er ihn aber mit nichts aufzunehmen verspricht, als mit einem fröhlichen Herzen und mit der Polenta, d.i. eine schlechte epikurische Mahlzeit. Solche Wollust war also eine Wollust eines Weisen" (VS. Moral Brauer. Me 12).

Dagegen ist für Zeno die Glückseligkeit

> „die Folge der Sittlichkeit", so dass „[d]erjenige schon glücklich [ist], der sich wohl verhielte" (VS. Moral Brauer. Me 9). Kant beschreibt so schon in der frühen „Reflexion", die im Jahr von 1764–68 erstellt wurde, dass für Zeno die Glückseligkeit „in der Größten Tugend ohne physische Vergnügen" liegt (Ref. Moral 6584. XIX 95).

Wie in den obigen zwei Passagen gezeigt wird, ist bemerkenswert, dass zum einen Kant in der epikureischen Glückseligkeit nicht einen banalen, populären, sondern einen ethischen Hedonismus sieht, und dass er zum anderen Zeno als einen ethischen Eudaimonisten interpretiert, bei dem die Glückseligkeit in dem Bewusstsein der Tugend besteht. Kant zufolge ist also die epikureische Glückseligkeit, wie soeben zitiert, eine „Wollust eines Weisen" und die stoische Glückseligkeit von Zeno wird mit dem Bewusstsein der Tugend gleichgesetzt.

Hieraus ergibt sich sofort die Frage, woran sich Kant in seiner eigenen Konzeption des höchsten Gutes grundsätzlich orientieren will, am epikureischen Hedonismus oder am stoischen Eudaimonismus? Diese Frage enthält eine wichtige ethische Implikation, nämlich ob das höchste Gut als ein philosophisches Glückskonzept eine Lehre von der Lust oder von der Tugend sei, und ob damit die Tugend (Sittlichkeit) den Vorrang gegenüber der Lust (Glückseligkeit) habe, oder umgekehrt.

Im Hinblick auf die konzeptuelle Überlegung zum höchsten Gut scheint Kants Stellungnahme zu Epikur und Zeno zunächst vage zu sein, obgleich er letztendlich nicht der epikureischen Glückseligkeit, sondern dem stoischen Ideal der Sittlichkeit den Vorzug gibt. Aber dieser stoische Vorzug beruht nicht darauf, dass die epikureische Glückseligkeit eine unmoralische Sache sei. Kant sieht also in der epikureischen eudaimonistischen Moral nicht einen ethischen Amoralismus, demzufolge man für sein radikal egoistisches Interesse auch unmoralisch und ungerecht handeln

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kann. Diesen Amoralismus vertreten in der Geschichte der Philosophie einige der Sophisten gegen Sokrates (siehe oben Kap. 1). Daher darf man das Schema „Epikur vs. Zeno“ nicht mit der Debatte zwischen Sophisten und Sokrates verwechseln. Anders als das sophistische radikal amoralische Glück ist das epikureische Glück im Grunde ein moralisches Glückskonzept, obwohl es begrifflich jedoch eine empirische Glückseligkeit ist. Wie Kant bereits sagt, beruht die Glückseligkeit bei Epikur und Zeno auf der „Bonität des Willens“, also auf der „guten Gesinnung“. Daraus lässt sich folgern, dass Kant die Glückseligkeit bei Epikur und die Sittlichkeit bei Zeno nicht bloß anhand der Auffassung bewertet, dass die Tugend gut, und aber die Lust schlecht sei. Wie Kant wiederholt deutlich sagt, sind Sittlichkeit und Glückseligkeit die zwei Elemente des höchsten Guts. Insofern trifft es nicht zu, wenn man behauptet, dass sich Kant vorrangig nur an der Sittlichkeit orientiere, und dass er ein Gegner der Glückseligkeit sei.

Wenn man das höchste Gut bei Kant im Hinblick auf seine eigene konzeptuelle Überlegung näher betrachtet, lehnt Kant vielmehr alle beide ab, weil ihm zufolge sich die beiden Elemente, Sittlichkeit und Glückseligkeit, nicht aufeinander reduzieren lassen, wie er später in der „KpV“ präzis erläutert hat:

> „Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute so fern zwar einerlei Methode befolgten, daß sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten ließen, mithin die Einheit des Princips nach der Regel der Identität suchten; […] Man muß bedauren, daß die Scharfsinnigkeit dieser Männer [Epikur und Zeno] […] unglücklich angewandt war, zwischen äußerst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln“ (KpV. V 111).

Wie Otfried Höffe zutreffend schreibt, „sind Glückseligkeit und Tugend für Kant sowohl in ihrem Eigenwert anzuerkennen als auch miteinander zu versöhnen“, „während für den Epikureer das höchste Gut schon in der eigenen Glückseligkeit, für den Stoiker schon in der Tugend liegt, beide also jeweils nur die eine Seite anerkennen und die andere verkennen“.[167] Anders als in der „KpV“ entfaltet Kant jedoch in den ethischen Vorlesungsschriften sein eigenes Konzept vom höchsten Gut noch nicht im Detail. Aber schon hier lässt sich vorläufig festhalten, dass Kant im Hinblick auf die konzeptuelle Überlegung zum höchsten Gut der zielorientierten Handlung vor der Alternative „Epikur oder Zeno?“ gestellt tatsächlich beide Positionen durch sein eigenes einheitliches Konzept von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit kritisch aufheben will. Kant sagt nämlich:

> „[Wenn die Glückswürdigen] in den dürftigsten Umständen oder von Kummer und Not umgeben [wären], dann hätten sie keine Glückseligkeit, folglich wäre da kein höchstes Gut, und umgekehrt, wenn alle Geschöpfe von Glückseligkeit umgeben wären, und wäre kein Wohlverhalten, keine Würdigkeit, so wäre alsdann auch kein höchstes Gut“ (VS. Moral Brauer. Me 8).

[167] Vgl. *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit, S. 173.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zu 2) Im Hinblick auf die prinzipielle Überlegung zum höchsten Gut, die sich mit der Frage „Worum willen wird die zielorientierte Handlung ausgeübt?“ beschäftigt, übernimmt Kant allerdings das stoische Ideal der Sittlichkeit vor der Alternative „Epikur oder Zeno?“. In Bezug auf die Ausübung der Handlung schreibt Kant zu Epikur und Zeno:

> „Epikur und Zeno fehlten darin, daß Epikur der Tugend Triebfedern geben wollte und keinen Wert. Die Triebfeder war die Glückseligkeit und der Wert die Würdigkeit. Zeno erhob den inneren Wert der Tugend und setzte darin das höchste Gut und benahm der Tugend die Triebfedern. […] [Epikur] nahm also der Tugend den Wert, indem er die Sittlichkeit zum Mittel der Glückseligkeit machte. Zeno machte es umgekehrt, er setzte die Glückseligkeit in den Wert und gab der Tugend keine Triebfeder. Triebfedern sind alle Gründe unseres Willens, die hergenommen sind von den Sinnen“ (VS. Moral Brauer. Me 11 – 12).

Wichtig ist hierbei zu berücksichtigen, dass für Epikur die sittliche Handlung um deren Glückseligkeit willen ausgeführt wird, während für Zeno sie um ihrer selbst willen geschieht. Aber Kants Stellungnahme zum internalistischen Prinzip der sittlichen Handlung bei Zeno ist noch vage. Er sagt,

> [Zeno:] „[…] Die Begierden eines Tugendhaften sind um dieser Tugend willen desto stärker, sich nach der Glückseligkeit zu sehnen. Je tugendhafter und wenig glücklicher ein Mensch ist, desto schmerzhafter ist es, daß er nicht glücklich ist, ob er dessen gleich würdig ist, alsdann ist der Mensch mit seinem Verfahren, aber nicht mit seinem Zustande zufrieden“ (VS. Brauer. Me 12).

Wie aus dieser Passage hervorgeht, betrachtet Kant hier die tugendhafte Handlung, die um der Tugend selbst willen ausgeführt wird, noch in Bezug auf die Glückseligkeit als ihr Resultat. Dies bedeutet, dass die tugendhafte Handlung ohne jene Glückseligkeit nicht vollständig wäre. Aber umgekehrt gilt, dass die epikureische Glückseligkeit den Sinn der stoischen tugendhaften Handlung fragwürdig erscheinen lässt, und somit die prinzipielle Überlegung zur Sittlichkeit selbst sinnlos macht. Über die prinzipielle und definitorisch-begriffliche Spannung zwischen dem epikureischen und stoischen Ideal schreibt Kant bereits in seiner frühen 60er Reflexion wie folgt,

> „Das stoische ideal ist das richtigste reine ideal der sitten, aber *in concreto* auf die Menschliche Natur unrichtig. […] Das ideal des Epicurs ist nach der reinen regel der sitten und also in der theorie des sittlichen *principii* falsch, obzwar in den sittlichen Lehren wahr; allein es stimmt am meisten mit dem Menschlichen Willen“ (Ref. Moral 6607. XIX 107).

Kant betont damit in seinen Vorlesungsschriften bei der Abwägung beider Positionen letztlich den Vorrang des Prinzips der Sittlichkeit in Bezug auf das Konzept des höchsten Guts:

> „Die schmeichlerische Ethik verbindet alle Annehmlichkeiten des Lebens mit der Sittlichkeit; die mürrische aber setzt sie der Sittlichkeit entgegen, welches zwar ein Fehler ist, daß sie die Annehmlichkeit der Sittlichkeit entgegensetzt, allein so wird doch eben dadurch die Sittlichkeit von den Annehmlichkeiten des Lebens unterschieden, und dieses ist ein großes Verdienst. *Wenn also ein Fehler in der Ethik schon sollte zugelassen werden, so wäre*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

> *es besser, den Fehler der mürrischen Ethik zuzulassen* (Hervor. von mir). […] *Um die mürrische Ethik zu korrigieren, so muß man merken: Sittlichkeit und Glückseligkeit sind zwei Elemente des höchsten Gutes, die von verschiedener Art sind und also unterschieden werden müssen* (Hervor. von mir). Aber sie sind in notwendiger Beziehung aufeinander. Die Sittlichkeit hat notwendige Beziehung auf die Glückseligkeit, denn das moralische Gesetz führt natürliche Verheißung mit sich; habe ich mich so verhalten, daß ich der Glückseligkeit würdig bin, so kann ich auch hoffen, dieselbe zu genießen, und das sind die Triebfedern der Sittlichkeit. Die Glückseligkeit hat auch notwendige Beziehung auf die Sittlichkeit, da ich keinem verspreche, die Glückseligkeit ohne die Sittlichkeit zu erlangen. Die Glückseligkeit ist kein Grund, kein Principium der Moralität, aber ein notwendiges Corollarium derselben" (VS. Moral Brauer. Me 97).

Hier lässt sich – und dies ist ein entscheidender Punkt – erkennen, dass Kant, ausgehend vom prinzipiellen Vorrang der Sittlichkeit vor der Glückseligkeit, ihren eudaimonistischen Sinn wieder in der Idee des höchsten Guts als einer Einheit von den beiden restituieren will. Daraus lässt sich zusammenfassend folgern, dass Kant zum einen im Hinblick auf die prinzipielle Überlegung zum höchsten Gut den Vorrang des Prinzips der Sittlichkeit vom stoischen Ideal übernimmt und dass er zum anderen hinsichtlich der konzeptuellen Frage die Sittlichkeit mit der Glückseligkeit entsprechend dem epikureischen Ideal wieder verbindet.

d) Die Alten oder das Christentum? Wo kann man das Ideal der reinen Sittlichkeit finden?

Kants kritische Aufhebung des stoischen und epikureischen Konzeptes des höchsten Guts ist damit vor die Aufgabe gestellt, aufgrund des prinzipiellen Vorrangs der Sittlichkeit gegenüber der Glückseligkeit das Prinzip der Sittlichkeit zu erörtern und zu fundieren. Im Anschluss an die prinzipielle Überlegung zum höchsten Gut versucht Kant daher in den letzten Passagen der „moralischen Systemata der Alten" die Sittlichkeit als vollkommen in sich zu betrachten, also ein „Ideal der größten reinen sittlichen Vollkommenheit" (VS. Moral Brauer. Me 13) zu formulieren.

Beim Versuch, eine solche reine Sittlichkeit zu etablieren, geht Kant kurz auf das platonische Ideal, dem zufolge das höchste Gut „in der Gemeinschaft" des Menschen mit dem „höchsten Wesen" besteht (VS. Moral Brauer. Me 11), ein. Platons Konzeption des höchsten Guts nennt Kant ein „mystisches" und „phantastisches" Ideal. Es ist „mystisch" in dem Sinne, dass „der Grund des höchsten Guts" nicht „natürlich", sondern „übernatürlich" ist (vgl. Ref. Moral 6601. XIX 104), wobei „alle Begriffe sich auf eine geistige Anschauung gründen" (VS. Phil. Enzy. XXIX 15). Es ist „phantastisch" in dem Sinne, dass das höchste Gut dabei ein „leerer eingebildeter Zweck" ist (KpV. V 114); es wäre damit allein als ein Produkt der „Einbildungskraft als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes" (Anthropologie. VII 167) anzusehen. Daher wäre die „schmelzende Vereinigung mit der Gottheit" im platonischen Mystizismus ein „Ungeheuer" (KpV. V 120 f.).[168]

[168] Vgl. *Phil-Bae Park* (1999), Das höchste Gut in Kants kritischer Philosophie, S. 20.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kant scheint also dem platonischen Ideal des höchsten Guts kaum einen Sinn abgewinnen zu können. Der Grund dafür, dass er sich dennoch auf eine kritische Betrachtung jenes Ideals einlässt, liegt m. E. darin, dass dies Kant helfen kann, die mögliche Reinheit der Sittlichkeit zu erörtern und zu verdeutlichen. Kant sieht im platonischen Ideal nicht eine empirische, sondern eine göttliche Ursprünglichkeit der Natur des Menschen. Kant zufolge ist bei Plato „der Sitz der menschlichen Seele" „ursprünglich in der ewigen Gottheit gewesen" (VS. Phil. Enzy. XXIX 15). Dieses neuplatonisch verstandene mystische Ideal könnte aber den ethischen Status der Sittlichkeit als Gegenstand der praktischen Philosophie, die sich als eine „Ausübungslehre" (VS. Moral Brauer. Me 3) mit der menschlichen freien Handlung beschäftigt, beeinträchtigen. Klaus Düsing zufolge ist die „übersinnliche Anschauung der Ideen, die in Gott vereinigt sind, für Kant überschwenglich und bringt außerdem die Gefahr mit sich, den moralischen Ideen die praktische Kraft zu nehmen".[169]

Aus diesem Grund behandelt Kant daran anschließend kontrastierend das christliche „Ideal der Heiligkeit", das in Bezug auf die praktische Philosophie durchaus als sinnvoll erläutert werden könne. Kant zufolge besitzt dieses christliche Ideal die „größte sittliche Vollkommenheit" und die „größte Triebfeder" (VS. Moral Brauer. Me 13). Dieser Superlativ beinhaltet hierbei für Kant, dass diese Form der heiligen Sittlichkeit nicht auf der Natur des Menschen basiert. Damit sieht Kant einen Grund dafür, die Idee einer reinen Sittlichkeit nicht im „alten" Moralsystem, sondern ausgehend von den Ideen des Christentums etablieren zu wollen:

> „Die Alten [Diogenes, Epikur, Zeno, Plato] hatten keine größere sittliche Vollkommenheit, als die aus der Natur des Menschen fließen konnte, da nun diese sehr mangelhaft war, so waren auch ihre moralischen Gesetze mangelhaft; ihr moralisches System war also nicht rein, sie akkommodierten die Tugend der Schwäche des Menschen, folglich war sie inkomplett" (VS. Moral Brauer. Me 13).

Wichtig ist hierbei zu berücksichtigen, dass für Kant das Prinzip der Sittlichkeit nicht durch eine Betrachtung der „Natur des Menschen", also nicht durch die Anthropologie begründet werden kann. Kant hat zwar von den griechischen ethischen Denkern die Idee einer Lehre vom höchsten Gut übernommen, aber er geht davon aus, dass für eine vollständige Betrachtung der Idee vom höchstem Gut es zunächst die Aufgabe sein muss, die Idee einer *reinen Sittlichkeit* zu erarbeiten und festzuhalten. Daher sucht Kant das Prinzip der Sittlichkeit nicht in der „Anthropologie", sondern in der „Praktischen Philosophie". Kant zufolge beschäftigt sich die Anthropologie „mit den subjektiven praktischen Regeln, sie betrachtet das wirkliche Verhalten des Menschen", während die praktische Philosophie „sein gutes Verhalten unter der Regel zu bringen" sucht, die beschreibt, „was geschehen soll" (VS. Moral Brauer. Me 2).

---

[169] *Klaus Düsing* (1971), Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie, S. 8.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Im Unterschied zur alten griechischen Tugendmoral betrachtet Kant daher die christliche Moralität als Heiligkeit unter dem Aspekt der Moralphilosophie[170].

> „In diesem [christlichen] Ideal ist aber alles komplett, und da ist die größte Reinlichkeit und die größte Glückseligkeit. Die Principia der Sittlichkeit sind in ihrer ganzen Heiligkeit vorgetragen und nun heißt es: Du sollst heilig sein. Weil aber der Mensch unvollkommen ist, so hat dieses Ideal ein Adjument, nämlich göttlichen Beistand" (VS. Moral Brauer. Me 13).

An diesem kantischen Verständnis des christlichen Ideals sind zwei Punkte bemerkenswert: 1) Im Unterschied zum alten griechischen Ideal als der tugendmoralischen Vollkommenheit der Sittlichkeit sieht Kant im christlichen Ideal die moralgesetzliche Reinheit der Sittlichkeit im Sinne der Moralphilosophie, die eine „Wissenschaft über die objektiven Gesetze der freien Willkür, eine Philosophie der objektiven Notwendigkeit der freien Handlungen oder des Sollens" (VS. Moral Brauer. Me 3) ist. 2) Im Unterschied zum stoischen Konzept vom höchsten Gut des göttlichen Weisen, in dem zwar die Sittlichkeit vorhanden ist, aber dem die Glückseligkeit mangeln kann, versteht Kant das Ideal des höchsten Gut als die absolute Einheit von der reinen Sittlichkeit und der realen Glückseligkeit, die nicht allein nur im Bewusstsein der Tugend besteht oder durch dieses ausgeglichen wird, sondern die vielmehr durch den Glauben an die göttliche Hilfe zustande kommt.

Auf den ersten Blick ist diese Auffassung der Vorlesungsschrift von Kant dem bekannten „theonomen Heteronomie-Vorwurf" ausgesetzt. Auf den zweiten Blick trifft aber dieser Vorwurf gegen diese kantische Position nicht zu. Die christliche Moralität als Heiligkeit ist, Kant zufolge, begrifflich „das höchste, vollkommenste sittliche Gute, was wir doch aus unserem Verstande und aus uns selbst nehmen" (VS. Moral Brauer. Me 93), und daher lässt sich diese christliche Moral durchaus durch den Imperativ als Ausdruck der Regel der freien menschlichen Handlung auf den Punkt bringen: „Du sollst heilig sein" (VS. Moral Brauer. Me 13).

Es ist somit wichtig zu verstehen, dass für Kant das Ideal der reinen Sittlichkeit hier zwar in der Religion gesucht wird, dass es aber in ihr nicht von außen gegeben ist, sondern vom menschlichen Verstand aufgestellt und begriffen werden soll. Kant zufolge kommt daher zwar die „Heiligkeit" „dem moralischen Gesetz" zu, aber „nicht weil es uns offenbart ist, sondern es kann demselben auch durch die Vernunft zukommen" (VS. Moral Brauer. Me 93).

Daher ist dieses so verstandene Prinzip der reinen Sittlichkeit, die Kant dem Christentum zuspricht, nicht theonom, sondern eher autonom. Kant betrachtet also die heilige Moralität nicht unter dem Aspekt der „theologische[n] Moral", sondern der „moralische[n] Theologie" (VS. Moral Brauer. Me 17). Aus dieser moraltheo-

[170] In der Vorlesungsschrift über Moralphilosophie wird die praktische Philosophie von der Anthropologie abgegrenzt. Der Begriff der Moralphilosophie wird also im engen Sinne verwendet, daher entspricht sie der „reinen Moralphilosophie" in der „GMS", in der sie ebenfalls von der empirischen „Anthropologie" unterschieden ist (GMS. IV 389). Daher werde ich hierfür den Terminus Moralphilosophie verwenden.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

logischen Perspektive gesehen kann man daher selbst das göttliche Gebot nicht heteronom, sondern autonom befolgen, wie Kant sagt:

> „Gott ehren ist aber seine Gebote gerne tun, aber nicht mit Lobsprüchen erheben. Wenn aber ein sittlicher Mensch aus innere Triebe wegen der inneren Bonität der Handlung sich bestrebt, das moralische Gesetz auszuüben, und die göttlichen Gebote gerne tut, der ehrt Gott" (VS. Moral Brauer. Me 50).

Weiterhin drückt diese „heilige Moralität" eine objektive Notwendigkeit des Sollens aus, und daher beschäftigt sich sie nicht mit dem pragmatischen, subjektiven Imperativ der Klugheit, sondern mit dem moralischen, objektiven Imperativ der Sittlichkeit. Das Sollen im Imperativ „Du sollst heilig sein" bringt also nicht die Klugheit, sondern die Sittlichkeit zum Ausdruck. Daraus folgt dann die nächste Aufgabe, dass das Prinzip der Sittlichkeit durch die Moralphilosophie noch gründlicher und differenzierter zu betrachten ist.

e) Eine kurze Zusammenfassung

In Kapitel 2, I., 2. wollte ich den Grund dafür angeben, dass für Kant selbst systematisch und historisch sich der Schwerpunkt der ethischen Überlegungen vom höchsten Gut zum Prinzip der Sittlichkeit verlagert. Dafür wurden zuerst Kants Analyse und Kritik der „alten" griechischen Lehre vom höchsten Gut bei Diogenes, Epikur und Zeno behandelt. Hiervon ausgehend entwickelt Kant kritisch sein eigenes Konzept vom höchsten Gut, das sich auf das positive Glücksstreben richtet. Daher wurde das kynische Ideal von Diogenes als ein negatives Glückskonzept von Kant kritisiert. Mit Blick auf das epikureische und stoische Konzept des höchsten Guts zeigte es sich, dass Kant zwar ihr Konzept des höchsten Guts, in dem Glückseligkeit und Sittlichkeit durch ein Identitätsverhältnis bestimmt werden, ablehnt, aber hierbei, wenn er „wählen müsste", dem prinzipiellen Vorrang der stoischen Sittlichkeit gegenüber der epikureischen Glückseligkeit auszeichnet. Da Kant zufolge jedoch bei den „Alten" diese Sittlichkeit auf der „mangelhaften" Natur des Menschen basiert, ist sie „unrein". Daher versucht Kant schließlich die Idee einer reinen Sittlichkeit im Christentum zu suchen. Hier wird die Sittlichkeit nicht durch die Anthropologie bestimmt, sondern durch an die Idee der „Heiligkeit" anknüpfende moralphilosophische Überlegung als „reine Sittlichkeit" festgehalten. Im Anschluss daran will Kant nun diese reine Sittlichkeit durch das Prinzip der „Dijudikation (Beurteilung)" und der „Exekution (Ausübung)" noch gründlicher philosophisch analysieren und vernünftig entfalten.

Was man hierbei jedoch nicht übersehen darf, ist die Tatsache, dass jene kantische moralphilosophische Überlegung zum Prinzip der Sittlichkeit letztendlich wieder zu einer Theorie der Idee des höchsten Guts beiträgt. Wie Peter Schulz treffend bemerkt, „Nun wird man Kants Moralphilosophie nicht gerecht, würde man aus ihr von

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vornherein den Bezug auf ein höchstes Gut ausklammeren“[171]. Sie ist also die fundamentalethische Grundlage des höchsten Guts. Für Kant ist hierbei eine Verwirklichung des höchsten Guts zwar nicht (mehr) ganz abhängig vom menschlichen freien Willen. Dennoch ist es eine menschliche Aufgabe, nach dem höchsten Gut zu leben. Dabei ist die moralphilosophische Überlegung zum Prinzip der Sittlichkeit, d. h. die objektive Erkenntnis des moralischen Guten und die diesem folgende autonome Handlung der erste, wichtigste Schritt zum höchsten Gut, mit dem „Kants Revolution der abendländischen Moralphilosophie“[172] eröffnet wird.

3. Das Prinzip der Sittlichkeit: Dijudikation und Exekution

a) Einleitung

Im Anschluss an den vorangegangenen Abschnitt beschäftigen wir uns nun mit dem „Prinzip der Sittlichkeit“ in den „Vorlesungsschriften über die Moralphilosophie“ Kants, in dessen begrifflich-prinzipieller Klassifikation die ethischen Grundfragen formuliert werden können, in denen die handlungstheoretische Bedeutung jenes Prinzips in Bezug auf das höchste Gut zum Ausdruck kommt. Nehmen wir an, dass das höchste Gut das Ideal des moralischen und guten Lebens im umfassenden Sinne sei und dass es daher eine Rolle als unsere grundlegende Lebensmaxime spielen könne – als „für das ganze Leben gültige Maxime“[173] ist sie also ein Begriff zweiter Stufe, die auf die Lebensorientierung des menschlichen Daseins im Ganzen, hier auf das höchste Gut als harmonische Einheit von moralischem und glücklichem Leben verweist. Um nach der Überzeugung von jenem höchsten Gut zu leben, soll man daher mit Kant zuerst erkennen, was das moralische Gute ist (Begründungsproblem), und dann soll man es aus dem inneren moralischen Motiv heraus autonom tun (Motivationsproblem). Dementsprechend behandelt Kant nach der Erläuterung der „moralischen Systemata der Alten“ vom höchsten Guts im folgenden Kapitel „Vom Principio der Moralität“ (VS. Moral Brauer. Me 13 – 24) nun „das Prinzip der Sittlichkeit“.

Kants Erläuterung des Prinzips der Sittlichkeit in den Vorlesungsschriften geht zwar im Vergleich zu den kritischen Druckschriften nicht ins Detail, aber sie gibt einen systematischen Überblick über die zwei ethischen Grundfragen: 1) Die Begründungsfrage „Was ist das moralische Gute?“, die sich mit dem Begriff und Maßstab der Moral, also mit dem Inhalt derselben befasst. Kant fragt also: „Was […] sittlich gut oder nicht gut ist?“ (VS. Moral Brauer Me 14), so dass diese Frage mit dem „Principium der Dijudikation [Beurteilung]“ (ebd.) zu tun hat, nach dem man „die Bonität [das Gutsein] der Handlung“ beurteilt (VS. Moral Brauer. Me 44). 2) Die

[171] *Peter Schulz* (2004), Gibt es eine kopernikanische Wende im Begriff des „summum bonum“?, S. 631.

[172] *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 80.

[173] Duden – Das große Wörterbuch der deutschen Sprache (2000), Lebensmaxime.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Motivationsfrage „Was bewegt mich, gemäß dem moralischen Guten zu handeln?“, die auf die subjektive Triebfeder der Ausübung des moralischen Guten verweist. Nach der Frage des Beurteilungsprinzips stellt Kant also die weitere Frage: „Was bewegt mich, diesen Gesetzen [bzw. diesem moralischen Guten] gemäß zu leben?“ (VS. Moral Brauer. Me 44) bzw. „Wodurch [wird] man zu der Bonität bewegt?“ (VS. Moral Brauer. Me 22). Diese Frage beschäftigt sich Kant zufolge mit dem „Principium der Exekution [Ausübung]“ (VS. Moral Brauer. Me 44).

Die Exekutionsfrage, die von Kant „Triebfederlehre“ genannt wird, pflegt man heute mit der Frage „Warum moralisch sein?“[174] auszudrücken. Für Kant enthält diese Frage m. E. in sich jedoch zwei ethische Implikationen: 1) Die Motivationsfrage „Was bewegt mich, gemäß dem moralischen Guten zu handeln?“ Diese Frage beschäftigt sich für Kant, wie im letzten Kapitel kurz erläutert wurde, mit der Wirkursache (causa efficiens). 2) Die Sinnfrage der Moralität selbst „Was bringt das Tun des moralischen Guten mit sich?“ Für Kant ist die Zielvorstellung (Zweckursache, causa finalis) als Sinn der moralischen Handlung nicht mehr die Motivationsquelle, sondern sie fungiert als Lebensorientierungspunkt, der auf die Art und Weise der Lebensführung des menschlichen Daseins im Ganzen hinweist (Zur näheren Diskussion, siehe unten Kapitel 2, IV., 2.). Wenn die Frage „Warum moralisch sein?“ eine moralphilosophische Handlungsbegründung aus der Motivationsquelle der Handlungsausübung bedeutet, gehört sie für Kant zur Motivationsfrage, die sich auf das moralische Gefühl bezieht. Aber wenn sie einen eudaimonistischen Sinn der ethischen Handlungsorientierung bedeutet, hat sie mit der Sinnfrage der Moralität selbst zu tun. Im Unterschied zur Motivationsfrage, die für Kant mit dem „moralischen Gefühl“ bzw. dem „Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz“ zu tun hat, handelt es sich bei der Sinnfrage um das „höchste Gut“ als letztes Handlungsziel der moralischen Handlung.

Bei meinem Versuch, die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant in seinem umfassenden autonomen System der Moral ausführlich zu untersuchen, kommt es daher zunächst auf die Klassifikation des Prinzips der Sittlichkeit an, aufgrund dessen die ethischen Grundfragen präzise zu formulieren sind. Dabei wird vor allem die Stellung und Funktion des höchsten Guts im Unterschied zur Begründungs- und Motivationsfrage unter dem Aspekt der Sinnfrage der Moralität deutlich herauszustellen sein. Somit ist das Ziel dieses

[174] Es gibt viele Varianten dieser Frage: Siehe *Franz von Kutschera* (1982), Grundlagen der Ethik, S. 57 ff.; *Rüdiger Bittner* (1983), Moralisches Gebot oder Autonomie, S. 11 – 43. In der jüngsten Diskussion wird diese Frage aber im Grunde in Bezug auf den Amoralismus gestellt. Dieter Schönecker sagt in seinem Buch „Kant: Grundlegung III (1999)“, dass diese Frage letztendlich mit dem „Interesse“ des skeptischen Handelnden, d. h. mit einem „nichtmoralischen Grund für eine moralische Handlung“ zu tun hat (vgl. S. 76). Kurt Bayertz formuliert in seinem Buch „Warum überhaupt moralisch sein (2004)“ noch im Detail, im Unterschied zum „Skeptizismus“ und „Immoralismus“, jene Frage in Bezug auf den „Amoralismus“ wie folgt: „Warum soll ich moralisch sein, wenn es mir nichts nützt?“ (vgl. S. 22 – 24). Zu den Beiträgen der wichtigen Autoren wie F. H. Bradley, Kurt Baier und Bernard Williams usw. siehe das Sammelbuch „Warum moralisch sein? (2002)“, das von Kurt Bayertz herausgegeben ist.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Abschnittes, zu zeigen, wie Kant das Prinzip der Sittlichkeit bestimmt, damit es im nächsten Abschnitt Kapitel 2, I., 4. in Bezug auf die ethischen Grundfragen im Ganzen betrachtet werden kann, wodurch sich der Stellenwert der Glückseligkeit im Hinblick auf die Moral bestimmen lässt.

b) Das Prinzip der moralischen Dijudikation in den ethischen Vorlesungsschriften Kants

Die Grundfrage des Prinzips der moralischen Dijudikation „Worin liegt das moralische Gute?" beginnt Kant zuerst mit der Erläuterung des Grundes des Moralischen bzw. der Moralität, der durch die Allgemeingültigkeit, vor allem durch die „Notwendigkeit" bestimmt werden soll. Somit zielt Kant darauf ab, das moralische Gute nicht in den materiellen Gütern, sondern im formalen Gesetz zu suchen (aa)). Wenn für ihn daher die Notwendigkeit des moralischen Grundes durch die formale Regel als „Imperativ" gekennzeichnet wird, zeigt sich dabei, dass sie in sich einen verpflichtenden Handlungsanspruch enthält, und dass sie daher als die „Notwendigmachung" der Verbindlichkeit, d. h. als die „Obligation" bezeichnet wird (bb)). Diese beinhaltet dann die wichtige ethische Implikation, dass das moralische Gutsein auf dem „moralischen Motiv" des Handelnden beruht. Für Kant verlagert sich daher der Bestimmungsgrund des moralischen Guten letztendlich über das Gutsein der äußeren Handlung zum Gutsein des Willens als des inneren Anfangsgrundes der Handlung. Mit der Überlegung zum Prinzip der moralischen Dijudikation will Kant also feststellen, dass der Grund der Moralität praktisch-moralisch notwendig und obligatorisch sein soll, und dass die Moralität der Handlung daher im Bestimmungsgrund des Willens aus dem moralischen Motiv, d. h. „aus Pflicht", besteht (cc)).

aa) Der Grund der Moralität soll allgemeingültig sein

Das Prinzip der Sittlichkeit bei Kant beschäftigt sich mit dem ursprünglichen Anfang der menschlichen Handlung im Unterschied zu ihrem letzten Ziel. Diese Ursprünglichkeit ist bei Kant so radikal gedacht, dass die Sittlichkeit dabei als ihr Ideal an der moralischen Reinheit festhalten soll, die ganz unabhängig von der Neigung als „habituelle Begierde" ist (VS. Anthropologie Dohna. Ko. 245; Zur näheren Definition, siehe Druckschrift „Anthropologie" VII 251[175] und 265[176]). Daher beruht das Prinzip der Sittlichkeit bei Kant auf dem Bestimmungsgrund des „Willens" als dem inneren Anfangsgrund der menschlichen Handlung, also auf der „Bonität der freien Willkür" (VS. Moral Brauer. Me 13). Im Hinblick auf die Sittlichkeit ist diese Bonität als das Gutsein daher nicht bloß das allgemeine, außer-

[175] „Die habituelle sinnliche Begierde heißt Neigung".

[176] „Die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heißt Neigung (*inclinatio*)".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

moralische Gute, sondern das moralische Gute. Was Kant hierbei sucht, ist letztendlich das „oberste“[177] Prinzip der Sittlichkeit (VS. Moral Brauer. Me 14). Dafür teilt Kant dessen „verschiedene Gesichtspunkte“ ein, und nach dem „Lehrbegriff“ unterscheidet er zunächst zwischen dem „empirischen und intellektuellen“ Grund der Moralität (ebd.). Der erste wird von den „Sinnen“ abgeleitet, während der zweite „aus der Übereinstimmung unserer Handlungen mit den Gesetzen der Vernunft“ abgeleitet wird (ebd.). Somit sagt Kant, das „System der Moral“[178] sei „empirisch oder intellektuell“ (ebd.). Dabei wird jeder moralische Grund wieder in den „inneren“ und „äußeren“ unterteilt (VS. Moral Brauer. Me 15).

Dementsprechend lassen sich mit Kant zunächst vier, sodann jedoch genauer sechs Gründe der Moralität formulieren: 1) Der empirisch-innere Grund der Moralität beruht auf dem „Gefühl“, das in das „physische“ und das „moralische“ eingeteilt wird. 1 – 1) Das „physische Gefühl“ besteht in der „Selbstliebe“, die einerseits „Eitelkeit“ und anderseits „Eigennutz“ bedeutet, und deren Ziel im „eigenen Vorteil“ liegt. Daher ist dieser Grund ein „eigensüchtiges“ Prinzip der „Klugheit“ (VS. Moral Brauer. Me 15). Kant zufolge vertreten dieses Prinzip der Selbstliebe „unter den Alten Epikur“, und „unter den neueren Helvétius und Mandeville“ (ebd.). 1 – 2) Das „moralische Gefühl“, durch welches unterschieden werden kann, „was gut und böse ist“. Die Vertreter dieses Prinzips seien nach Kant Shaftesbury und Hutscheson (ebd.).

2) Der empirisch-äußere Grund der Moralität beruht auf der 2 – 1) „Erziehung“ und 2 – 2) „Regierung“, die beide auf der „Gewohnheit“ basieren, deren Quelle „Beispiel“ bei der ersten und „Vorschrift“ bei der zweiten ist. Die erste vertritt Montaigne, und die zweite Hobbes (VS. Moral Brauer. Me 15 f.). Kant zufolge entstammen die empirischen Gründe nicht der „Vernunft“, sondern der „Erfahrung“, und daher bietet dieses empirische Moralsystem keinen notwendigen, sondern nur einen „zufälligen“ Grund (VS. Moral Brauer. Me 16).

3) Der intellektuell-innere Grund der Moralität beruht nicht auf der „Erfahrung“, sondern auf dem „Verstand“. Er ist „a priori“ und daher allgemeingültig im Unterschied zu den empirischen Gründen. Aus diesem Grund zeigt er nicht einen „zufälligen“ Umstand, sondern ein „notwendiges Gesetz der freien Willkür“ (VS. Moral Brauer. Me 17). Daher bringt das „moralische Gesetz“ als ein Imperativ, wie „Du sollst nicht lügen“, eine „kategorische Notwendigkeit“ zum Ausdruck (ebd.). Somit beruht der intellektuell-innere Grund der Moralität auf der „inneren Beschaffenheit

[177] Für Kant wird jenes Oberste, im Unterschied zum lateinischen Wort „derivatum[Abgeleitetes]“, als „originarium[Ursprüngliches]“ ausgedrückt.

[178] Kant stellt im Unterschied zum alten Moralsystem als der Lehre vom höchsten Gut hier das „System der Moral“ als die Wissenschaft des Prinzips der Sittlichkeit dar. Dieses letztere Moralsystem bei Kant kann man m. E., im Unterschied zum umfassenden Moralsystem seiner Lehre vom höchsten Gut im weiteren Sinn, als die Moralphilosophie *im engeren Sinne* bezeichnen. Das engere Moralsystem befasst sich mit dem ursprünglichen Anfang der Moral, während das weitere sich auf das letzte Ziel bezieht. Die beiden Systeme sind daher, wie im letzten Abschnitt gezeigt wurde, nicht widersprüchlich.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Handlung, sofern wir sie durch den Verstand betrachten“ (ebd.). 4) Das intellektuell-äußere Prinzip der Moralität ist das „theologische Principium der Moral“. Kant hält jedoch dieses Prinzip für „irrig“, weil ihm zufolge „der Unterschied des sittlichen Guten und Bösen nicht im Verhältnis auf ein anderes Wesen“ bestehen kann (ebd.).

Diese kantische Erläuterung der Gründe der Moralität, die im Vergleich mit den „praktische[n] materiale[n] Bestimmungsgründe[n] im Princip der Sittlichkeit“ in der „Kritik der praktischen Vernunft (1788)“ (KpV. V 40–41) weniger präzise und treffend sind, kann man jedoch wie folgt zusammenfassen: Für Kant gilt allein der intellektuell-innere Grund der Moralität als ausschlaggebend, weil nur in ihm seine *„Allgemeingültigkeit“* besteht. Er soll nämlich universell[179], praktisch notwendig und nicht heteronom sein. Die empirischen Gründe der Moralität beruhen auf dem außermoralischen Guten, während das intellektuell-innere Prinzip der Moralität auf dem „moralische[n] Gesetz“ basiert, das eine „kategorische Notwendigkeit“ ausdrückt (VS. Moral Brauer. Me 17). Die empirischen Gründe können bestenfalls eine induktive Allgemeinheit (generell) bieten, die als die Summe des Zufälligen nicht eine kategorische Notwendigkeit garantieren kann. Der theologische Grund kann zwar praktisch-notwendig sein, aber er ist für den menschlichen Willen heteronom. Kants Suche nach dem Prinzip der Sittlichkeit erfährt daher hier eine ethische Wende vom materiellen Guten zum formalen Gesetz, die später in der KpV auch als das „Paradoxon der Methode“[180] (KpV. V 62) bezeichnet wird.

bb) Vom materiellen Guten zum formalen Gesetz: Der Imperativ als die Suche nach dem Prinzip der Sittlichkeit aufgrund der formalen Regel

Kant will das Prinzip der Sittlichkeit im Bestimmungsgrund der freien Willkür finden. Wenn dieser Grund jedoch im außermoralischen Guten liegt, ist der Wille abhängig von der Neigung, und daher ist der menschliche Willensakt in diesen Fällen nicht allgemeingültig. Um den allgemeingültigen Grund der Sittlichkeit zu finden, analysiert Kant nun den Imperativ als Ausdruck der Regel der freien menschlichen Handlung.

Bezüglich des Imperativs geht es Kant zufolge um die „praktische Necessitation“ als „Notwendigmachung einer freien Handlung“ (VS. Moral Brauer. Me 18). Kant unterscheidet also die „praktische“ Notwendigkeit von der „pathologischen“ (ebd.). Diese hat mit den „Gesetzen der sinnlichen Neigung“ zu tun, während es sich bei jener um die „Gesetz[e] der Freiheit“ handelt (ebd.). Die pathologische Notwen-

[179] Dieses Wort habe ich aus der „KpV“ zitiert. Dort unterscheidet Kant zwischen den „generellen und universellen Regeln“. Die generellen Regeln betreffen das, was „im Durchschnitte am öftersten zutreffen“, während die universellen „jederzeit und nothwendig gültig“ sind (KpV. V 36).

[180] „daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze […], sondern nur […] nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse“ (KpV. V 62 f.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

digkeit ist daher allein „subjektiv“, aber die praktische ist „objektiv“ (ebd.). Kant nennt die „Formel“ der subjektiv-pathologischen Notwendigkeit die „causa impulsiva per stimulos [Bewegursache durch den Anreiz]“, während die der objektiv-praktischen die „causa impulsiva [Bewegursache] der freien Handlung“, d. h. ein „motivum [Bewegungsgrund]“ ist (VS. Moral Brauer. Me 18).

Kant zufolge ist der Imperativ als die „Formel“, die die praktisch-objektive Notwendigkeit ausdrückt, „dreifach“, dementsprechend können drei Arten der „Bonität“ aufgezeigt werden:

> „1. Der *Imperativus problematicus* sagt: Etwas ist gut als ein Mittel zu einem beliebigen Zweck, und das ist die *bonitas problematica.*
>
> 2. Der pragmatische Imperativus ist ein Imperativus nach dem Urteil der Klugheit und sagt, daß die Handlung notwendig sei als ein Mittel zu unserer Glückseligkeit. Hier ist schon der Zweck bestimmt, also ist dieses eine Necessitation der Handlungen unter einer Bedingung, aber unter einer notwendigen und allgemeingültigen Bedingung; und das ist *bonitas pragmatica.*
>
> 3. Der moralische Imperativus enunciert die Bonität der Handlung an und für sich selbst, also ist die moralische Necessitation kategorisch und nicht hypothetisch, die moralische Notwendigkeit besteht in der absoluten Bonität der freien Handlung, und das ist die *bonitas moralis*“ (VS. Moral Brauer. Me 18 f.).

An diesen Passagen ist besonders bemerkenswert, dass das moralische Gute im Unterschied zum problematischen und pragmatischen nicht „gut als ein Mittel“, sondern „an und für sich selbst gut“, und daher nicht „hypothetisch“, sondern „kategorisch“ ist. Die Frage „Worin liegt das moralische Gute?“ lässt sich somit nicht mit einem bestimmten Guten, sei es ein beliebiger Zweck oder die Glückseligkeit als allgemeiner menschlicher Zweck, sondern mit der formalen Regel beantworten, die unabhängig davon der freien menschlichen Handlung eine praktisch-moralische Notwendigkeit bieten kann. Das moralische Gute, wie im Imperativ „Du sollst nicht lügen“, soll dann unabhängig von jedem eigenen außermoralischen Wunsch befolgt werden. Daher bezeichnet Kant die „Notwendigkeit“ im moralischen Imperativ als die „Notwendigmachung“, die als „Nötigung“ eine „Obligation“ darstellt (VS. Moral Brauer. Me 19).

Insofern die Notwendigkeit mit der *freien* menschlichen Handlung zu tun hat, soll sie nicht allein pathologisch-problematisch-pragmatisch, sondern vielmehr praktisch-moralisch sein. Diese praktisch-moralische Notwendigkeit entstammt dann weder der menschlichen Natur noch dem göttlichen Willen, sondern dem *menschlichen freien* Willensakt. Dieser Akt ist also insofern nicht vollständig abhängig von der menschlichen „Natur“ als dem anthropologischen Inbegriff der empirischen Neigung, soweit er eine davon unabhängige *freie* Tätigkeit ist. Er ist aber nicht derartig absolut frei, dass er eine nicht genötigte Tätigkeit darstelle, wie es nur der göttliche Wille tut, sondern er ist ein subjektiv notwendiges Wollen. Aus diesem Grund sagt Kant:

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Also ist die praktische Notwendigkeit in Ansehung des höchsten Wesens keine Obligation. Das höchste Wesen handelt moralisch notwendig, aber hat keine Obligation (VS. Moral Brauer. Me 19) […] aber in Ansehung eines unvollkommenen Wesens, wo das moralische Gute objektiv notwendig ist, da findet die Notwendigmachung und Nötigung und also auch die Obligation statt" (VS. Moral Brauer. Me 20).

Hier lässt sich – und dies ist ein entscheidender Punkt – erkennen, dass die praktisch-moralische, objektive Notwendigmachung als Obligation in sich die wichtige ethische Implikation enthält, dass die moralische Handlung als freier menschlicher Willensakt eines *moralischen Motives* bedarf, 1) um „an und für sich gut" zu sein, und 2) um demgemäß moralisch zu handeln. Das erste Motiv hat mit der „Bonität der Handlungen", d. h. mit der Frage „worin [besteht] die Bonität der Handlung an und für sich selbst[?]" (VS. Moral Brauer. Me 22) zu tun, die zum Prinzip der moralischen Dijudikation gehört, während sich das zweite mit der moralischen Exekutionsfrage „Wodurch [wird] man zu der Bonität bewegt[?]" beschäftigt (VS. Moral Brauer. Me 22). Bei der ersten Frage handelt es sich also um den Grund „aus Pflicht" (VS. Moral Brauer. Me 19 u. GMS. IV 398), der den Willen gut, d. h. nicht nur „legal", sondern auch „moralisch" macht. Anders als bei der ersten Frage geht es für die zweite um die Motivation zur moralischen Handlung, die für Kant mit dem „moralischen Gefühl" zu tun hat, das uns als „Kraft" dem moralischen Guten gemäß zur Handlung bewegt, und das später in den kritischen Druckschriften durch die „Achtung für das moralische Gesetz" verdeutlicht wird.[181]

cc) Das moralische Motiv des Willens: Die Suche nach der moralischen Bonität der Handlung

Die Suche nach dem moralischen Guten bei Kant im formalen Gesetz erreicht nun letztendlich die Frage nach dem moralischen Motiv der Handlung, worin die moralische Bonität der Handlung besteht. Kant setzt sich zunächst mit der metaethischen Frage auseinander und stellt fest: „Der etwas tut, weil es angenehm ist, wird pathologisch necessitiert; der etwas tut, weil es gut ist, an und für sich gut ist, der handelt nach Motiven und wird praktisch necessitiert" (VS. Moral Brauer. Me 20). Den Handlungsgrund nach dem letzten, ethischen Objektivismus bezeichnet Kant als das „moralische" Motiv (VS. Moral Brauer. Me 21) im Unterschied zum „pathologischen" und „pragmatischen". Was die menschliche Handlung moralisch macht, beruht also auf dem moralischen Motiv. Daher kann man das moralische Gute, das allgemeingütig ist, erst im moralischen Motiv als Bestimmungsgrund des Willens erkennen. Das moralische Gute besteht dem kantischen Prinzip der moralischen Dijudikation zufolge also nicht nur in der „Bonität der Handlung", sondern in der

[181] Zur Unterscheidung zwischen dem Motiv „aus Pflicht" und „aus Achtung" in Bezug auf die Dijudikations- und die Exekutionsfrage, siehe die Studie von *Harald Köhl* (1990), Kants Gesinnungsethik und 1993: Die Theorie des moralischen Gefühls bei Kant und Schopenhauer. Einen knappen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zu dieser Unterscheidung liefert *Susanne Weiper* (2000), Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchung zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler, S. 17 – 19.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Bonität des Willens“. Aus diesem Grund liegt Kant zufolge die „moralische Bonität“ der Handlung letztendlich in der „Regierung unserer Willkür durch Regeln, wodurch alle Handlungen meiner Willkür allgemeingültig übereinstimmen“ (VS. Moral Brauer. Me 21).

Die „Bonität der Handlung“ hat daher für Kant grundsätzlich mit dem „Willen“ zu tun, in dessen Bestimmungsgrund das moralische Gutsein besteht. Hierbei geht es um den Bestimmungsgrund des Willens, der die „Moralität“ „subtil“, „besonders“ und damit „rein“ macht (vgl. VS. Moral Brauer. Me 22). Er ist nämlich so „subtil“, dass das moralische Motiv nicht eine externe, sondern allein eine interne Klarheit besitzt, und er ist so „besonders“ bzw. „deutlich“, dass das moralische Motiv vom pathologischen und pragmatischen ganz unterschieden werden kann, so dass die Moralität letztendlich ihre Reinheit gewinnt. Für Kant kann das pathologische und pragmatische Motiv dem Willen nicht das „Gute an sich selbst“, sondern allein das „Angenehme“ bieten, und daher ist der Wille dabei weder „rein“ noch „an und für sich gut“. Der Wille, der vom moralischen Motiv bestimmt wird, ist aber „ein an sich schlechthin guter Wille“ (VS. Moral Brauer. Me 23).

Hierbei verdeutlicht Kant vor allem im Unterschied zur pragmatischen „Klugheit“ den guten Willen in Bezug auf die „Sittlichkeit“. Das Gute im *guten* Willen ist, unabhängig von den außermoralischen Zwecken, „an und für sich gut“, während das Gute in der Klugheit allein durch das Mittel-Zweck-Verhältnis bestimmt wird. Kant zufolge ist das moralische Motiv jedoch „nicht einmal demselben [dem pragmatischen Motiv] entgegengesetzt“ (VS. Moral Brauer. Me 23). Wichtig ist hierbei zu berücksichtigen, dass für Kant die Willensbestimmung aus dem moralischen Motiv bzw. „aus Pflicht“ in der „GMS“ nicht im Widerspruch zur pragmatischen „aus Neigung“ steht. Er sagt:

> „Wenn wir die *motiva pragmatica* und *moralia* verbinden, sind die [od. sie][182] *homogenia?* So wenig als die Redlichkeit, wenn sie einem fehlt, dadurch kann ersetzt werden, daß derjenige Geld hat, und so wenig diejenige Person, die häßlich ist, dadurch die Schönheit erlangt, wenn sie viel Reichtümer besitzt, ebenso wenig können die *motiva pragmatica* in die Reihe der *motivorum moralium* gesetzt und mit ihnen verglichen werden. […] Also objektiv kann ein moralisches Motivum dem pragmatischen Motivo nicht entgegengesetzt werden, weil sie *ungleich* [Hervor. von mir] sind“ (VS. Moral Moral Brauer. Me 24).

Daraus kann man folgern, dass Kant selbst in der prinzipiellen Überlegung zur Sittlichkeit die pragmatische Glückseligkeit gar nicht als einen Gegenstand eines unaufhebbaren Widerspruchs im Sinne eines „entweder oder“ der beiden gehalten hat. Die Dissonanzthese, der zufolge die beiden „ungleich“ sind, besagt daher zwar nicht, dass ein *Widerspruch* besteht, aber auch insofern nicht bloß eine undifferenzierte Egalität, sondern vielmehr eine Harmonieintention, die noch in ihrem handlungstheoretischen Bezug auf das höchste Gut zu betrachten sein wird.

[182] Vgl. VS. Moral Collins. XXVII 259; VS. Moral Mrongovius. XXVII 1410; VS. Moral Kaehler, S. 33, Fn. 23.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mit Blick auf diese Erläuterung des Prinzips der Sittlichkeit in Bezug auf die moralische Dijudikation bei Kant sind zusammenfassend drei Punkte bemerkenswert:

1) Durch die These, dass der Grund der Moralität allgemeingütig sein soll, hebt Kant hervor, dass dieser nicht pathologisch-pragmatisch, sondern praktisch-moralisch notwendig und somit nicht heteronom sein soll. Diese Auffassung wird später in seinen kritischen ethischen Druckschriften anhand der Begriffe der „Maxime" und des „moralischen Gesetz" tiefer gehend bearbeitet. Um moralisch zu sein, soll die subjektive Maxime der Handlung praktisch-moralisch notwendig sein, die dadurch das objektive moralische Gesetz wird.

2) Der ethische Anspruch, dass die Moralität nicht auf dem bestimmten Guten, sondern auf dem formalen Gesetz basieren soll, verweist uns nicht bloß auf die „leere" Form im Sinne des „Fehlen[s] von Realität"[183] bzw. der realen Abstraktion von den materiellen Quellen der Moralität, sondern vielmehr uns Menschen als ein sinnliches Vernunftwesen auf die freie, selbstverantwortliche moralische Handlung. Der moralische Imperativ, wie „man soll nicht lügen", drückt daher nicht nur eine praktisch-moralische Notwendigkeit, sondern auch eine Notwendigmachung als Obligation (Verbindlichkeit) aus. Diese nimmt dann ein moralisches Motiv zur Handlung in Anspruch, damit sie selbst an und für sich gut ist. Im Unterschied zum problematischen und pragmatischen Imperativ fundiert Kant daher die Moralität der Handlung nicht im äußeren außermoralischen, sondern im inneren moralischen Motiv, das als die Handlung „aus Pflicht" bezeichnet wird, die auch in den Vorlesungsschriften zwar behandelt wird, aber später vor allem in der GMS ausführlicher und genauer erläutert wird.

3) Die Grundfrage des Prinzips der moralischen Dijudikation „Worin liegt das moralische Gute?" lässt sich letztendlich mit dem moralischen Motiv der Willensbestimmung als des inneren Anfangsgrundes der Handlung beantworten. Das moralische Gute liegt dann für Kant im guten Willen, der „aus Pflicht" bestimmt wird. Die reine Moralität des guten Willens, die durch das Prinzip der moralischen Dijudikation gewonnen wird, befreit uns von der pathologischen und pragmatischen Neigung. Die kantische moralische Befreiung als die *methodische* Abstraktion von den Neigungen bedeutet jedoch nicht, dass wir den Anspruch auf die Glückseligkeit als Summe der Neigungen aufgeben sollen. Sie führt uns vielmehr paradoxerweise zum genuinen selbstverantwortlichen Glücksstreben. Hierbei kann die Moral im Grunde kein Hindernis für das autonome Glücksstreben sein, sondern eine Rahmenbedingung dafür bieten.

[183] *Hubertus Busche* (2015), Leere, S. 1381.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

c) Das Prinzip der moralischen Exekution in den Vorlesungsschriften Kants

Das Prinzip der moralischen Dijudikation bei Kant weist, genauer betrachtet, zwei ethische Fragen auf: 1) Die Frage nach dem objektiven Prinzip des moralischen Guten und 2) Die Frage nach der Bonität des Willens als der Handlung, die vom moralischen Motiv ausgeht. Wie erwähnt, unterscheidet Kant diese zwei Dijudikationsfragen von der Exekutionsfrage „Was bewegt uns zur Bonität?". Im Anschluss an diese Unterscheidung in der Ethik-Vorlesung formuliert Harald Köhl die ethischen Fragen bei Kant wie folgt: „1. die Frage nach der moralischen Korrektheit oder Akzeptabilität einer Handlung, 2. Die Frage nach ihrem moralischen Wert, d. i. die Frage nach dem genuin moralischen Motiv, 3. Die Frage nach der moralischen Motivation(squelle), d. i. die Frage nach dem moralischen Gefühl".[184] Hier hat die erste Frage Harald Köhl zufolge mit dem kantischen „*‚principium diiudicationis‘* für die *‚Legalität‘* von Handlungen"[185] zu tun, und die zweite Frage nach dem moralischen Wert hat mit der Bestimmung des Willens „aus Pflicht" zu tun. Die beiden Fragen gehören dabei zum Prinzip der moralischen Dijudikation, während sich die dritte mit dem kantischen „principium exekutionis" befasst.[186] Die Bestimmung des Willens „aus Pflicht" beschäftigt sich also mit der Kriteriologie des sittlichen Guten und Bösen, während das moralische Gefühl mit der Motivationsquelle zur Ausübung der moralischen Handlung zu tun hat.

Im Folgenden setze ich mich anhand der ethischen Vorlesungsschriften von Kant zuerst mit der Stellung und Funktion des moralischen Gefühls (aa)) und dann mit der kantischen internen Überlegung zur moralischen Motivation auseinander, in der die „Religion als Triebfeder" neben dem moralischen Gefühl zur Diskussion gestellt wird. Hierbei werde ich im Unterschied zur Motivationsfrage des moralischen Gefühls die religiöse Triebfeder in ihrem Bezug zu dem, was ich die Sinnfrage der moralischen Handlung nennen will, verstehen (bb)).

aa) Die Stellung und Funktion des moralischen Gefühls als moralische Exekutionsquelle und als Triebfeder der Handlungsausübung

Bei der Erläuterung des Prinzips der moralischen Dijudikation hat Kant die Annahme zurückgewiesen, dass das moralische Gefühl die allgemeingültige

[184] *Harald Köhl* (1993), Die Theorie des moralischen Gefühls bei Kant und Schopenhauer, S. 136.

[185] Ebd., S. 136 f.

[186] Ebd., S. 139. H. Köhl hat bereits in seinem Buch „Kants Gesinnungsethik (1990)" die These aufgestellt: „daß die These vom an sich guten Willen, die Maxime-These und die Pflicht-These in den Rahmen von Kants Theorie der moralischen Handlungsbeurteilung gehören, während demgegenüber die Achtungs-These eine These über das moralische Gefühl sei, aufgrund dessen wir zur Ausführung von moralisch positiv beurteilten Handlungen motiviert sind", S. 124.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Grundlage der Sittlichkeit sein kann. Aber in der Überlegung zum Prinzip der moralischen Exekution, d. h. in Bezug auf die Ausübung moralischer Handlungen, geht Kant vom moralischen Gefühl als „Triebfeder der Handlung" (VS. Moral Brauer. Me 54) aus. Die Betrachtung der Triebfeder hat Kant zufolge im Unterschied zum „objektiven Principio der Dijudikation" mit dem „subjektiven Principio der Exekution" zu tun (VS. Moral Brauer. Me 54).

In der Überlegung zum Prinzip der moralischen Dijudikation erläutert Kant das moralische Gefühl im Anschluss an Shaftesbury und Hutscheson im Hinblick auf das Prinzip des moralischen Urteiles, „wodurch man unterscheiden kann, was gut und böse ist" (VS. Moral Brauer. Me 15). Aber Kant zufolge kann das moralische Gefühl hier als ein pathologisches Prinzip im erläuterten Sinne dabei nicht der Grund der Moralität sein, weil es nicht allgemeingütig ist. Er sagt also, „Ein jedes Gefühl hat nur eine Privat-Gültigkeit und keine Begreiflichkeit für einen anderen" (VS. Moral Brauer. Me 46).

Das moralische Gefühl in der sog. „britischen moral-sense-Schule"[187], die Shaftesbury und Hutscheson vertreten, hat eigentlich mit dem Prinzip der moralischen Dijudikation zu tun, in dem es auf der „intellektuelle[n] Neigung" (VS. Moral Brauer. Me 45) beruht. Im Gegensatz zur moral-sense-Schule hält Kant „das moralische Gefühl aus intellektueller Neigung" für ein „Unding" (VS. Moral Brauer. Me 45). Anders als in jener Schule bezeichnet Kant das moralische Gefühl als eine „Fähigkeit durch ein moralisches Urteil affiziert zu werden" (VS. Moral Brauer. Me 54). Dieses Gefühl bedeutet dann für Kant, wie sich später in seinen kritischen Druckschriften deutlich zeigt, nicht bloß einen „moralischen Sinn" als ein „Wahrnehmungsvermögen" moralischer Gegenstände (vgl. TL. 400), sondern vielmehr eine moralische „Anlage" (RGV. VI 27), die „alle[m] Bewußtsein der Verbindlichkeit"[188] zugrunde liegt.

Das moralische Gefühl, das später in den kritischen Druckschriften genauer als das „Gefühl der Achtung", d. h. das „Gefühl aller Forderungen des Moralgesetzes"[189] bezeichnet wird, bezieht sich nicht auf das moralische Urteilsprinzip, sondern auf die motivierende Funktion der moralischen Handlungsausübung. Daher hat das moralische Gefühl als „Achtung" bei Kant, anders als bei den britischen moral-sense-Ethikern wie Shaftesbury, Hutcheson, Hume und Adam Smith, wie Otfried Höffe zutreffend erläutert, „weder eine kriteriologische Bedeutung noch hängt sie von der betreffenden Person ab"[190].

---

[187] Für eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der moral-sense-Schule mit Blick auf Kant siehe *Ming-Huei Lee* (1987), Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik, und *Chan-Goo Park* (1995), Das moralische Gefühl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant.

[188] Vgl. *Jean-Christophe Merle* (2015), Gefühl, moralisches, S. 695 f.

[189] Ebd., S. 695.

[190] *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 158.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bei der Stellung und Funktion des moralischen Gefühls als der Motivationsquelle der moralischen Handlung handelt es sich also um die Schließung der „Motivationslücke", „die sich anscheinend zwischen der Beurteilung eines Handelns nach dem Sittengesetz und der tatsächlichen Ausübung dieses Handelns auftut".[191] Aber diese Schließung bedarf für Kant insofern eines „Stein[s] der Weisen" (VS. Moral Brauer. Me 54), als sie im Hinblick auf ein internalistisches Konzept betrachtet wird, welchem zufolge das richtige sittliche Urteil uns auch zur Handlung bewegen solle. Kant sagt also:

> „Wenn ich durch den Verstand urteile, daß die Handlung sittlich gut ist, so fehlt noch sehr viel, daß ich diese Handlung tue, von der ich so geurteilt habe. Bewegt mich aber dieses Urteil, die Handlung zu tun, so ist das das moralische Gefühl; das kann und wird auch keiner einsehen, daß der Verstand sollte eine bewegende Kraft zu urteilen haben. Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen" (VS. Moral Brauer. Me 54).

Hier stellt sich die wichtige Frage, ob Kant mit dieser Metapher des „Steins der Weisen" einen „Pessimismus", d. h. einen „grundlegenden Zweifel an der Möglichkeit, das Motivationsproblem überhaupt lösen zu können" zum Ausdruck bringt[192].

„Der Stein der Weisen" wird in den Schriften Kants selbst in Bezug auf die scholastische „After Philosophie" (Logik, IX 31[193]) behandelt – „*lapis philosophorum [Stein der Weisen bzw. Philosophen]*, wodurch man gleich als einen Zauberschlag auf einmal und ohne Mühe an Lebensweisheit reich wird" (VT. Jachmann. XXIII 468). Man kann daher den Stein der Weisen als einen „alchimistische[n] Wunderstein, der etwas zu leisten behauptet, was gar nicht geleistet werden kann"[194] bezeichnen. Jene Metapher lässt sich m. E. jedoch auch wie „das Ei des Kolumbus" verstehen, dass jeder zwar die verwendete Methode für die Problem-

[191] *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 158.

[192] Vgl. *Karl Hepfer* (2001), „… der Stein der Weisen": Motivation und Maximen, S. 220.

[193] „Im 11ten und 12ten Jahrhundert traten die Scholastiker auf; sie erläuterten den Aristoteles und trieben seine Subtilitäten ins Unendliche. Man beschäftigte sich mit nichts als lauter Abstractionen. Diese scholastische Methode des After-Philosophirens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt, und nun gab es Eklektiker in der Philosophie, d. i. solche Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden". In seinem Artikel „Philosophafter" stellt Wilhelm Traugott Krug aufgrund der Schrift Kants „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1796: VIII 389)" drei Arten der After-Philosophie dar: „1. Philosophie per ignem – die Alchemisten, welche den Stein der Weisen suchen. […] 2. Philosophie per initationem – die Geheimnissvollen, welche sich ihrer Einweihung in gewisse Mysterien rühmen. […] 3. Philosophie per inspirationem – die Phantasten, die sich einer höheren, auch wohl unmittelbaren göttlichen, Eingebung rühmen". *Wilhelm Traugott Krug* (1838/1969), Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, Bd. 5 (M–Z), S. 142.

[194] *Dieter Schönecker* (1999), Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs, S. 129.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lösung einfach erkennen kann, dass aber niemand außer Kolumbus sie tatsächlich gefunden und verwendet hat. In diesem Sinn kann es zwar schwierig sein, dem moralischen Gesetz gemäß zu handeln, aber es könnte demjenigen gelingen, der nur einen ersten Schritt zur Ausübung tut. Diese wird allein durch die Bewegung des Willens überhaupt ermöglicht, bei welcher für den Menschen wiederum durch die ständige „Kultivierung" des moralischen Gefühls eine Handlung aus Achtung möglich wird.

Damit das moralische Gesetz als objektiver Bewegungsgrund zugleich die Triebfeder sein kann, muss eine solche Kultivierung vorausgesetzt werden. Dies hat Kant in seinen Vorlesungsschriften genau gesehen. Er erläutert also *das moralische Gefühl* in Bezug auf das moralische Gesetz wie folgt:

> „Wer sich moralisch disziplinieren will, muß sehr auf sich acht haben, von seiner Handlung oft vor dem innerlichen Richter Rechenschaft ablegen, da dann durch lange Übungen dem moralischen Bewegungsgrunde Stärke gegeben und durch Kultur eine Gewohnheit erworben wird in Ansehung des moralischen Guten oder Bösen Lust oder Unlust zu bezeigen. Hierdurch wird das moralische Gefühl kultiviert, denn wird die Moralität Stärke und Triebfedern haben, durch diese Triebfedern wird die Sinnlichkeit geschwächt und überwogen und auf solche Art wird die Herrschaft über sich selbst erlangt" (VS. Moral Brauer. Me 174 f.).

Wie in dieser Passage gezeigt wird, hat Kant in seinen Vorlesungsschriften das moralische Gesetz noch nicht zur Triebfeder erhoben. Aber hier wird die Exekutionsfrage nach der Triebfeder der Handlung von der Dijudikationstheorie als der kriteriologischen Überlegung zum moralischen Guten und Bösen unterschieden. Indem das moralische Gefühl aber als die Triebfeder angenommen wird, bekommt für Kant nicht allein die Vernunft, sondern auch das Gefühl einen ethischen Platz. Das moralische Gefühl als die Triebfeder führt also zur moralischen Handlungsausübung dadurch, dass es dem moralischen Bewegungsgrund die Kraft gibt und damit die sinnliche Neigung schwächt. Dafür soll das moralische Gefühl kultiviert werden, und damit wird die „Gewohnheit" als verlässliche Bestimmungsquelle der Lust und Unlust in Bezug auf das moralische Gute und Böse erworben. Im Hinblick auf das moralische Gefühl kann für Kant dann selbst die Glückseligkeit als Gefühl der Lust und der Unlust moralisch bewertet werden, so dass sie eine mögliche qualitative Bestimmung gewinnen kann.

bb) Bedarf die moralische Handlungsausübung eines dritten Wesens? Gott als Triebfeder?

In den „Vorlesungsschriften über die Moralphilosophie" tritt außer dem moralischen Gefühl die Triebfeder in Bezug auf die Religion, in der von der menschlichen Glückseligkeit die Rede ist, an einigen Stellen zutage. Auch in diesem Kontext kann die allgemeine motivationale Frage „was bewegt mich, dem moralischen Guten gemäß zu handeln?" gestellt werden, mit der sich Kant in seinen Vorlesungsschriften in Bezug auf ein „drittes Wesen", d. h. Gott weiter auseinandersetzt. Hierbei be-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

handelt Kant Gott in Bezug auf das Prinzip der moralischen Dijudikation und Exekution. Im Prinzip der moralischen Dijudikation wird die theologische Moral, die vom göttlichen Willen begründet wird und daher auf dem „principium externum" (VS. Moral Brauer. Me 47) basiert, von Kant abgelehnt. Ihm zufolge liegt jedoch die „Ursache", die „Moralität aus dem göttlichen Willen" abzuleiten, darin, dass man denkt, dass es ein „drittes Wesen" geben soll, welches das moralische Gesetz als einen „Befehl" gebietet oder verbietet (vgl. VS. Moral Brauer. Me 48). Dabei wird Gott also als „Obligator der moralischen Gesetze" (ebd.) bezeichnet.

Kant zufolge können zwar die moralischen Gesetze als Befehl die „Gebote des göttlichen Willens" (VS. Moral Brauer. Me 48) sein. Aber er rechtfertigt jene Gebote nicht subjektivistisch, sondern objektivistisch, indem er sagt: „Gott hat es geboten, weil es ein moralisches Gesetz ist und sein Wille mit dem moralischen Gesetz übereinstimmt" (VS. Moral Brauer. Me 48). Kant nimmt also zwar die Möglichkeit einer moralischen Theologie an, aber er lehnt die theologische Begründung des moralischen Gesetzes als externes Prinzip ab. Für das kantische Prinzip der moralischen Dijudikation gilt also, wie erwähnt wurde, allein das intellektuell-interne Prinzip[195].

Es bedarf für die moralische Dijudikation nicht eines „dritten Wesens". Aber im Hinblick auf das Prinzip der moralischen Exekution spricht Kant davon, dass es ein drittes Wesen gibt. Diese kantische These muss jedoch sorgfältig und gründlich interpretiert werden, sonst könnte sie zu einer inneren Inkonsequenz seines Moralsystems führen. Kant sagt dort:

> „[A]lle moralischen Gesetze können richtig sein, ohne ein drittes Wesen, aber in der Ausübung wären sie leer […]. Also die Erkenntnis Gottes ist in Ansehung der Ausübung der moralischen Gesetze notwendig" (VS. Moral Brauer. Me 48 f.).

Auf den ersten Blick nimmt somit Kant hier ein drittes Wesen, Gott, für die Exekution des moralischen Gesetzes in Anspruch. Auf den zweiten Blick liegt der Schwerpunkt dieser Passage jedoch nicht in der religiösen Begründung der moralischen Exekutionsfrage, sondern in der religiösen Überlegung zum existentiellen Sinn der ethischen Handlungsübung. Die Philosophen wie Lewis White Beck und Hermann Schmitz behaupten aber entgegen meiner Interpretation, dass Kant den

[195] Anders als im Kapitel „Vom Principio der Moralität" (VS. Moral Brauer. Me 13–24) betrachtet Kant in einem anderen „Vom obersten Principio der Moralität" (VS. Moral Brauer. Me 44–56) das intellektuell-interne Prinzip der Moralität im Hinblick auf dessen „tautologischen" Problem. Hier stellt Kant die drei Beispiele des tautologischen Prinzips ganz kurz, aber kritisch dar: 1) Christian Wolffs Prinzip „Fac bonum et omitte malum [Tue das Gute und halte dich vom Bösen fern]" ist „leer und unphilosophisch" (VS. Moral Brauer. Me 47). 2) Cumberlands Prinzip der „Wahrheit". Er sagt, „wir suchen alle die Vollkommenheit, werden aber betrogen durch den Schein, die Moral zeigt uns aber die Wahrheit" (VS. Moral Brauer. Me 47). 3) Das Prinzip der „Mittelstraße" von Aristoteles. Diese kantischen Darstellungen sind zu kurz und daher nicht präzise. Dabei geht es aber darum, dass das moralische Gute in Bezug auf das Prinzip der moralischen Dijudikation nicht auf einem bestimmten Guten basieren kann, sondern durch das formale Gesetz moralintern begründet werden soll.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

göttlichen Willen als die Triebfeder der moralischen Handlung angenommen habe, und aufgrund dessen kritisieren sie an Kant, dass seine Ethik noch ein „Relikt" des theologisch-pragmatischen Eudaimonismus darstelle. [196] Diesem „Theonomie-Eudaimonismus-Vorwurf" zufolge vertritt Kant mit der obigen, religiösen Exekutionsthese einen theologisch-pragmatischen Eudaimonismus als „Glückseligkeits-Klugheits-Lehre"[197]. Gott wird also hier als der „oberste Richter" bezeichnet, der Belohnung und Bestrafung verteilt (vgl. VS. Moral Brauer. Me 48), womit es sich also dabei um eine moralexterne Triebfeder handelt.

Es stellt sich somit die Frage, ob Kant, anders als in der Überlegung zur moralischen Dijudikation, in der Exekutionsfrage die Ausübung des moralischen Gesetzes tatsächlich durch ein moralexternes, theologisch-pragmatisches Motiv begründet. Wäre dem so, dann müsste man die moralische Handlung ihrem Gehalt nach wie folgt formulieren: „Ich tue das moralische Gute aus Pflicht, weil Gott mich dafür belohnt". Wenn Kant in der obigen Passage mit der Exekutionsfrage wirklich eine solche Formulierung meinen würde, wäre der Theonomie-Eudaimonismus-Vorwurf gegen ihn zutreffend, was Hermann Schmitz die „Theologie des zynischen Eudämonismus"[198] nennt.

Aber dieser Vorwurf gegen Kant ist aus zwei Gründen vorschnell und unzutreffend: 1) Trotz der Erörterung der religiösen Triebfeder folgert Kant daraus nicht den Schluss, dass es in Bezug auf die Exekutionsfrage eines heteronom-externen Moralkonzeptes bedarf. Er hält vielmehr am autonom-internen Moralkonzept fest. 2) Kants religiöse Exekutionsthese hat im Grunde genommen nicht mit der moralphilosophischen Motivation der Handlungsausübung durch das moralische Gefühl, sondern mit dem existentiellen Sinn der ethischen Handlung zu tun, den er durch die Religion aufzeigen will.

Zu 1) In der obigen Passage steht der Satz „die Erkenntnis Gottes ist in Ansehung der Ausübung der moralischen Gesetze notwendig". Um diesen Satz im Kontext

[196] Sie kritisieren an Kant besonders aufgrund des Kapitels „Kanon der reinen Vernunft" in KrV, dass Kant eine moralexterne Triebfeder für die sittliche Handlung angenommen habe. Sie setzten sich also kritisch mit der kantischen Triebfederlehre in Bezug auf die mit der Verwirklichung des höchsten Guts verbundenen Religion auseinander. *Lewis White Beck* (1974), Kants „Kritik der praktischen Vernunft", S. 202: „Kant spricht hier von der Notwendigkeit der Belohnung und Strafen zur Beförderung der Moralität in einer Weise, die an religiösen Eudämonismus erinnert"; *Hermann Schmitz* (1989), Was wollte Kant?, besonders 2. Kapitel Der zynische Eudämonismus und die Achtung vor dem Gesetz, S. 81 – 124. Über den Überblick über diese Debatte, siehe *Susanne Weiper* (2000), Triebfeder und höchstes Gut, S. 96 – 102; *José Santos Herceg* (2000), Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie, S. 93 – 100; *Marc Zobrist* (2008), Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation.

[197] *Gottlob Ernst Schulze* (1795), Einige Bemerkung über Kants philosophische Religionslehre, S. 33. Zitiert bei *Michael Albrecht* (1978), Kants Antinomie der praktischen Vernunft, S. 44, Fn. 137: „Gottlob Ernst Schulze […] meinte, wenn das höchste Gut Endzweck sei, werde die Sittenlehre zur ‚Glückseligkeits-Klugheits-Lehre' erniedrigt". Auch siehe *Giovanni B. Sala* (2004), Kants „Kritik der praktischen Vernunft" Ein Kommentar, S. 248.

[198] *Hermann Schmitz* (1989), Was wollte Kant?, S. 81.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

richtig zu verstehen, ist es wichtig zu bemerken, dass Kant sogleich eine weitere Frage stellt: „Wie erkennen wir den göttlichen Willen?“ (VS. Moral Brauer. Me 49). Darauf antwortet er mit Apostel Paulus, dass wir nicht allein durch die „Offenbarung“, sondern im Grunde durch unsere „Vernunft“ den göttlichen Willen erkennen, weil „auch solche [‚diejenigen, die keine Offenbarung haben‘] nach ihrer Vernunft gerichtet werden“ (ebd.). Der göttliche Wille, der durch die Vernunft erkannt wird, ist dann, Kant zufolge, dem „moralischen Gesetz gemäß, und deswegen ist sein Wille der heiligste und vollkommenste. *Also erkennen wir die Vollkommenheit des göttlichen Willens aus dem moralischen Gesetz* (Hervor. von mir)“ (VS. Moral Brauer. Me 49).

Diese letzte Antwort Kants auf die Frage nach der Erkenntnis des göttlichen Willens durch das moralische Gesetz legt die wichtige ethische Implikation nahe, dass für ihn der *grundlegende* und allein entscheidende Aspekt des Prinzips der Handlungsausübung nicht im pragmatischen, sondern eben im moralischen Motiv besteht. Nicht nur in Bezug auf die Dijudikations-, sondern auch auf die Exekutionsfrage findet sich bei Kant somit konsequent der Vorrang des moralisch-autonomen Aspektes gegenüber dem theologisch-pragmatisch-heteronomen. Daher kann man mit Kant das göttliche Gebot befolgen, nicht allein aus der „Belohnung oder Bestrafung“, sondern vielmehr „aus innerem Triebe wegen inneren Bonität der Handlung“ (VS. Moral Brauer. Me 50). Demgemäß sagt Kant:

> „Wenn wir also das moralische Gesetz aus Furcht vor der Strafe und Gewalt Gottes ausüben sollen, das weiter keinen Grund hat, als weil es Gott befohlen, so tun wir es nicht aus Pflicht und Verbindlichkeit, sondern aus Furcht und Schrecken; dadurch aber wird das Herz nicht gebessert. Wenn aber die Handlung aus inneren Principiis entsprungen ist, wenn ich die Handlung darum, weil sie an sich selbst schlechthin gut ist, und also gern tue, so hat das einen wahren Wohlgefallen bei Gott“ (VS. Moral Brauer. Me 50).

Hier lässt sich – und dies ist ein entscheidender Punkt – erkennen, dass Kant, in Ansehung der moralischen Motivationsfrage, bereits in den ethischen Vorlesungsschriften der 1770er Jahren nicht eine externe, sondern eine interne Ansicht vertritt. Mit Kant soll in erster Linie die moralische Ausübung der Handlung dadurch geschehen, dass ein moralisches Urteil durch das moralische Gefühl affiziert bzw. motiviert wird (vgl. VS. Moral Brauer. Me 54). Daher sagt Kant:

> „Das moralische Gefühl muß erst rege gemacht werden, damit das Subjekt durch moralische Motiva kann bewegt werden; helfen die nicht, dann muß man zu den subjektiven Bewegungsgründen der Belohnungen und Bestrafungen schreiten“ (VS. Moral Brauer. Me 68).

Kant sieht zwar den Grundaspekt der moralischen Motivation im moralischen Gefühl, aber als eine theologisch-pragmatische Alternative erwähnt er die Belohnung und Bestrafung. Seine grundlegende Ansicht und Absicht darüber kommt aber in der folgenden Passage unmissverständlich zum Ausdruck:

> „Es ist nicht gut, wenn man in der Religion die *praemia [Belohnung]* als *auctorantia [antreibend]* vorstellt, und daß man darum moralisch sein soll, weil man künftig dafür belohnt wird; denn es kann kein Mensch von Gott verlangen, daß er ihn belohne und

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

glückselig mache. Er kann die Belohnung vom höchsten Wesen erwarten, welches ihn wegen solcher ausgeübten Handlung schadlos hält; allein es muß die Belohnung nicht der Bewegungsgrund zur Handlung sein. *Der Mensch kann hoffen glückselig zu sein, das muß ihn aber nicht bewegen, sondern nur trösten* (Hervor. von mir)" (VS. Moral Brauer. Me 64).

Zu 2) Wie oben erläutert wurde, hält Kant konsequent am internalistischen Moralkonzept fest. Und wie gerade aus dieser Passage hervorgeht, betrachtet Kant selbst die Hoffnung auf die Glückseligkeit nicht in Bezug auf die eigentliche engere Exekutions-, sondern vielmehr auf die Sinnfrage der Moral. Die Behauptung, dass die kantische Betrachtung der Exekutionsfrage bis zum Erscheinen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)" auf einem religiösen Grund basiert, muss daher sorgfältiger, gründlicher und differenzierter beantwortet werden.

In den Vorlesungsschriften schreibt Kant entsprechend *vom göttlichen Willen* als der Triebfeder im Unterschied zum Bewegungsgrund wie folgt:

„*Der Bewegungsgrund ist also Moralität und nicht der göttliche Wille, denn der göttliche Wille geht ja eben auf die innere Bonität und Gesinnung* (Hervor. von mir). Daß die Handlung geschähe, der Bewegungsgrund und die Absicht mag sein, wie sie wolle, ist nicht die Sache der Religion, sondern daß die Handlung aus Gesinnung geschähe. *Der göttliche Wille ist die Triebfeder, aber kein Bewegungsgrund* (Hervor. von mir)" (VS. Moral Brauer. Me 103 f.).

Wie aus dieser Passage hervorgeht, bezeichnet Kant den göttlichen Willen als die Triebfeder, aber näher betrachtet liegt der Schwerpunkt nicht in der möglichen externen Exekution durch den göttlichen Willen, sondern darin, dass Kant auf die Moralität als den Bewegungsgrund, und daher auf die moralische Religion Gewicht legt.

In seinen Vorlesungsschriften beschreibt Kant also die „Religion als die Triebfeder" wie folgt:

„Ohne Religion ist alle Verbindlichkeit ohne Triebfeder. Die Religion ist die Bedingung, sich die verbindende Kraft der Gesetze zu denken. Aber es gibt Menschen, die da Gutes tun ohne die Religion, wie geht das zu? […] Solche Menschen tun also nicht nach Grundsätzen, sondern aus sinnlichen Absichten Gutes. Alsdann, *wenn die Not, wenn das Laster sich auf der feinen Seite der Moral zeigt, bei dessen Begehung man doch ein guter Mann sein kann, ist dann nicht Religion, so ist es sehr schlimm.* Die Erkenntnis von Gott durch moralische Bedürfnisse ist die beste" (VS. Moral Brauer. Me 102 f.).

Wichtig ist hierbei zu berücksichtigen, dass Kant zwar die Religion als Triebfeder erwähnt, dass er aber dabei unter der Religion die *Erkenntnis von Gott mit Blick auf die Ausübung des moralischen Grundsatzes, d. h. eine moralische Religion*, versteht. Sie wird Kant zufolge von derjenigen nicht-religiösen Moral eines guten Menschen unterschieden, die auf einer „sinnlichen" Absicht beruhe. Somit könnte jene Moral, wie oben von ihm gezeigt wird, zu einem amoralischen Phänomen führen – wie einem lasterhaften guten Menschen, der im Hinblick auf ein richtiges Verständnis der moralischen Religion überhaupt nicht denkbar sein kann. Hierbei möchte Kant m. E. mit jener moralischen Religion einen konsequenten und existentiellen Sinn der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ethischen Handlungsausübung aufzeigen. Die „Religion als Triebfeder“ in der obigen Passage hat dann nicht mit der moralphilosophischen Begründung der Handlungsausübung durch das moralische Gefühl, sondern mit der sinnhaften Rechtfertigung der Moralität selbst zu tun, auf die wir später noch ausführlicher eingehen werden.

Die Triebfederlehre wird von Kant in den ethischen Vorlesungsschriften zwar nicht vollständig entfaltet, man kann ihre Grundlinien jedoch aufgrund unserer Auseinandersetzung mit den zwei Fragestellungen wie folgt zusammenfassen:

1) Kant entwickelt mit der Betrachtung des moralischen Gefühls die moralphilosophische Exekutionsfrage von diesen Überlegungen der Vorlesungsschriften ausgehend weiter. Diese wird dann später in der „Kritik der praktischen Vernunft (1788)“ durch das „moralische Gesetz“ und die „Achtung für das moralische Gesetz“ genauer in der internalistischen Motivationstheorie verdeutlicht, in der der objektive Bewegungsgrund zugleich der subjektive, d. h. die Triebfeder wird. In der KpV wird daher der göttliche Wille als die Triebfeder ausgeschlossen (KpV. V 72[199]), während er in den Vorlesungsschriften noch als Triebfeder angesehen wird.

2) In der Erläuterung des göttlichen Willens als Triebfeder in den Vorlesungsschriften geht es näher betrachtet damit jedoch nicht um die eigentliche engere Exekutionsfrage selbst, sondern um den Sinn der moralischen Handlung des menschlichen Daseins in Bezug auf die religiös-eudaimonistische Überlegung zum menschlichen Leben. Hier stellte sich Kant m. E. zwei Aufgaben: (i) Die Feststellung des konsequenten und existentiellen Sinnes der moralischen Handlungsausübung durch die sinnhafte Rechtfertigung der Moralität selbst. (ii) Die Feststellung der Stellung und Funktion der Religion in Bezug auf die ethische Überlegung zur menschlichen moralischen Praxis. Dieser religiösen These liegt m. E. eine kantische kritische Auseinandersetzung mit dem atheistischen ethischen Materialismus des 18. Jahrhunderts wie bei Paul-Henri Thiry D’Holbach[200] zugrunde, obgleich Kant diesen nicht namentlich erwähnt. Für Kant wird die autonome Moral also durch die Religion vielmehr vervollständigt, während für jenen Materialismus ohne Religion die Moral ganz versinnlicht wird. Dies werde ich später im Kapitel 2, IV., 2. über die kantische Postulatenlehre ausführlich erläutern und nachweisen.

[199] „Wenn nun unter Triebfeder (*elater animi*) der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne“.

[200] Siehe besonders, *Paul-Henri Thiry D’Holbach* (1770/1978), System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt. Hier betrachtet D’Holbach das menschliche Glück, das mit der Tugend harmonisch verbunden werden kann, allerdings unter atheistisch-materialistischen Aspekten.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

d) Eine kurze Zusammenfassung

In diesem Abschnitt (Kapitel 2, I., 3.) wollte ich das „Prinzip der Sittlichkeit“ in den ethischen Vorlesungsschriften Kants erläutern, mit dem sich die ethischen Grundfragen formulieren lassen. Meinen bisherigen Ausführungen zufolge teilt Kant das Prinzip der Sittlichkeit in die Dijudikations- und die Exekutionsfrage der moralischen Handlung ein. Die Grundfrage der moralischen Dijudikation „Worin liegt das moralische Gute?“ hat mit der kriteriologischen Überlegung zum Guten und Bösen zu tun, während sich die Exekutionslehre mit der Motivationsfrage „Was bewegt mich, das moralische Gute zu tun?“ beschäftigt. Die erstere hat als das Prinzip der Beurteilung mit der „Stelle der Norm“ (VS. Moral Brauer. Me 45) und der Funktion als „Richtschnur“ (VS. Moral Brauer. Me 44) zu tun. Aber die letztere behandelt als das Prinzip der Ausübung die „Triebfeder“ und den „Antrieb“ (ebd.).

Das Prinzip der Dijudikation besteht aus zwei Fragen: 1) Die Frage nach dem objektiven Prinzip des moralischen Grundes und 2) die Frage nach dem Grund des Gutseins (Bonität) der Handlung. Die erste beschäftigt sich mit der Feststellung des allgemeingültigen moralischen Gesetzes, während die zweite mit dem Bestimmungsgrund des guten Willens aus Pflicht zu tun hat. Hier geht es darum, dass diese zweite nicht zur Motivations-, sondern zur Dijudikationsfrage gehört. Der Bestimmungsgrund des Willens „aus Pflicht“ und „aus dem moralischen Gefühl“, genauer in der KpV „aus Achtung“ soll voneinander unterschieden werden. Beim ersten Bestimmungsgrund handelt es sich um die „Bonität des Willens“, während es dem zweiten um die Ausübung der Bonität des Willens geht. Diese Unterscheidung spielt eine wichtige Rolle in meiner Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant. In der ersten Frage nach dem Bestimmungsgrund des guten Willens als der Dijudikationsfrage wird die Glückseligkeit im Hinblick auf die kriteriologische Überlegung zur moralischen Beurteilung des Guten behandelt. In der zweiten Frage nach dem moralischen Gefühl wird dagegen der Stellenwert der Glückseligkeit in Bezug auf die motivationale Funktion der moralischen Handlung erläutert.

Die Motivationsfrage als die Triebfederlehre über das Prinzip der Exekution der moralischen Handlung scheint Kant in den ethischen Vorlesungsschriften auf den ersten Blick unter den zwei Aspekten zu betrachten: 1) Das moralische Gefühl und 2) Gott als Garant der Belohnung und Bestrafung. Dabei sind zwei Punkte zu beachten: 1) Man muss unter der Motivation zur moralischen Handlung bei Kant, wie bereits erwähnt, nicht die Zweckursache (causa finalis), sondern die Wirkursache (causa efficiens) verstehen. In diesem Fall geht es um den inneren motivierenden Grund des handelnden Subjektes, nämlich das moralische Gefühl. 2) Man soll die religiöse Triebfeder in den ethischen Vorlesungsschriften nicht im engen Sinne als moralphilosophisches Handlungsmotiv, sondern mit Blick auf die sinnhafte Rechtfertigung der Moralität selbst, d. h. mit Bezug auf den konsequenten und existentiellen Sinn der moralischen Handlungsausübung, betrachten. Die religiöse Triebfederlehre in den ethischen Vorlesungsschriften Kants soll daher im Unterschied zur moral-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

philosophischen Motivationsfrage „Was bewegt mich, gemäß dem moralischen Gute zu handeln?“ vermittels der Sinnfrage der Moralität verdeutlicht werden: „Was bringt das Tun des moralischen Guten mit sich?“. Im Anschluss an diese Frage wird für Kant das höchste Gut später in seinen Druckschriften wieder ins Moralsystem integriert – etwa als das höchste Gut in der Dialektik der praktischen Vernunft in der KpV, wobei durch das Postulat der Existenz Gottes die praktische Realität der Glückseligkeit als Folge der *autonomen Moralität* gesichert werden soll. Vor diesem Hintergrund wollen wir uns nun im nächsten Abschnitt näher mit den drei Grundfragen im kantischen autonomen Moralsystem auseinandersetzen.

4. Die ethischen Grundfragen im umfassenden autonomen Moralsystem Kants: Begründungs-, Motivations- und Sinnfrage der Moralität

a) Einleitung[201]

Dem Ergebnis der letzten Abschnitte (Kapitel 2, I., 1. – 3.) zufolge lässt sich Kants ethischer Weg zum Prinzip der Sittlichkeit nicht allein mit Blick auf das moralphilosophische Begründungsprogramm, sondern auch auf die autonom-ethische Vervollständigung der Moralität als erstes Element des höchsten Guts betrachten. Hierbei ist zu beachten, dass sich das höchste Gut mit der philosophischen Ethik beschäftigt, in der es um die Thematik des Lebensglücks als letztes Handlungsziel des menschlichen Daseins im Ganzen geht. Das höchste Gut ist in diesem Sinne die Antwort auf die Sinnfrage der Moralität, und fungiert somit als Lebensorientierungspunkt – So lautet, wie auch Kant festhält, etwa die Grundfrage des antiken Moralsystems: Worin liegt das höchste Gut? Im Glück oder in der Moral? Wenn das Glück als Folge der Moral betrachtet wird, dann stellt sich die weitere Frage: Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen? Hier habe ich bereits im obigen Einführungsteil dafür argumentiert, dass die plausibelste Antwort auf jene Frage die dissonante Harmoniethese ist, und dass eine solche Antwort mit Kants Modell in Bezug auf das höchste Gut grundlegend und differenziert dargelegt werden kann. Eine solche Darlegung muss sich also mit dem Begriff des höchsten Guts auseinandersetzen, insofern davon das kantische Moralsystem umfassend dargestellt

[201] Dieser Abschnitt ist ein Fazit des Kapitel 2, I. und zugleich ein Ausblick auf die folgenden Kapitel über „Kants Verhältnisbestimmung von Glück und Moral“ (Kapitel 2, II. – V.). An dieser Stelle ist es sinnvoll, eine skizzenhafte Zusammenfassung der Erläuterung der ethischen Grundfragen im Moralsystem Kants anhand seiner ethischen Vorlesungsschriften zu erstellen. Darauf aufbauend lässt sich eine in seinen kritischen Druckschriften weiter präzisierte, detaillierte, dem Schema von den begründungs-, motivations- und sinnorientierten ethischen Grundfragen folgende Analyse entwickeln. Der Überblick über die ethischen Grundfragen im Moralsystem Kants ist somit eine erste Annäherung an seine dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

werden kann, so dass nicht allein die Begründungs- und Motivationsfrage der Moralität, sondern auch die Sinnfrage derselben thematisiert werden kann.

Um das umfassende Moralsystem bei Kant zu rekonstruieren, soll daher zuerst die rezeptionsgeschichtliche Debatte über den Status des höchsten Guts in der Ethik Kants kurz im Sinne einer Aporie zur Diskussion gestellt werden. Diese Aporie beruht auf der Kluft zwischen der reinen Moralphilosophie und der Lehre vom höchsten Gut bzw. zwischen der „Analytik" und der „Dialektik" in der „Kritik der praktischen Vernunft". Hierbei ist mein Lösungsvorschlag jener Aporie die These, dass für Kant die systematische Einheit von Moral und höchstem Gut erst *handlungstheoretisch* geklärt werden kann. Dabei ist das höchste Gut die letzte Antwort auf die notwendige Frage nach dem Endziel der moralischen Handlung „Was bringt das Tun des moralischen Guten aus dem moralischen Handlungsmotiv mit sich?", so dass es mit den anderen zwei moralischen Grundfragen verbunden wird (b)). Daran anknüpfend kann Kants Moralsystem nun unter diesem umfassenden Aspekt betrachtet werden, der in sich nicht allein die Frage nach dem Handlungsgrund und -motiv, sondern auch die nach dem Handlungsziel als höchstes Gut enthält. Dies zeigt sich für Kant beim ethischen Weg vom höchsten Gut zum Prinzip der Sittlichkeit in den Vorlesungsschriften einerseits und wieder vom Prinzip der Sittlichkeit zum höchsten Gut in den kritischen Druckschriften andererseits (c)). Darauf aufbauend kann schließlich die Stellung und Funktion der drei ethischen Grundfragen im umfassenden Moralsystem Kants in Bezug auf die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral dargestellt werden (d)).

b) Zum Status des höchsten Guts in der Ethik Kants

In der Rezeptionsgeschichte des kantischen höchsten Guts[202] wurde sein ethischer Status häufig entweder unter einem „motivationstheoretischen" oder einem „metaphysischen" Aspekt betrachtet.[203] Der letztere verweist auf das höchste Gut als Bestandteil der Suche nach der „unbedingte[n] Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" (KpV. V 108). Damit ist jener Bezug nicht nur nicht klar verortet, sondern es liegt sogar ein Dilemma vor: 1) Wenn das höchste Gut in Bezug auf die Motivation zur moralischen Handlung betrachtet wird, steht die kantische Ethik vor dem Heteronomie-Eudaimonismus-Vorwurf, der von Arthur Schopen-

[202] Über den Überblick über die Rezeptionsgeschichte des kantischen höchsten Guts, siehe *Michael Albrecht* (1978), Kants Antinomie der praktischen Vernunft, S. 43–49; *Phil-Bae Park* (1999), Das höchste Gut in Kants kritischer Philosophie, S. 5–12; *Ingo Marthaler* (2014), Bewusstes Leben, S. 38–63; *Walid Faizzada* (2017), Autonome Praxis und intelligible Welt, S. 275–277; *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, S. 4–7.

[203] Über diese Unterscheidung zwischen dem motivationstheoretischen und metaphysischen Aspekt des höchsten Guts, siehe *Marc Zobrist* (2008), Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation, S. 285 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hauer, Hermann Cohen und heute besonders Lewis White Beck erhoben wurde.[204] 2) Wenn das höchste Gut nicht aus einer motivationstheoretischen, sondern aus einer metaphysischen Perspektive betrachtet wird, kann zwar jener Vorwurf entkräftet werden, aber hierbei stellt sich die Frage, warum es des höchsten Guts in der kantischen Ethik bedarf, wenn diese auch ohne es auskommen könnte.[205]

Aufgrund der Ausführungen des letzten Abschnittes lässt sich sagen, dass sich für Kant die Motivationsfrage nicht auf das höchste Gut und auf die damit verbundene Moralreligion bzw. später die Postulatenlehre bezieht, sondern auf das moralische Gefühl, also die Achtung für das moralische Gesetz. Insofern scheint der Status des höchsten Guts eher mit Blick auf die Suche nach der unbedingten Totalität des Gegenstandes der rein praktischen Vernunft betrachtet werden zu sollen. Dieser Ansicht folgend wird jedoch eine ethische Verbindung zwischen der Moralphilosophie und dem höchsten Gut vorausgesetzt, nämlich eine Wirkung[206] der Moralität auf die Glückseligkeit. Wenn die Stellung und Funktion des höchsten Guts in Bezug auf die reine Moralphilosophie nicht präzise bestimmt wird, dann könnte es in der metaphysischen Ansicht seine praktische Bedeutung verlieren. Wenn man deshalb hier jene Bedeutung wieder durch die Motivationsfrage[207] erklären will, gerät man in einen Teufelskreis.

Um diesen Teufelskreis zu durchbrechen, soll die Stellung und Funktion des höchsten Guts in Bezug auf die reine Moralphilosophie zwar nicht motivationstheoretisch, aber praktisch bestimmt werden. Diesen praktischen Aspekt kann m. E. die handlungstheoretische Ansicht erklären, der zufolge das höchste Gut, wie in den letzten Abschnitten (Kapitel 2, I., 2. – 3.) gezeigt wurde, durch die Sinnfrage „Was

[204] *Arthur Schopenhauer* (1840/2007), Über die Grundlage der Moral, S. 21 f.: „Dieser Lohn, der für die Tugend […] hinterdrein postuliert wird, tritt aber anständig verschleiert auf, unter dem Namen des HÖCHSTEN Guts, welche die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit ist. Dies ist aber im Grunde nichts Anderes, als die auf Glückseligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz gestützte Moral, oder Eudämonismus, welche Kant als heteronomisch feierlich zur Hauptthüre seines Systems hinausgeworfen hatte, und die sich nun unter dem Namen HÖCHSTES Gut zur Hinterthüre wieder hereinschleicht". *Hermann Cohen* (1877/1910), Kants Begründung der Ethik, S. 344 – 369. *Lewis White Beck* (1960/1974), Kants „Kritik der prakischen Vernunft", S. 225 ff. Über den kurzen Überblick über den Eudaimonismus-Vorwurf, siehe *Aloysius Winter* (2000), Der andere Kant, S. 307, Fn. 162.

[205] Vgl. *Beatrix Himmelmann* (2005), Brauchen wir Kants Idee des höchsten Guts?, S. 544: „Kants Ethik komme gut und besser ohne die Idee des höchsten Guts und die mit ihr verbundene Postulatenlehre aus". B. Himmelmann erwähnt als die Vertreter dieser Fragestellung L. W. Beck (1960/1974: Kants „Kritik der praktischen Vernunft"), Th. Auxter (1979: The unimportance of Kant's highest good), A. Reath (1988: Two Conceptions of the Highest Good in Kant) und St. Rosen (2001: Kant über Glückseligkeit).

[206] Vgl. *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 171.

[207] *Maximilian Forschner* (2005), Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation. In diesem Aufsatz stellt M. Forschner die These auf, dass nicht nur die „Achtung vor dem Gesetz", sondern auch die „im Vernunftglauben gegebene Hoffnung auf das höchste Gut" eine „Motivationsrolle" hat. Vgl. S. 328. Er bezeichnet „einen handlungsmotivierenden Gefühlsaspekt" als „Glaube" und „zuversichtliche Hoffnung", und dies hält er für eine „Triebfeder". Aber er erwähnt dabei nicht den Heteronomie-Eudaimonismus-Vorwurf.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bringt das Tun des moralischen Guten mit sich?“ mit den zwei anderen ethischen Grundfragen, der Begründungs- und der Motivationsfrage verbunden ist.

Die Sinnfrage bezieht sich also für Kant auf das höchste Gut und auf die damit verbundene Moralreligion, die in den kritischen Druckschriften durch die Postulatenlehre umschrieben wird, in der die ethische Rechtfertigung des konsequenten und existentiellen, eudaimonistischen Sinnes der Moralität selbst festgestellt wird. Hierbei ist wichtig zu beachten, dass das höchste Gut von der moralischen Überlegung ausgehend gesetzt und gefordert ist – das höchste Gut betrachtet Kant etwa als „notwendige Absicht durch die Achtung für das moralische Gesetz“ (vgl. KpV. V 132. Zur näheren Erläuterung, siehe unten Kapitel 2, III., 1., c) aa)). Die Suche nach dem letzten Sinn der Moralität selbst verweist also auf eine handlungstheoretische, autonome Zwecksetzung der moralischen Handlung. Aus handlungstheoretischer Perspektive betrachtet beinhaltet das höchste Gut als die Antwort auf die Sinnfrage der Moralität selbst zwei wichtige ethische Implikationen:

1) Das höchste Gut ist dabei ein gerechtfertigter Zweck, der von der moralischen Handlung gesetzt wird. Es wird etwa präzise von Kant als der „Zweck als die Folge (finis in consequantiam veniens)“ (RGV. VI 4), d. h. als der „Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann“ (RGV. VI 5), bezeichnet. Das höchste Gut hat daher nicht bloß mit der theologisch-pragmatischen Belohnungslehre zu tun, der Schwerpunkt des höchsten Guts und der damit verbundenen Moralreligion bzw. Postulatenlehre liegt vielmehr in der sinnhaften Rechtfertigung der ethischen Lebensführung selbst (Zur näheren Darlegung, siehe unten Kapitel 2, IV., 2.).

2) Das höchste Gut als Endzweck fungiert als Lebensorientierungspunkt, indem es eine grundlegende Lebensmaxime „Befördere das höchste Gut“ (vgl. KpV. V 114, 125[208] u. 126. Zur näheren Darlegung, siehe unten Kapitel 2, IV., 2.) wird – dies bedeutet, dass das höchste Gut die Überzeugung bestärkt, dass die moralische Handlungsorientierung nicht sinnlos ist, oder positiv gewendet, dass sie uns glücklich machen kann. Das höchste Gut als Orientierungspunkt hat nämlich einen moralisch gerechtfertigten, autonomen Vernunftzweck zum Inhalt.

Das höchste Gut ist also zusammenfassend im gerechtfertigten vernünftigen Endzweck verortet, und es fungiert als Orientierungspunkt der ethischen Lebensführung. Somit hat das höchste Gut zwar eine praktische Bedeutung als Orientierungspunkt, aber es stellt den Betrachter nicht vor den Heteronomie-Eudaimonismus-Vorwurf.

[208] Kant formuliert dies hier gleichsam wie eine Pflicht, „wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

c) Kants umfassendes Moralsystem in den ethischen Vorlesungsschriften und in den Druckschriften

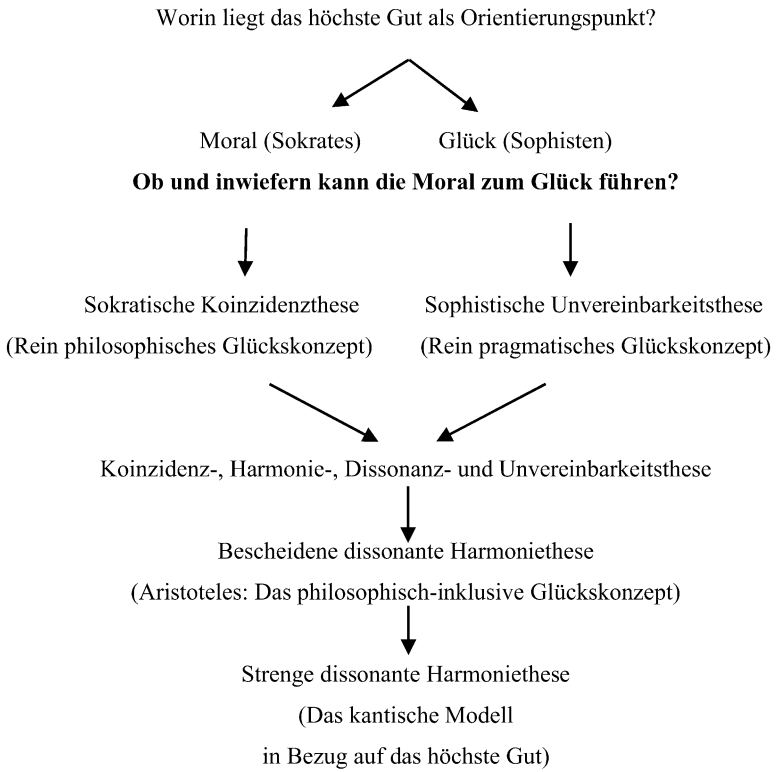
Anhand der handlungstheoretischen Klärung der Stellung und Funktion des höchsten Guts kann ich die drei ethischen Grundfragen nun im Gesamtzusammenhang des kantischen umfassenden Moralsystems verdeutlichen. Dafür werde ich zwei Schemata erstellen und im Anschluss daran die ethischen Grundfragen erläutern. Das Schema 1 zeigt die Fragestellung und die thesenhafte Antwort der ganzen Arbeit, in der, wie im ersten Kapitel gezeigt wurde, die zeitgemäße, dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral erst durch das kantische Modell richtig erfasst und begründet werden kann. Das Schema 2 stellt das kantische Moralsystem anhand der ethischen Vorlesungsschriften und im Anschluss an die kritischen Druckschriften dar: In den ersteren Schriften zeigt sich der Weg vom höchsten Gut zum Prinzip der Sittlichkeit, und in den letzteren dagegen vom Prinzip der Sittlichkeit wieder hin zum höchsten Gut.

Wie im Schema 1 gezeigt wird, wurde im ersten Kapitel die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Hinblick auf die Frage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?“ thematisiert, die auf der Sokrates-Sophisten-Debatte beruht, in der das Glück als das individuell-pragmatische Wohl und die Moral als Gegenposition miteinander rivalisieren. Dabei habe ich die These plausibilisiert, dass man angesichts des aktuellen Forschungstandes zur Frage des guten Lebens, in dem die ethische Relevanz der Moral für das menschliche Lebensglück erneut thematisiert wird, die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral heute erst durch das kantische Modell als autonom-moralische Verschärfung der aristotelischen Harmoniethese vollständig darlegen kann – das kantische harmonische Modell lässt sich also durch das Konzept vom höchsten Gut erläutern.

Kants Konzept des höchsten Guts, in dem die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral verankert ist, war jedoch rezeptionsgeschichtlich, wie oben kurz erläutert wurde, nicht immer selbstverständlich. Vielmehr wurde es sogar manchmal aus der ethischen Diskussion ausgeschlossen. Aber wenn das kantische Konzept des höchsten Guts in Bezug auf seine kritische Aufhebung des antiken, besonders des epikureischen und stoischen höchsten Guts betrachtet wird, dann ergibt sich daraus folgende wichtige ethische Implikation: Die vollständige Bedeutung der reinen Moralphilosophie kann erst in der handlungstheoretischen Bezogenheit auf das höchste Gut zufriedenstellend geklärt werden. Wenn man nach der Überzeugung vom höchsten Gut als Lebensorientierungspunkt leben will, soll man also das moralische Gute erkennen und tun.

Das kantische Moralsystem, das den ethischen Weg vom höchsten Gut zum Prinzip der Sittlichkeit zeigt, habe ich anhand der ethischen Vorlesungsschriften der 1770er Jahre erläutert. Daran anknüpfend wird dann eine Interpretation ermöglicht,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

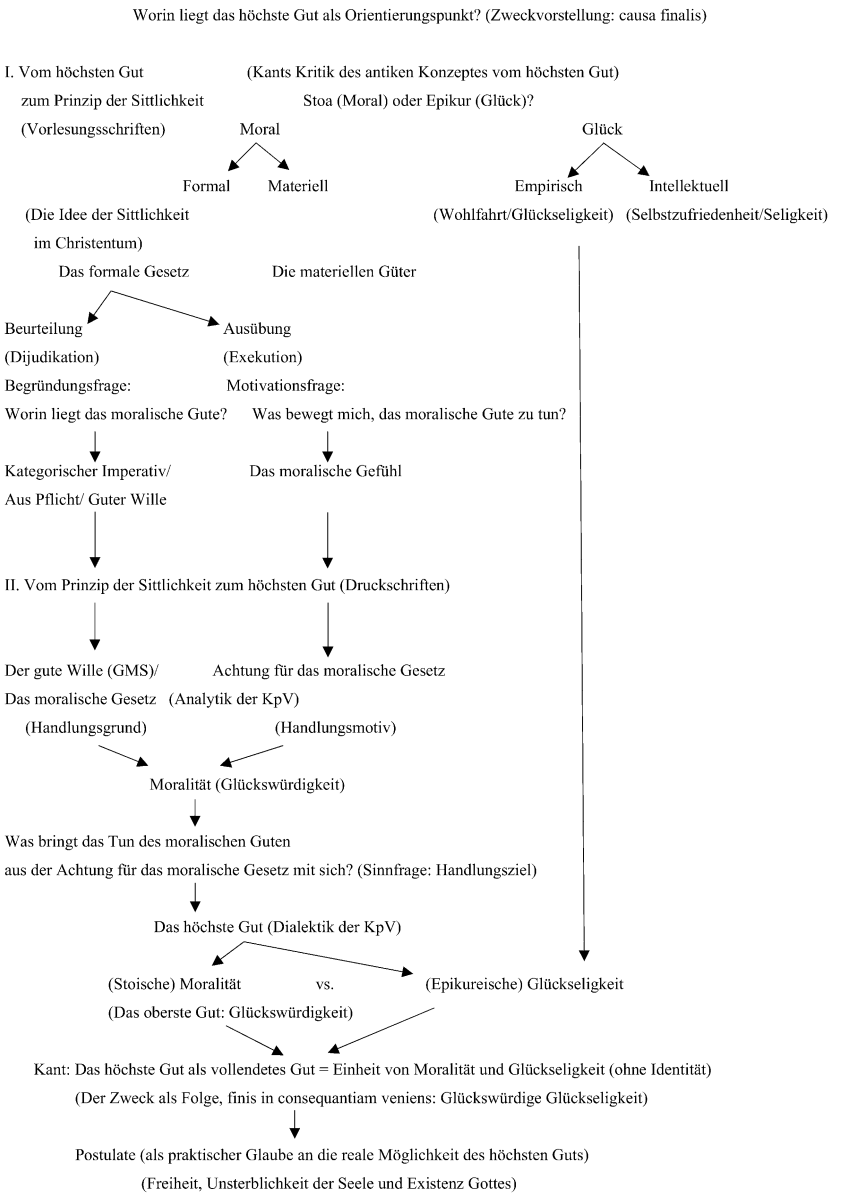


Schema 1: Das höchste Gut als Orientierungspunkt und die Frage nach der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral

der zufolge Kants Moralsystem in den Druckschriften von den 1780er Jahren auch unter einem umfassenden Aspekt betrachtet werden kann, der nicht nur die reine Moralphilosophie, sondern auch die Lehre vom höchsten Gut beinhaltet. Anders als in jenen Vorlesungsschriften gelangt Kant aber nun vom Prinzip der Sittlichkeit ausgehend zum höchsten Gut. Hierbei handelt es sich um die Frage nach der Verhältnisbestimmung von der Lehre vom höchsten Gut und reiner Moralphilosophie: Bedarf die reine Moralphilosophie der Lehre vom höchsten Gut? Oder warum braucht die Lehre vom höchsten Gut eine reine Moralphilosophie? Dies wollen wir im Anschluss an das Schema 2 kurz erläutern.

Es gibt auf den ersten Blick zwei Arten vom höchsten Gut, eine, die zur Begründungs- und Motivationsfrage führt, und eine andere, die sich umgekehrt erst von jenen beiden Fragen ausgehend als Zielpunkt ergibt. Aber auf den zweiten Blick hat das höchste Gut als ethischer Orientierungspunkt den „Zweck als Folge", der von der Sinnfrage her gerechtfertigt ist, zum Inhalt. Vor diesem Hintergrund lässt sich sagen,

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/



Schema 2: Das kantische umfassende Moralsystem und drei ethische Grundfragen

dass Kants kritische Auseinandersetzung mit dem epikureischen und stoischen Konzept des höchsten Guts, sei es in den Vorlesungsschriften oder in den Druckschriften, auf die folgenden zwei ethischen Implikationen hindeutet: 1) Kant sieht

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

das höchste Gut zwar als den Orientierungspunkt der ethischen Lebensführung, aber es ist das vernünftige Handlungsziel, das von der moralischen Überlegung ausgehend formuliert und gesetzt wird. 2) Um nach der Überzeugung vom höchsten Gut zu leben, soll man das moralische Gute erkennen und tun. Die ethischen Grundfragen sollen daher einerseits im Hinblick auf die begründungs- und motivationstheoretische Feststellung der reinen Moralität, und anderseits auf den handlungstheoretischen Bezug zur Realisierung des höchsten Guts betrachtet werden. Im ersteren Fall wird die Moralität, die im Handlungsgrund (Guter Wille/das moralische Gesetz) und -motiv (Achtung für das moralische Gesetz) besteht, unter dem Aspekt des Selbstzweckcharakters als das an sich Gute betrachtet. Im letzteren hat sie zugleich den ethischen Status der Glückswürdigkeit als das oberste Gut, d. h. sie fungiert als ein Kriterium des höchsten Guts.

Aufgrund dieser zwei Implikationen lässt sich die rezeptionsgeschichtliche Fragestellung „Hat für Kant die reine Moralphilosophie keinen ethischen Bezug auf das höchste Gut?“ wie folgt beantworten: 1) Wenn es allein um die Begründung und Motivation der reinen Moralität hinsichtlich des moralphilosophischen Begründungsprogramms geht, bedarf es nicht eines Bezuges auf das höchste Gut. 2) Wenn im höchsten Gut eine sinnhafte Rechtfertigung der Moralität selbst, also ein konsequenter und existentieller, eudaimonistischer Sinn der moralischen Handlung enthalten ist, dann ist die reine Moralphilosophie *konstitutiv* dafür in dem Sinne, dass die Moralität zwar nicht eine hinreichende, aber eine notwendige Bedingung (conditio sine qua non) ist: Wenn man nach der Überzeugung vom höchsten Gut leben will, soll man aufgrund der Moralität handeln (Modus ponens); Wenn man nicht moralisch handelt, kann man überhaupt nicht zum höchsten Gut gelangen (Modus tollens); Wenn man moralisch handelt, gelangt man zum höchsten Gut (ein Trugschluss der Bejahung der Konsequenz). Obwohl man moralisch handelt, gelangt man also nicht immer und nicht unbedingt zum höchsten Gut. Im Unterschied zum Koinzidenzmodell muss dieses kantische dissonante Harmoniemodell somit die Voraussetzung der realen Möglichkeit des höchsten Guts annehmen. Dies erläutert Kant in seiner Postulatenlehre (Zur näheren Erläuterung, siehe Kapitel 2, IV., 2.).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Das umfassend verstandene Moralsystem Kants beinhaltet nicht allein die Begründungs- und Motivationsfrage, sondern auch die Sinnfrage der Moralität. Für Kant kann daher die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral erst anhand jener drei Fragen vollständig dargelegt werden. Hierbei ist wichtig zu beachten, dass jene ethische Verhältnisbestimmung einerseits in Bezug auf das moralphilosophische Begründungsprogramm und andererseits mit Blick auf die Realisierung des höchsten Guts zu diskutieren ist. Wir wollen nun daran anschließend die Stellung und Funktion der drei ethischen Grundfragen hinsichtlich jener Verhältnisbestimmung kurz überblicken.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

d) Die Stellung und Funktion der drei ethischen Grundfragen bezüglich der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral

Die Stellung und Funktion der drei ethischen Grundfragen lässt sich unter zwei Aspekten zusammenfassen: (A) Die Feststellung der autonomen Moralität bezüglich der Bearbeitung der reinen Moralphilosophie – In diesem Fall hat die Glückseligkeit allein einen rein dissonanten Bezug zur Moralität. (B) Die handlungstheoretische Realisierung des höchsten Guts – Darin hat die autonome Moralität den Status der Glückswürdigkeit, so dass sie einen ethisch-notwendigen Bezug zur Glückseligkeit hat. Hierbei lässt sich die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral besonders nach den vier logischen Kategorien (Logik, IX 38 u. 40–81)[209] untersuchen: 1) Quantität, 2) Qualität, 3) Relation und 4) Modalität. In der Begründungsfrage wird die Glückseligkeit vom guten Willen als Glückswürdigkeit *quantitativ* bedingt, und in der Motivationsfrage wird die Glückseligkeit von der Achtung für das moralische Gesetz als Quelle der Glückswürdigkeit *qualitativ* bewertet. In der Sinnfrage wird einerseits das Kriterium des höchsten Guts der *Relation* nach bestimmt, dem zufolge darin die Moralität eine notwendige Bedingung für die Glückseligkeit ist, und andererseits wird der *Modalität* nach in der Postulatenlehre die praktische Möglichkeit des höchsten Guts durch das „Fürwahrhalten" des „Glaubens" im Unterschied zum „Meinen" und „Wissen" erläutert, so dass die Glückseligkeit der Gegenstand der moralischen „Hoffnung" (vgl. KrV. A805/B833) wird.

aa) Die Stellung und Funktion der Begründungsfrage

(A) Die Begründungsfrage „Was ist das moralische Gute?" bzw. „Worin liegt das moralische Gute?" entspricht der scholastischen Frage „Quid es bonum (Was ist das Gute)?".[210] Im ersten Fall liegt jedoch der Schwerpunkt in der Kriteriologie des moralischen Guten, während es sich im letzteren zunächst um eine Definitionsfrage zu handeln scheint. Dabei soll das moralische Gute allgemeingültig sein, weil es praktisch-notwendig ist. Kant sucht es daher nicht in den materiellen Gütern, sondern im kategorischen Imperativ als der unbedingten Regelform der freien menschlichen Handlung, d. h. im moralischen Gesetz. Da dieses Gesetz die Form des Imperativs hat, liegt das moralische Gute letztendlich im moralischen Motiv des Willens als des

[209] Kant unterscheidet die logische Kategorie der Erkenntnis wie folgt: „Ein Erkenntniß ist vollkommen 1) der Quantität nach, wenn es allgemein ist; 2) der Qualität nach, wenn es deutlich ist; 3) der Relation nach, wenn es wahr ist, und endlich 4) der Modalität nach, wenn es gewiß ist" (Logik. IX 38).

[210] Vgl. *Matthias Lobe* (1996), Die Prinzipien der Ethik Emanuel Hirschs, S. 89; Die „auf Kant zurückgehende Unterscheidung des Sittlichen in [den] beiden Aspekte der Dijudikation und der Exekution bzw. des Inhalts und der Motivation. Die quaestio dijudcationis fragt nach dem Inhalt des Sittlichen: quid est bonum?, und die quaestio executions fragt nach den Gründen für das Tun des Guten: cur hoch bonum a me faciendum?", und auch *Caroline Sommerfeld-Lethen* (2005), Wie moralisch werden?, S. 16 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

inneren Anfangsgrundes der menschlichen Handlung, d. h. im guten Willen, der allein „aus Pflicht“ bestimmt wird. Im moralphilosophischen Begründungsprogramm werden also durch die Begründungsfrage der kategorische Imperativ als allgemeingültiges autonomes Moralprinzip und der gute Wille als letzter Handlungsgrund, der durch das moralische Gesetz bestimmt wird, festgehalten. Hierbei wird die Glückseligkeit als Moralprinzip und als Handlungsgrund ausgeschlossen.

(B) In Bezug auf die handlungstheoretische Realisierung des höchsten Guts hat das moralische Gute den ethischen Status des obersten Guts bzw. der Glückswürdigkeit. Der gute Wille als Handlungsgrund hat dann ein Bedingungsverhältnis zur Glückseligkeit. Hierbei bedingt der gute Wille die Glückseligkeit, so dass sie zwar *quantitativ* nicht allgemeingültig, aber in dem Sinne allgemein sein kann, dass sie nicht der Moral zuwider ist. Diese von der Moral bedingte Glückseligkeit hat für Kant sogar den ethischen Status des Gegenstandes einer indirekten Pflicht, der die moralische Tätigkeit des guten Willens erleichtert und verkörpert, so dass diese allgemeine Glückseligkeit als ein Element in das höchste Gut einbezogen wird[211]. Durch die Begründungsfrage werden somit einerseits die Moralität als Bedingung der Glückseligkeit und als Kriterium des höchsten Guts, und andererseits die allgemeine Glückseligkeit, die als Element des höchsten Guts betrachtet werden kann, festgehalten.

bb) Die Stellung und Funktion der Motivationsfrage

(A) Die Motivationsfrage „Was bewegt mich, gemäß dem moralischen Guten zu handeln?“ entspricht der scholastischen Frage „Cur hoc bonum a me faciendum? (siehe oben Fn. 210. Warum tue ich das Gute? bzw. Was bringt mich dazu, das Gute zu tun?)“. Die Motivationsfrage beschäftigt sich für Kant also mit der Wirkursache (causa efficiens) des Handlungssubjektes, so dass für ihn die Motivationsquelle der moralischen Handlung im moralischen Gefühl als innerem motivierendem Grund des Handelnden liegt. Dieses Gefühl wird als Achtung für das moralische Gesetz verdeutlicht, die von der Selbstliebe unabhängig ist. Im moralphilosophischen Begründungsprogramm wird durch die Motivationsfrage somit die Idee einer reinen Moralität, die vom eigenen Nutzen gänzlich befreit ist, gewonnen.

(B) In Bezug auf die Realisierung des höchsten Guts hat die Achtung für das moralische Gesetz den ethischen Status der Quelle der Glückswürdigkeit. In diesem Fall wird die Glückseligkeit *qualitativ* durch die Motivationsquelle bewertet. Der moralische Wert der Glückseligkeit ist etwa davon abhängig, ob die Handlung aus eigenem Nutzen oder aus der Achtung für das moralische Gesetz entspringt. Die

[211] Siehe *Beatrix Himmelmann* (2005), Glückseligkeit, allgemeine, S. 882, Ihr zufolge ist für Kant „allgemeine Glückseligkeit eine Idee der Vernunft, in der die von allen auf moralische Weise gebrauchte Freiheit als Ursache eines dauerhaften Wohlergehens aller vorgestellt“ (vgl. KrV. IV A809/III B837). „An dieser Idee, die Moralität und Glückseligkeit so verknüpft, dass erstere die Bedingung letzterer ist, soll ein jeder sein Handeln ausrichten“. „Nach 1784 tritt dieser Gedanke […] zurück […], bleib[e] jedoch Bestanteil des höchsten Guts“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Glückseligkeit soll hierbei *qualitativ* so *rein* sein, dass sie keine unmoralische Quelle hat, damit sie ins höchste Gut einbezogen werden kann. Für das moralphilosophische Begründungsprogramm ist die Motivationsfrage gegenüber der qualitativen Bestimmung der Glückseligkeit gleichgültig, weil diese, unabhängig davon, weder das Kriterium des moralischen Guten noch die Motivationsquelle desselben sein kann. Aber in der handlungstheoretischen Realisierung des höchsten Guts vermittelt die Motivationsfrage zwischen dem Handlungsgrund und dem Handlungsziel. Die Tätigkeit des guten Willens durch die Achtung für das moralische Gesetz führt also zum höchsten Gut als Folge der Moralität. Die Glückseligkeit als Glücksgefühl gewinnt etwa durch die Achtung für das moralische Gesetz als Quelle der Glückswürdigkeit einen moralischen Wert. Die Motivationsfrage hat somit eine qualitative Vermittlungsfunktion zwischen der moralischen Handlung und der empirischen Glückseligkeit.

cc) Die Stellung und Funktion der Sinnfrage

(A) Die Sinnfrage „Was bringt das Tun des moralischen Guten aus dem moralischen Motiv des Handelnden mit sich?" entspricht der scholastischen Frage „Quem ad fidem? (Zu welchem Zweck?)"[212]. Die Sinnfrage hat für Kant somit mit der Zweckursache (causa finalis) zu tun. Hierbei ist zu beachten, dass für ihn diese Zweckursache nicht die Motivationsquelle ist, sondern als Lebensorientierungspunkt des menschlichen Daseins im Ganzen fungiert. Wenn man diesen Unterschied übersieht, so wird in der Tat die Stellung des höchsten Guts unklar. Hierbei ist jedoch zuerst zu beachten, dass für Kant die Sinnfrage der Moralität im folgenden Sinne auf dem moralphilosophischen Begründungsprogramm beruht: Wenn man das moralische Gute als Antwort auf die moralphilosophische Handlungsfrage „Was soll ich tun?" aus einem inneren motivierenden moralischen Grund tut, kann sich dabei die Sinnfrage stellen, was jenes Tun mit sich bringt. In diesem Fall hat für Kant das höchste Gut als Antwort auf jene Sinnfrage nicht den Status eines beliebig-subjektiven Zweckes, sondern den eines notwendig-objektiven Endzweckes, der moralisch abgeleitet und gerechtfertigt wird. Durch diesen Endzweck werden dann sowohl der „Anfang" der menschlichen Handlung als auch das „Ende" derselben *im Ganzen* betrachtet. Insofern das höchste Gut ferner hier als Glückseligkeit, zu der die Moralität führt, bezeichnet, wird die moralische Handlung des Menschen nun mit der Sinnfrage über das bloß „tierische Überleben" hinaus zur Dimension des „guten menschlichen Lebens" erweitert, das moralisch bedingt, bewertet und vermittelt ist. Die Sinnfrage der Moralität beschäftigt sich somit zwar nicht mit der begründungs- und motivationstheoretischen Reflexion über das autonome Moralprinzip, aber macht das moralphilosophische Begründungsprogramm in dem Sinne vollständig, dass sie ihm eine handlungstheoretisch-existentielle, eudaimonistische Bedeutung verleiht.

[212] Vgl. *Friedrich F. Brezina* (1999), Die Achtung, S. 167.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

(B) In Bezug auf die Realisierung des höchsten Guts handelt es sich um die Funktion der Sinnfrage, die dem menschlichen Dasein eine grundlegende Lebensmaxime bietet, die die Lebensführung im Ganzen betrifft. Das höchste Gut, das zur Begründungs- und Motivationsfrage führt, und jenes, welches die Sinnfrage beantwortet, sind daher, wie im letzten Unterabschnitt erläutert wurde, wie zwei Seiten der gleichen Medaille. Das letztere höchste Gut als der Endzweck, der der „Zweck als Folge" ist, fungiert also als der Orientierungspunkt der ethischen Lebensführung. Hierbei ist bemerkenswert, dass der „Zweck als Folge (finis in consequantiam veniens)" im Unterschied zum „Zweck als Prinzip (finis in principium veniens)", d. h. zum „gleich anfangs gesetzte[n] und alle übrigen bedingende[n] Zweck",[213] verwendet wird. Obwohl Kant in seinen Schriften ohne die Verwendung des Wortes „finis in principium veniens" allein den Zweck als Folge (finis consequantiam veniens) erwähnt, kann man m. E. aus jener Verwendungsweise folgern, dass für ihn das höchste Gut als Zweck nicht in Bezug auf das „Prinzip der Ethik"[214], sondern auf die konsequente und existentielle, sinnhafte Rechtfertigung der Moralität selbst betrachtet werden soll.

Dies soll sich von der motivationalen Funktion als Moralprinzip unterscheiden, solange die Orientierung ein klares Bewusstsein für das, was die moralische Handlung mit sich bringt, bedeutet. Die Orientierung bezieht sich also auf die Bewusstwerdung, während die Motivation mit der Handlungsausübung zu tun hat. Im Hinblick auf die Haltung geht daher die Orientierung der Motivation voran, aber im Hinblick auf die Ausübung geht die Motivation der Orientierung voran. Dies lässt sich mit dem folgenden kantischen Satz belegen: „[W]elcher [Zweck] in der Ausübung (*nexu effectivo*) zwar das letzte, in der Vorstellung aber und der Absicht (*nexu finali*) das erste ist" (RGV. VI 7. Anm.). Man kann also die Stellung und Funktion des höchsten Guts in Bezug auf den Zweck als „causa finalis" bestimmen, der den gerechtfertigten Endzweck als die Folge der moralischen Handlungsausübung („causa efficiens") zum Inhalt hat. Das höchste Gut, das zur Begründungs- und Motivationsfrage führt, fungiert dann als eine regulative Idee, die in der grundlegenden Lebensmaxime „Befördere das höchste Gut" zum Ausdruck kommt und zum Zweck gesetzt wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Kants Moralsystem aus drei ethischen Grundfragen besteht, und dass die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral dabei erst mit Blick auf alle drei Fragen vollständig dargelegt werden kann. In der Begründungsfrage geht es um die Verhältnisbestimmung der Glückseligkeit zum guten Willen, und die Motivationsfrage setzt sich mit der Glückseligkeit im Bezug zur Achtung für das moralische Gesetz als Motivationsquelle und zugleich als Quelle der Glückswürdigkeit auseinander. Schließlich beschäftigt sich die Sinnfrage mit der

[213] *Wilhelm Traugott Krug* (1838/1969), Final, S. 408.

[214] Vgl. *Klaus Düsing* (1971), Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie, S. 15: „Kant sucht darin das höchste Gut als ein Prinzip a priori zu begreifen, das die Ausführung des Sittengesetzes ermöglicht".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verhältnisbestimmung von Glückseligkeit und Moralität im höchsten Gut, von der ausgehend sich eine grundlegende Lebensmaxime als Orientierungspunkt für die Art und Weise der Lebensführung im Ganzen gewinnen lässt. Wir wollen dies nun nacheinander in den nächsten Kapiteln ausführlich darlegen.

II. Glück und Moral in der Begründungsfrage der Moralität

1. Guter Wille und Glückseligkeit

a) Einleitung

Es gibt drei Gründe dafür, dass ich die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral in der Begründungsfrage der Moralität bei Kant mit Blick auf die Stellung und Funktion des „guten Willens" darlegen will: 1) Der *entwicklungsgeschichtliche* Grund: Der gute Wille ist das Thema, mit dem Kant seine erste *eigenständige* ethische Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)" beginnt. 2) Der *ethische* Grund: Der gute Wille ist als das „an sich Gute" die letzte Antwort auf die Begründungsfrage „Worin liegt das moralische Gute?". 3) Der *handlungstheoretische* Grund: Der gute Wille ist der innere Anfangsgrund der freien menschlichen Handlung, der auf der Autonomie basiert. Aber er richtet sich als das „oberste" Gut auch auf das intentionale Handlungsziel bzw. auf den „Bestimmungsgegenstand" des Willens als der praktischen Vernunft, d. h. auf das höchste Gut.

Das Ziel des vorliegenden Abschnittes ist somit, die entwicklungsgeschichtlich-ethisch-handlungstheoretische Annäherung durch den „*guten Willen*" an die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant darzulegen. Hierbei soll die Stellung und Funktion des guten Willens für die Glückseligkeit nicht allein unter dem Aspekt des moralphilosophischen Begründungsprogramms der Moralität, sondern auch des handlungstheoretischen Bezuges derselben auf das höchste Gut behandelt werden. Um diese Aufgabe zu leisten, werde ich mich mit den folgenden Fragen, die den obigen drei Gründen entsprechen, auseinandersetzen: 1) Welche entwicklungsgeschichtliche Implikation hat der gute Wille in Bezug auf das (antike) Konzept des höchsten Guts? Stellt Kants Position einen vollständigen Bruch mit demselben oder eine erneuerte, fundamentalethische Grundlegung desselben dar? 2) In welchem Verhältnis steht der gute Wille als das an sich Gute zur Glückseligkeit? Lässt Kant durch die Begriffsbestimmung des guten Willens als des an sich Guten die Glückseligkeit als das außermoralische Gute *moralisch* ganz außer Acht? 3) Welches Verhältnis hat der gute Wille als das oberste Gut zur Glückseligkeit? Gibt es ein ethisches Bedingungsverhältnis zwischen dem guten Willen als dem obersten Gut und der Glückseligkeit?

Dementsprechend werde ich zunächst die entwicklungsgeschichtliche Implikation des guten Willens hinsichtlich dessen möglichen Bezuges auf das höchste Gut erläutern (b)). Im Anschluss daran wird der Status des guten Willens anhand der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

letzten zwei Fragen ausführlich zur Diskussion gestellt, in der dessen Verhältnis zur Glückseligkeit präzise erläutert werden kann: Der gute Wille als das an sich Gute und die Glückseligkeit (c)) und der gute Wille als das oberste Gut und die Glückseligkeit (d)).

b) Die ethische Deutung des guten Willens in Bezug auf das höchste Gut

Man pflegt die kantische Moralität unter den folgenden zwei Aspekten zu betrachten: 1) Anhand der kantischen Schrift „Kritik der reinen Vernunft" (1781), besonders des Kapitels „Der Kanon der reinen Vernunft", behandelt man die kantische Moralität im Zusammenhang mit eudaimonistischen Relikten. 2) Anhand der Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) betrachtet man die kantische Moralität des kategorischen Imperativs, die durch den guten Willen als das ohne Einschränkung Gute begründet wird, als einen Bruch mit und eine Überwindung der eudaimonistischen Sittlichkeit.[215] Daraus pflegt man allein die reine Moralphilosophie ohne den Bezug auf das höchste Gut als die richtige und eigentliche „*kantische*" Ethik zu bezeichnen. Mit Blick auf die Entwicklungsgeschichte will man also zwischen Kants Moralphilosophie der KrV (Kapitel über den Kanon) und der GMS unterscheiden. In der ersten gehört die Glückseligkeit zum Bereich der Moralität, aber sie wird in der zweiten ausgeschlossen. Hierbei versteht man den „guten Willen" als das moralische Gute für den Ansatzpunkt der richtigen *kantischen, kritischen* Ethik ohne den Bezug auf das höchste Gut. Dafür zitiert man oft die folgende Passage im Kanon-Kapitel:

> „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" (KrV. IVA 812/III B 840).

Diese Passage nennt etwa Hermann Schmitz die „Krone des in den Jahren um die erste Publikation des Werkes (1781) in Vorlesungen und privaten Aufzeichnungen üppig blühenden Gewächses Kant'scher Moraltheologie, das im Sommer 1784 (s. u. § 8) brüsk abgeschnitten und durch ein anderes, im Boden einer neuen Triebfeder-

[215] Diese Position vertreten vor allem Hermann Schmitz (1989: Was wollte Kant?, S. 100 ff.), Manfred Kühn (2004: Einleitung, S. XXXV) und Heiner F. Klemme (2006: Praktische Gründe und moralische Motivation, S. 125, Fn. 60: „Erst mit der Grundlegung emanzipiert sich die Ethik des kategorischen Imperativs vom motivationalen Eudämonismus, d. h. von der These, dass die Hoffnung auf die Erlangung des Höchsten Guts das ausschlaggebende Motiv für unser vernünftiges Handeln ist", und S. 126: „Erst in der Grundlegung negiert Kant mit seiner innovativen Unterscheidung zwischen einer bloß ‚pflichtmäßigen' Handlung und einer Handlung ‚aus Pflicht' (GMS. IV 397) jegliche Relevanz des Glückseligkeitsgedankens für die Motivationsfrage: Weder die Glückseligkeit noch die Würdigkeit, glücklich zu werden, ist das moralische Motiv unseres Handelns").

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lehre verwurzeltes, ersetzt wird“[216]. Im Gegensatz zu dieser Interpretation, in der die Moralität allein mit Blick auf die pragmatische Belohnungslehre[217] betrachtet wird, basiert die kantische Moralität, wie ich im letzten Kapitel erläutert habe, trotz der Bezogenheit des höchsten Guts auf die Triebfedern überhaupt nicht auf einem heteronomen Moralprinzip. Wie Otfried Höffe zutreffend darlegt, „steigert“ die Hoffnung auf das höchste Gut im Blick auf die Triebfeder „nicht die moralische Seite, die Glückswürdigkeit, sondern die pragmatische Seite, die Glückseligkeit“.[218] Hierbei verweist das höchste Gut genauer gesehen nicht auf die moralphilosophische Motivationsfrage, sondern auf die handlungstheoretische Sinnfrage, die sich damit beschäftigt, wozu die autonom-moralische Lebensführung führt.

Auch in der GMS erwähnt Kant selbst jedoch den guten Willen als die Bedingung der Glückswürdigkeit (GMS. IV 393[219]) und als das höchste Gut (GMS. IV 396[220]), genauer interpretiert, als das oberste Gut. Hierbei führt Kant zwar den ethischen Bezug des guten Willens auf das höchste Gut als umfassendes bzw. vollendetes Gut nicht weiter präzise aus, aber kann man nicht einfach sagen, dass er mit dem guten Willen jeden Bezug der reinen Moralität auf das höchste Gut verabschiedet. Vielmehr lässt sich interpretieren: Mit dem guten Willen „nimmt“ Kant etwa, wie Jens Timmermann kommentiert, „die antike Grundfrage der Ethik nach dem höchsten Gut auf und beantwortet sie im Sinne dessen, was ihm die allgemein verbreitete Auffassung zu sein scheint“[221].

Die Revolution der kantischen kritischen Moralität durch den Autonomie-Gedanken wird einigen wichtigen entwicklungsgeschichtlichen Forschungen[222] zufolge bereits in seiner frühen Phase (1760er) begonnen, und danach immer gründlicher und differenzierter verdeutlicht. Die Entfaltung der moralphilosophischen Revolution, in der die Moral nicht mehr theonomisch-eudaimonistisch, sondern autonom begründet wird, wird daher, wie Otfried Höffe zutreffend darstellt, „schon in der Kritik der reinen Vernunft“ erkennbar, und „in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten weiter entwickelt“, und „[a]m deutlichsten zeigt sie sich aber in der Kritik der

[216] *Hermann Schmitz* (1989), Was wollte Kant?, S. 84.

[217] Hermann Schmitz (ebd.) weist mit der obigen kantischen Passage etwa darauf hin: „Wenn ich schon gut sein soll, will ich wenigstens auf meine Kosten kommen, und weil mir das im täglichen Leben nicht gelingt, lege ich mir die Figur eines allmächtigen, allwissenden, gerechten Polizisten zurecht, der schon für ein Leben nach dem Tode sorgen wird“.

[218] *Otfried Höffe* (2003), Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 298.

[219] „der gute Wille die unerlaßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein“.

[220] „Dieser [gute] Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein“.

[221] *Jens Timmermann* (2004), Kommentar, S. 90.

[222] *Josef Schmucker* (1961), Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen; *Dieter Henrich* (1963), Über Kants früheste Ethik; *Ders.*(1965), Über Kants Entwicklungsgeschichte; *Giovanni. B. Sala* (2004), Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, S. 45 f.; *Ana-Carolina Gutiérrez-Xivillé* (2019), Kants ethischer Autonomiebegriff: Eine genetische Rekonstruktion von 1762 bis 1785.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

praktischen Vernunft".[223] Hierbei kann man jene Revolution mit Friedrich Kaulbach auch die „kopernikanische Wendung in der Moralphilosophie Kants" nennen, auf die der „gute Wille als das absolut Gute" hinweist [224]. Dabei meint F. Kaulbach mit jener Wendung das „Paradoxon der Methode", dem zufolge „der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetz […], sondern nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse" (KpV. V 62). Bezüglich des guten Willens deutet jene Wendung dann auf die folgende ethische Implikation hin: Nicht die verschiedenen Güter bedingen den guten Willen, sondern umgekehrt dieser bedingt jene Güter. Von dieser Perspektive aus gesehen, wurde die moralphilosophische Revolution von Kant nicht plötzlich unvermittelt mit der Grundlegungsschrift begonnen, sondern hat einen langen entwicklungsgeschichtlichen ethischen Hintergrund. Die Motivationsfrage der Moralität wird etwa in der GMS und in der KpV immer wieder betont, aber dies bedeutet lediglich, dass die kantische „Innovation" dort einen „adäquaten Ausdruck" erreicht hat, die „für Kant bereits in der ersten Kritik leitend gewesen ist".[225]

Hierbei stellt sich nun die Frage, ob durch die Revolution der kantischen Moralphilosophie das höchste Gut und die damit verbundene allgemeine Glückseligkeit nicht nur aus der prinzipiellen Begründungs- und Motivationsquelle der Moralität, sondern auch aus dem Gegenstandsbereich derselben ausgeschlossen wurde. Aufgrund der Erläuterung des letzten Kapitels über das umfassende Moralsystem Kants können wir jedoch festhalten, dass durch jene Revolution das Konzept des höchsten Guts bei Kant nicht *aufgegeben*, sondern *kritisch aufgehoben* wurde, indem es nicht nur konzeptuell, sondern vor allem prinzipiell, d. h. durch die Betonung der Idee der *reinen* Moralität beibehalten und vervollständigt wurde (siehe oben Kapitel 2, I., 4.). Erst vor diesem Hintergrund kann man die ethische Deutung des guten Willens sinnvoll erläutern.

Die eudaimonistisch-theonomischen Moralquellen, Glückseligkeit und Gott, wurden zwar in der Revolution der kantischen autonomen Moralphilosophie aus der Begründungs- und Motivationsfrage ausgeschlossen, aber durch die Sinnfrage der Moralität in den Gegenstandsbereich der Moral wieder miteinbezogen. Die neuzeitliche moralphilosophische Provokation, der gute Wille, der statt der Glückseligkeit und statt Gottes den Platz für die Moralbegründung einnimmt, bedeutet daher nicht den Verzicht auf den ethischen Bezug der Moralität zum höchsten Gut, sondern vielmehr gelangen wir erst dadurch zu einem vollständigen moralphilosophischen Verständnis des höchsten Gutes, indem die Moralität als notwendiges Element desselben durch den guten Willen autonom konstituiert wird.

Die Revolution der kantischen Moralphilosophie kann daher mit Otfried Höffe unter einem „dekonstruktiven" und einem „konstruktiven" Aspekt betrachtet wer-

[223] *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 68.

[224] *Friedrich C. Kaulbach* (1988), Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", S. 17.

[225] Vgl. *Christoph Horn/Corinna Mieth/Nico Scarano* (2007), Kommentar, S. 124.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

den.[226] Der erste bezieht sich auf die Begründung des Moralprinzips im Sinne des „Paradoxon der Methode“ und der zweite auf die Autonomie des Willens und das damit verbundene Konzept des höchsten Guts. Aus dieser Perspektive betrachtet liegt die ethische Deutung des guten Willens somit nicht in der *Aufgabe* des moralischen Bezugs auf das höchste Gut, sondern vielmehr in der *Aufhebung* desselben. Dies wollen wir nun ausführlich zur Diskussion stellen.

c) Der gute Wille als das an sich Gute und die Glückseligkeit

aa) Überblick über die Absätze 1–3 des ersten Abschnittes der GMS

Kant beginnt seine erste eigenständige ethische Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ mit dem folgenden Satz:

> „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ (GMS. IV 393).

Wir wollen zuerst die Frage „Auf welche Frage bezieht sich der gute Wille?“ zu beantworten versuchen, um anschließend daran das Verhältnis des guten Willens zur Glückseligkeit zu erläutern. Hierbei werde ich jene Frage ausgehend von der Erläuterung der ethischen Vorlesungsschriften Kants im letzten Kapitel interpretieren.

Der gute Wille ist hierbei die Antwort auf die Frage, was „ohne Einschränkung gut“ bedeutet. Das Wort „ohne Einschränkung“ bedeutet im Allgemeinen das „ohne Ausnahme“. Es weist damit auf die Allgemeingültigkeit hin, die nicht empirisch-zufällig, sondern praktisch-notwendig ist. Diese praktisch-notwendige Allgemeingültigkeit lässt sich nicht in den materiellen Gütern, sondern im objektiven Gesetz finden, das aus der verpflichtenden Regel in der Form des Imperativs besteht. Dieses Gesetz bezieht sich nicht allein auf die äußere Handlung, sondern letztendlich auf die innere Handlung bzw. Haltung des Handelnden. Beim Satz „Du sollst nicht lügen“, der das Gesetz als die verpflichtende Regel mit der Form des Imperativs zum Ausdruck bringt, handelt es sich also nicht bloß um eine *legale*, sondern um eine *moralische* Handlung aus Pflicht. Das uneingeschränkte Gute hat dann mit der Moral, d. h. mit dem moralischen Guten zu tun. Dementsprechend kann man die Frage wie folgt umformulieren: Was ist das moralische Gute? Worin besteht das moralische Gute? Weil sich dieses Gute auf die menschliche Handlung bezieht, soll es letztendlich im inneren Grund der Handlung gefunden werden, durch den die Handlungsbestimmung ermöglicht wird. Diesen sog. ersten inneren Anfangsgrund der Handlung nennt man den „Willen“. Daraus folgt dann, dass das moralische Gute letztendlich im Gutsein des Willens, d. h. im „guten Willen“ besteht.

In der GMS sowie in den ethischen Vorlesungsschriften der 1770er Jahre ist der gute Wille die kantische Antwort auf die Frage nach dem moralischen Guten. Anders

[226] Vgl. *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 80–82.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

als in den ethischen Vorlesungsschriften stellt Kant jedoch hier in der GMS zugleich am Anfang das Thema und die These auf, und ausgehend davon versucht er den Grund des guten Willens, also das Moralprinzip, zu begründen. In der GMS, deren Ziel in der „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität" (GMS. IV 392) liegt, beschäftigt sich daher das Moralprinzip, wie Otfried Höffe zutreffend darlegt, mit den folgenden zwei Aufgaben: Mit dem „Begriff und höchste[m] Maßstab allen sittlichen Handelns" einerseits und mit dem „letzten Grund dafür, gemäß dem Begriff und Maßstab handeln zu können" andererseits.[227] Die erstere Aufgabe bezieht sich auf den „kategorischen Imperativ", und die letztere auf die „Autonomie des Willens".[228] Somit muss hierbei der Stellenwert der Glückseligkeit im Blick auf die Bestimmung des moralischen Guten, auf den kategorischen Imperativ und auf die Autonomie des Willens erläutert werden. Weil sich diese Arbeit jedoch mit der umfassenden Verhältnisbestimmung von Glück und Moral, die in Bezug auf das höchste Gut *handlungstheoretisch* aufgezeigt werden soll, auseinandersetzt, werde ich sie hier auf die Bestimmung des guten Willens fokussieren. Dementsprechend werde ich nun weiter erläutern, was genau der gute Wille als das moralische Gute ist, um dessen Verhältnis zur Glückseligkeit zu erläutern.

Im ersten Absatz (GMS. IV 393) des ersten Abschnittes der GMS bezeichnet Kant den guten Willen als den „Charakter" (ebd.), den die Person als ein „vernünftige[s], mit Freiheit begabte[s] Wesen" (Anthropologie. VII 285) besitzt, und daher der nicht mit dem „Instinkt", sondern mit dem „Willen" (vgl. GMS. IV 393) zu tun hat. Im Unterschied zum „physischen" ist der „moralische" Charakter der Person Kant zufolge das Kennzeichnen des Menschen als „eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens" (Anthropologie. VII 285; Auch vgl. VS. Anthropologie Dohna. Ko 324[229]), und er zeigt daher nicht allein, „was sich aus dem Menschen machen läßt", sondern „was er aus sich selbst zu machen bereit ist" (Anthropologie. VII 285). Dieser Bezug des guten Willens zum Charakter der Person deutet daher darauf hin, dass hierbei das moralische Gute handlungstheoretisch in dem Sinne erläutert werden soll, dass es nicht vom gegebenen, natürlichen Vermögen, sondern von der autonomen Willenshandlung ausgehend bestimmt werden soll.

Demgemäß vergleicht Kant den guten Willen als Charakter der Person zuerst mit den anderen zwei Vermögen der Person [230], dem „Naturell" wie „Verstand, Witz und

[227] *Otfried Höffe* (1983/2014), Immanuel Kant, S. 201.

[228] Ebd.

[229] Der Charakter der Person ist „das Kennzeichnen des Menschen als [nach der Maxime] freihandelndes Wesen", und er ist daher nicht „angeboren, sondern wird erworben".

[230] Kant erklärt diese Begriffe in der „GMS" nicht im Detail, aber in seiner Vorlesungsschrift über Anthropologie kann man eine deutlichere Definition jener Begriffe finden: „Der Charakter des Menschen enthält folgende drei Stücke: 1. das Naturell – Talent, Naturanlage, geht auf das Erkenntnisvermögen. 2. Temperament – Sinnesart, geht auf Gefühl der Lust und Unlust. 3. der Charakter – Denkungsart, geht auf das Begehrungsvermögen" (VS. Anthropologie Dohna. Ko 290).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Urteilskraft“ (GMS. IV. 393. Auch siehe Anthropologie. VII 285[231] und VS. Anthropologie Dohna. Ko.110[232]) und dem „Temperament“ (GMS. IV 393. Auch siehe Anthropologie. VII 285), das mit „Gefühl“ und „Trieb“ (vgl. VS. Anthropologie Dohna. Ko 294) zu tun hat, wie „Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit“ (GMS. IV 393), und dann mit den physischen Glücksgütern wie „Macht, Reichtum, Ehre und Gesundheit“ (ebd.) und mit den psychischen wie „Wohlfinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande“ (ebd.). Alle diese Güter sind jedoch an sich selbst weder moralisch gut noch moralisch schlecht, sondern allein durch den guten oder bösen Willen können sie bewertet werden. Der gute Wille ist somit die moralische Quelle der außermoralischen Güter. Daher stellt Kant hier eine These auf, welche die intentionale Verhältnisbestimmung des guten Willens zur Glückseligkeit zeigt, der zufolge nämlich jener Wille „die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, [ausmacht]“ (GMS. IV 393). Aus diesem ersten Absatz kann man bereits folgern, dass für Kant die Glückseligkeit zwar begrifflich und prinzipiell in sich keine Moralität enthält, aber eine bedingte Verhältnisbestimmung dazu hat.

Im zweiten Absatz (GMS. IV 394) stellt Kant den „inneren, unbedingten Wert“ des guten Willens als des „schlechthin“ Guten im Unterschied zu den Gütern als den Charaktertugenden wie „Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung“ (ebd.) fest. Diese Tugenden, die „von den Alten“ für unbedingt gehalten wurden (vgl. ebd.), und als die inneren Güter bezeichnet wurden, basieren mit Kant nicht auf dem Gesetz, sondern auf der empirischen Natur des Menschen als Neigung, und sind daher „unrein“ (siehe oben Kapitel 2, I., 2. vgl. VS. Moral Brauer. Me 13[233] und VS. Metaphysik Herder. XXVIII 135[234]). Dagegen erläutert Kant den guten Willen im Blick auf die „Grundsätze“ dergestalt, dass er sagt, „[O]hne Grundsätze des guten Willens können sie [Tugenden] höchst böse werden“ (GMS. IV 394). Kant will hierbei jedoch die Tugenden aus der ethischen Diskussion nicht ausschließen, sondern mit dem guten Willen enger verbinden und so strenger bestimmen (Zur näheren Erläuterung der Tugenden bei Kant, siehe unten Kapitel 2, IV., 1., c) aa)).

Im dritten Absatz (GMS. IV 394) hält Kant den guten Willen als das „an sich“ Gute fest, indem jener Wille von der konsequentialistischen Bestimmung des Guten

[231] Kant teilt das „Charakteristische *a*) Naturell oder Naturanlage, *b*) Temperament oder Sinnesart und *c*) Charakter schlechthin oder Denkungsart“ ein.

[232] „Das Vermögen zu vergleichen ist zweifach: 1. das Vermögen, Ähnlichkeiten der Dinge wahrzunehmen, heißt Witz. 2. – ‚von Ähnlichkeiten‘ die Verschiedenheiten – heißt Verstand, allenfalls Scharfsinn (…) Witz ist ein positives Vermögen. Denn er erweitert den Umfang unserer Erkenntnis dadurch, daß er viele Dinge auch nur durch eine entfernte Ähnlichkeit verknüpft. Die Urteilskraft aber ist negativ, indem sie die Dinge unterscheidet und dadurch Irrtümer abhält, die die Illusion des Witzes veranlaßte“.

[233] „Die Alten hatten keine größere sittliche Vollkommenheit, als die aus der Natur des Menschen fließen konnte, da nun diese sehr mangelhaft war, so waren auch ihre moralischen Gesetze mangelhaft; ihr moralisches System war also nicht rein“.

[234] „wo hingegen Tugend stets unrein ist; und also der Mensch im natürlichen Stande ist nie heilig, sondern höchstens tugendhaft und desto mehr tugendhaft, je weniger heilig man ist“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

unterschieden wird. Er sagt also: „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut“ (GMS. IV 394). Das Kriterium des moralischen Guten liegt somit nicht in der Konsequenz der Handlung, sondern im Willen selbst als der Übereinstimmung mit dem moralischen Guten. Damit drückt Kant aus, dass der gute Wille einen *intrinsischen* und nicht nur einen *instrumentellen* Wert[235] hat. Daher sagt Kant: „[der gute Wille] [glänzt] wie ein Juwel doch für sich selbst“ (GMS. IV 394).

Hier ist besonders wichtig zu bemerken, dass diese Erklärung des guten Willens im Gegensatz zum pragmatischen Konsequentialismus verstanden und erläutert wird, d. h. also im Gegensatz zu der Auffassung, dass die Glückseligkeit als die „Summe der Neigungen“ gegenüber der Moral prinzipiell vorrangig sei. Der allein glänzende gute Wille steht dann nicht im Gegensatz zum höchsten Gut als dem Zweck der tugendhaften Handlung, sondern zu jener pragmatischen Glückseligkeit, verstanden als Moralprinzip. Wenn man dies übersieht bzw. nicht näher betrachtet, gelangt man zu der irreführenden Frage, ob nicht das höchste Gut als das umfassende Gute zu einer „Verunreinigung“ oder zu einem „Defizit“ am allein glänzenden an sich Guten des guten Willens führt[236]. Weil das höchste Gut dagegen in sich jenen glänzenden Willen enthält, wird es vielmehr damit erhellt und nicht verringert.

Im Blick auf die „Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant“ lassen sich die ersten drei Absätze des ersten Abschnitts in der GMS somit wie folgt kurz zusammenfassen: 1) Der gute Wille ist die Antwort auf die Begründungsfrage nach dem, was das moralisch Gute ist. 2) Der gute Wille als das moralische Gute ist der moralische Maßstab der Glücks- und der Tugendgüter. 3) Der unbedingte Wert des guten Willens liegt nicht in der pragmatischen Konsequenz, die zur empirischen Glückseligkeit führt, sondern *in sich selbst*, also in der Übereinstimmung mit dem moralischen Guten. 4) Der gute Wille als das moralische Gute ist *begrifflich* unabhängig von der empirischen Glückseligkeit als Summe der Neigungen, und er steht *prinzipiell* im Gegensatz zu derselben, insofern sie den Status des Moralprinzips der Willensbestimmung beanspruchen will. 5) Der gute Wille hat jedoch einen ethischen Bezug auf die Glückseligkeit, indem er als Glückswürdigkeit bezeichnet wird. 6) Daraus folgt: Die Verhältnisbestimmung des guten Willens zur Glückseligkeit kann einerseits mit Blick auf die Begründung des obersten Moralprinzips betrachtet werden. In diesem Fall steht der gute Wille im Gegensatz zur Glückseligkeit als Moralprinzip, so dass jene Verhältnisbestimmung bestenfalls im dissonanten Konfliktmodell dargelegt werden kann. Die ethische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral lässt sich andererseits aber in Bezug auf die Anwendung der Moral auf ihren empirischen Gegenstand erläutern, wie sie sich aus dem Anspruch eines „vernünftige[n] unparteiische[n] Zuschauer[s]“ auf eine harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral ergibt (vgl. GMS. IV 393). Hierbei ist jene

[235] Vgl. *Christoph Horn/Corinna Mieth/Nico Scarano* (2007), Kommentar, S. 170.

[236] Vgl. *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, S. 161.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verhältnisbestimmung mit Blick auf das dissonante Harmoniemodell zu interpretieren, in dem der gute Wille zwar nicht eine zureichende, aber eine notwendige Bedingung für die Glückseligkeit ist.

Weil sich die GMS jedoch auf die Begründung des Moralprinzips fokussiert, soll hierbei die Verhältnisbestimmung des guten Willens zur Glückseligkeit zunächst unter dem Aspekt des dissonanten Konfliktmodells betrachtet werden. Diesen Aspekt kann man besonders in der kantischen Kritik am pragmatischen Konsequentialismus als Moralprinzip finden, dem zufolge das Kriterium des moralischen Guten im Resultat liege, so dass das Glück als das außermoralische Gute im Gegensatz zum Schlechten verstanden wird. Dieser Konsequentialismus, der von Kant kritisiert wird, soll jedoch näher betrachtet werden, denn, obwohl Kant zwar den Ausgang von den Handlungsfolgen im Sinne eines Moralprinzips zurückweist, können für ihn die Handlungsfolgen, dennoch zumindest pragmatisch-realistisch nicht vernachlässigt werden.[237] Dies gilt etwa in Bezug auf die unvollkommenen Pflichten, wie im Falle des Hilfsgebots und der Sicherung der eigenen Glückseligkeit, und sogar in Bezug auf die vollkommenen Pflichten, wie im Falle des Gebots der Ehrlichkeit. Somit stellt sich die Frage, ob der gute Wille als das an sich Gute allein im Rahmen der „*starken und engen*" Deontologie zu verstehen ist, die die Moral unabhängig von der Handlungsfolge begründet und diese sogar aus dem Gegenstandsbereich der moralischen Berücksichtigung ausschließt. Daraus ergibt sich sodann näher die Frage, ob der gute Wille gegenüber der menschlichen, konkreten Glückseligkeit als Handlungsfolge überhaupt gleichgültig ist.

bb) Die Interpretation des guten Willens im Rahmen des intentionalistischen Regelkonsequentialismus (Dieter Schönecker und Allen Wood)

D. Schönecker und A. Wood unterscheiden in ihrem Kommentar zur GMS vier Typen des Konsequentialismus, genauer einen Grundtyp bzw. eine „Grundidee" und ihre drei Varianten: 1) Der Grundtyp des Konsequentialismus als eine Art von „Wertethik". Dem zufolge wird die „moralische Qualität einer Handlung oder Handlungsweise" „aus dem Wert der damit verbundenen Resultate" bestimmt.[238] 1 – 1) Der Konsequentialismus als Realisierung der „Absichten". Dem zufolge ist eine Handlung gut, „wenn die mit ihr verfolgte Absicht umgesetzt und die Handlung also erfolgreich war".[239] 1 – 2) Der Konsequentialismus, der auf der unabhängig von der Absicht zufälligen „tatsächlichen Konsequenzen" basiert.[240] 1 – 3) Der „intentionalistische Regelkonsequentialismus", der „nicht einzelne Handlungen, sondern

[237] Vgl. *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 125 f.

[238] *Dieter Schönecker/Allen Wood* (2002/2011), Immanuel Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", S. 49.

[239] Ebd., S. 51.

[240] Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Handlungsweisen (bzw. Regeln für solche) in den Mittelpunkt rückt und der außerdem den moralischen Wert von Absichten (im Sinne des Wollens von etwas) anerkennt".[241] Dem zufolge werden „nur die Absichten [bewertet] (und genau wie bei Kant das Wollen und nicht das Wünschen), und die Absichten sind dann gut, wenn ihr Gegenstand gut ist, wenn also gute Zwecke nach bestem Wissen und Gewissen verfolgt werden".[242]

D. Schönecker und A. Wood zufolge kritisiert Kant die ersten zwei Varianten des Grundtyps (1 – 1 u. 1 – 2), aber nicht den intentionalistischen Konsequentialismus (1 – 3). Ihnen zufolge ergibt sich aus der kantischen Kritik an der Glückseligkeit daher „kein Argument gegen den intentionalistischen Konsequentialismus".[243] Die Glückseligkeit ist also der Gegenstand des subjektiven, gleichsam entmoralisierten Wunsches, während sich der intentionale Regelkonsequentialismus auf den „guten Zweck" als den Gegenstand des objektiven, moralischen Willens bezieht. Beide Autoren sind der Ansicht, dass Kant trotz der Kritik an der Glückseligkeit den „guten Zweck" als Gegenstand der moralischen Berücksichtigung des guten Willens annehme. [244] Für Kant ist also die Glückseligkeit als Handlungsgrund zwar ausgeschlossen, aber es wird dabei jener gute Zweck berücksichtigt, so dass beide Autoren die kantische Ethik eine „deontologisch-intentionalistische Ethik"[245] nennen.

Der Versuch von D. Schönecker und A. Wood, den guten Willen im Rahmen des intentionalistischen Regelkonsequentialismus zu interpretieren, kann somit für die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant auf die folgende wichtige ethische Implikation hindeuten: Von jener deontologisch-intentionalistischen Ethik

[241] Ebd., S. 52.

[242] Ebd., S. 52 f.

[243] Ebd., S. 53 f.

[244] Die Interpretation der beiden Autoren scheint mir jedoch teilweise unklar und problematisch zu sein, und zwar in dem folgenden Sinne: 1) Bezieht sich der obige zitierte Satz „[D]ie Absichten sind dann gut, wenn ihr Gegenstand gut ist" auf die Begründung des Moralprinzips? Bedeutet es also, dass der gute Wille erst durch seinen Gegenstand, d. h. den guten Zweck vollständig begründet wird? 2) Beide Autoren sagen, „[Der intentionalistische Regelkonsequentialismus] besagt, dass das Wollen einer guten, weil *nützlichen* [Hervor. von mir] Handlungsweise an sich gut ist, auch wenn die entsprechende Handlung nicht realisiert wurde". Hierbei stellt sich die Frage, ob beide Autoren damit meinen, dass die Ausübung der guten Handlungsweise bzw. der Regel zwar an sich, also unabhängig von der Realisierung ihrer Konsequenz, begründet wird, aber dass der Grund für die Rechtfertigung der Regel selbst in der Nützlichkeit liegt. Wenn es so wäre, dann kann man mit dem intentionalistischen Regelkonsequentialismus die Auszeichnung dieser Handlungsweise wie folgt formulieren: Die Regel ist gut, weil sie nützlich ist, so dass man jene Regel unabhängig von den einzelnen Handlungsfolgen einhalten solle. Wenn ich das recht verstanden habe, dann scheint mir jener Regelkonsequentialismus dem *regelutilitaristischen* Moralprinzip näher zu sein. Dem zufolge besteht die Begründung der Handlung zwar in der Übereinstimmung mit der Regel, aber der Grund für die Rechtfertigung der Regel selbst liegt in ihrer Nützlichkeit. Handlungen, die dieser Regel folgen, bringen also meist nützlichen Resultate mit sich.

[245] *Dieter Schönecker/Allen Wood* (2002/2011), Immanuel Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", S. 48.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

aus betrachtet, wird für Kant die Moral zwar nicht aus der Konsequenz begründet, aber sie berücksichtigt eine *intentionale*, gute und nützliche Handlungsfolge, die die moralische Handlung aus dem guten Willen bringen kann. In diesem Fall kann die Glückseligkeit nun den ethischen Stellenwert als eine gute Folge bekommen, die die Moral mit sich bringt

cc) Die Interpretation des guten Willens im Rahmen der werttheoretischen Teleologie (Anton Leist)

Anders als D. Schönecker und A. Wood versucht A. Leist den kantischen guten Willen im Rahmen der Teleologie, die er vom Konsequentialismus unterscheidet, zu interpretieren[246]. Den Konsequentialismus versteht er hierbei anhand der Auffassung von G. E. Anscombe, der es dabei im Unterschied zur deontologischen „Gesetzkonzeption der hebräisch-christlichen Moralauffassung", in der es auf die „Übereinstimmung mit dem Gesetz bzw. Gebot" ankommt, um die Handlungsfolgen gehe.[247] Im Gegensatz zu dieser „Frühform des Konsequentialismus" betont A. Leist vor allem, dass die von ihm verstandene Teleologie auch die „Qualität der Herkunft" als den „Ursprung(arche)" der Handlung in die „Qualität der Ziele" integriert.[248] Die teleologische Ethik nennt er daher eine „*handlungszentrierte*" in dem Sinne, dass sie „beide Aspekte, Herkunft und Ziel als Elemente der Handlung gelten lässt".[249]

Im Anschluss an die aristotelische Unterscheidung zwischen Praxis und Poiesis will A. Leist hierbei die „gute Handlung" durch eine nicht-konsequentialistische, teleologische Moralauffassung explizieren[250]: Die Praxis beschäftigt sich mit dem Vollzug der Handlung selbst, während es in der Poiesis allein um die Folge geht. Im Anschluss daran richtet er sein Augenmerk auf das Ziel als Selbstzweck-Sein, das an sich gut ist. Die gute Handlung richtet sich somit nicht auf den instrumentellen, sondern auf den intrinsischen Wert. Von dieser werttheoretischen Bestimmung des Guten ausgehend bezeichnet er nicht nur die aristotelische, sondern auch die kantische Ethik als eine teleologische in dem Sinne, dass der gute Wille als die Herkunft der Handlung das „Wollen" ist, „ein Ziel an[zu]streben".[251]

Daher versucht A. Leist die Stellung und Funktion des guten Willens im Rahmen der handlungszentrierten, werttheoretischen Teleologie darzulegen. Der gute Wille

[246] *Anton Leist* (2000), Die gute Handlung. Über seine Interpretation der GMS siehe Kapitel IV. Ethik mit Kant, S. 245–329 und über den Unterschied zwischen der Teleologie und dem Konsequentialismus siehe besonders Kap. 9.1 Konsequentialismus oder Teleologie?, S. 217–221.

[247] Vgl. *Anton Leist* (2000), Die gute Handlung, S. 218; *G. E. Anscombe* (1958/1974), Moderne Moralphilosophie; *Julian Nida-Rümelin* (1993), Kritik des Konsequentialismus, bes. S. 3–9.

[248] Vgl. *Anton Leist* (2000), Die gute Handlung, S. 221.

[249] Vgl. ebd.

[250] Vgl. ebd., S. 237.

[251] Vgl. ebd., S. 268.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bei Kant ist ihm zufolge eine „sich selbst erzeugende Fähigkeit“[252]. Hierbei lassen sich „sowohl der Begriff der Moral wie die inhaltlichen Kriterien des richtigen Handelns“ erst durch die Aktivierung des guten Willens gewinnen.[253] Daraus formuliert A. Leist die These des guten Willens wie folgt: „Der gute Wille ist ein Vermögen, das es erlaubt, einzelne Handlungen als gut oder schlecht anhand von Kriterien zu beurteilen, die diesem Vermögen selbst entspringen, oder die nichts anderes als Selbstanwendungen des Vermögens sind“[254]. Hierbei ist ihm zufolge zu beachten[255]: 1) Der gute Wille als „Wollen“ ist einerseits „teleologisch“ in dem Sinne, dass es „etwas wollen“ und „ein Ziel anstreben“ heißt. 2) Er ist andererseits „archäologisch“ in dem Sinne, dass „die Maßstäbe der Richtigkeit nicht von außen vorgegeben sind, sondern aus der Selbstanwendung des Vermögens ‚guter Wille‘ entspringen sollen“. 3) Somit münden seine Überlegungen in die These: „Die Theorie des guten Willens ist handlungszentriert, aus dem guten Willen selbst müssen die Ziele entspringen, die er sich zum Ziel nimmt“.

Daraus folgert A. Leist: Es ist „nicht erhellend, [Kants Moraltheorie] deontologisch zu nennen“ – im Sinne des Gegensatzes zum Konsequentialismus –, während es „verständlich“ ist, sie „teleologisch“ zu charakterisieren, insofern sie „auf dem guten Willen beruht“.[256] Daran sind einige Punkte bemerkenswert: 1) A. Leist sieht richtig, dass sich die Morallehre Kants nicht allein im Gegensatz zum Konsequentialismus verstehen lässt. 2) Seine teleologisch-handlungszentrierte Interpretation der kantischen Moraltheorie deutet auf die wichtige ethische Implikation hin, dass der gute Wille nicht allein in Bezug auf den letzten Grund der moralischen Handlung, sondern auch auf das Endziel derselben betrachtet werden kann. 3) Er scheint aber dabei die umfassende Dimension der kantischen *deontologischen* Handlungstheorie nicht vollständig zu erfassen, so dass er trotz seiner Überlegung zum archäologischen Telos des guten Willens dessen Inhaltsbestimmung und Funktion, d. h. das höchste Gut im Zusammenhang mit jener deontologischen Handlungstheorie nicht thematisiert und erläutert.

Der kantische deontologische Ansatz sollte m. E. im Blick auf den Vollzug der moralischen Handlung verstanden werden, in dem es um das *Sollen* geht. Dieses Sollen, das den Handlungsvollzug aus einer autonomen Maxime bedeutet, enthält in sich die folgende wichtige ethische Implikation: Jener autonome Handlungsvollzug setzt ein gerechtfertigtes Objekt des guten Willens voraus, das als Handlungsorientierungspunkt dient. In diesem Fall bedeutet das „Sollen“ nicht das Gegenteil von „Wollen“ oder „Können“, sondern den autonomen Handlungsvollzug, der der konstitutive Teil jenes Objektes des guten Willens ist. Dieses Objekt ist nämlich für Kant das höchste Gut. Wenn man nach der Überzeugung von diesem höchsten Gut

[252] Ebd., S. 267.
[253] Vgl. ebd.
[254] Ebd.
[255] Vgl. ebd., S. 268.
[256] Vgl. ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

leben will, soll man moralisch handeln. Diese moralische Handlung bedarf also keineswegs externer Gründe, Handlungsziele oder -folgen, weil sie selbst dabei die autonome Sich-Äußerung des moralischen Bewusstseins nach jener Überzeugung bedeutet.

dd) Lässt Kant durch die Begriffsbestimmung des guten Willens als des an sich Guten die Glückseligkeit als das außermoralische Gute moralisch ganz außer Acht lassen?

Das Verhältnis der Glückseligkeit zum guten Willen als dem an sich Guten, der hierbei als an sich gut also in der Abgrenzung gegen die äußeren und inneren Güter und gegen die Handlungswirkung verstanden wurde, scheint auf den ersten Blick allein anhand des dissonanten Konfliktmodells bestimmt werden zu müssen. Hierbei ist jedoch zunächst zu beachten, dass dem dissonanten Konfliktmodell des Verhältnisses des guten Willens als des an sich Guten zur Glückseligkeit näher betrachtet eine *starke* und eine *enge* Deontologie zugrunde liegt, und zwar im folgenden Sinn: 1) Sie ist so *stark*, dass darin das moralische Gutsein prinzipiell überhaupt unabhängig von den Handlungsfolgen und -zielen begründet wird. 2) Sie ist so *eng*, dass darin die Glückseligkeit als Inbegriff der außermoralischen Güter nicht allein aus dem moralischen Begründungsprinzip, sondern auch aus dem Gegenstandsbereich der moralischen Berücksichtigung ausgeschlossen wird. Dementsprechend kann man dann die obige Frage nach dem Verhältnis des guten Willens als des an sich Guten zur Glückseligkeit allein durch das dissonante Konfliktmodell beantworten, so dass für Kant die Glückseligkeit keinen sinnvollen ethischen Bezug auf die Moralphilosophie haben kann.

Hier stellt sich jedoch die Frage, ob allein jene starke und enge Deontologie die vollständige kantische Ethik richtig in den Blick bekommt. Wenn der kantische gute Wille etwa im Rahmen des intentionalistischen Konsequentialismus (D. Schönecker und A. Wood) zu interpretieren wäre, könnte die kantische Deontologie nicht als eine starke, sondern als eine schwache Deontologie[257] bezeichnet werden in dem Sinne, dass darin das Moralische die Regel als den guten Zweck mit der moralisch guten, nützlichen Absicht verbindet. Der kantische gute Wille lässt sich auch im Rahmen der werttheoretischen Teleologie (A. Leist) erläutern, so dass die kantische Deontologie nicht im engen, sondern im weiten Sinne behandelt werden kann, solange der gute Wille in sich das Telos als Objekt des eigenen Willensaktes enthält. In den beiden Fällen lässt sich dann das Verhältnis des guten Willens zur Glückseligkeit nicht allein im dissonanten Konfliktmodell, sondern vielmehr gemäß der Dissonanzthese mit Harmonieintention bestimmen. Im ersten Fall nimmt man bei der Betrachtung der moralischen Handlung durch den guten Willen an, dass das Befolgen der Regel nützliche Folgen bringt. Im zweiten Fall wird der gute Wille von

[257] Über die starken und schwachen Typen der kantischen Deontologie siehe *Christoph Bambauer* (2011), Deontologie und Teleologie in der kantischen Ethik, S. 83 – 117.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vornherein im Rahmen seines zielorientierten Objektes betrachtet, so dass eine Glückseligkeit, die von der Moral bewertet werden kann, begrifflich möglich ist.

Von dieser Perspektive aus betrachtet, kann die kantische autonome deontologische Ethik in einem umfassenden Sinn gesehen werden, in der die Glückseligkeit zwar aus dem prinzipiellen Bestimmungsgrund des guten Willens ausgeschlossen wird, aber keineswegs aus dem Gegenstandsbereich einer Ausrichtung des guten Willens verbannt wird. Diese Überlegung zur kantischen Ethik führt uns nun zum „teleologischen Argument", in dem der gute Wille in Bezug auf die Glückseligkeit als Zweck der menschlichen Natur thematisiert wird.

d) Der gute Wille als das oberste Gut und die Glückseligkeit

aa) Überblick über die Absätze 4–7 des ersten Abschnittes der GMS und die Problemlage des guten Willens als des obersten Guts

In den Absätzen vier bis sieben (GMS. IV 394 u-396) setzt sich Kant mit dem teleologischen Argument über den handlungstheoretischen Zweck des menschlichen Daseins auseinander. Hierbei stellt sich Kant selbst die Frage, ob die „Idee von dem absoluten Werthe des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen", eine „bloß hochfliegende Phantasterei" sei, und „warum sie [die Natur] unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe" (GMS. IV 394). Die erste Frage beschäftigt sich mit der „Realität des guten Willens", die mit dem *natürlichen* Zweck, d. h. mit der Glückseligkeit, verbunden zu sein scheint. Aber in der zweiten Frage zielt Kant auf den *vernünftigen* Zweck, d. h. den Zweck, den die Vernunft ihrem eigenen Wesen entsprechend setzen soll.

In der empirischen Wirklichkeit kann und darf der Mensch mit der „gemeinen Vernunft" (GMS. IV 394) erwarten, dass die gute Handlung durch den guten Willen Nutzen bringt, so dass sie uns der Glückseligkeit als dem Inbegriff des empirischen Glücks, wie z. B. unsere eigene „Erhaltung" und unser „Wohlergehen" (GMS. IV 395), näher bringen könne. Auch Kant schließt jene Glückseligkeit aus dem Lebensbereich des Menschen, der nach dieser „gemeinen Vernunft" handelt, nicht aus. Die „Absicht auf Glückseligkeit", die der Mensch „nach einer Naturnothwendigkeit" besitzt (GMS. IV 415), ist Kant zufolge also der natürliche Zweck, der durch den „Instinkt" verfolgt wird.

Hierbei unterscheidet Kant jedoch die eigentümliche Tätigkeit der Vernunft von dem Anliegen des Instinktes. Die Vernunft zielt auf das „[Hervorbringen] des guten Willens" (GMS. IV 396), d. h. auf das „Wollen", während der Instinkt mit dem empirischen, populären Glücksstreben, mit der bloßen Wunscherfüllung zu tun hat. Daraus folgert Kant, dass eine „Misologie (Haß der Vernunft)" (GMS. IV 395) im Menschen entstehen kann, wenn sich die Vernunft nicht mit ihrer eigenen Tätigkeit, sondern stattdessen mit jenem Glücksstreben des Instinktes beschäftigt. Den Grund dafür erklärt Kant wie folgt, „daß, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgiebt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme“ (GMS. IV 395).

Die „Realität des guten Willens“ besteht daher für Kant nicht in seiner Garantie für die Glückseligkeit, sondern in seiner praktischen Aktualisierung des Guten durch die Vernunft. In Bezug auf die Frage, ob die gute Handlung durch den guten Willen Glückseligkeit bringen könne, liegt die erste, fundamentale Voraussetzung nämlich in der Aktualisierung des moralischen Guten durch den guten Willen. Somit liegt der Schwerpunkt der kantischen Erläuterung der Realität des guten Willens durch den vernünftigen Zweck nicht darin, einen moralischen Konflikt zwischen der Vernunft und dem Glücksstreben im Sinne jener „Misologie“ zu betonen, sondern vielmehr darin, auf die ethischen Rahmenbedingungen des Glücksstrebens durch moralische Selbstverantwortung Gewicht zu legen. Dies beinhaltet die wichtige ethische Implikation, dass nicht allein der gute Wille, sondern auch die Glückseligkeit das Gute ist, und dass es sich dabei um ein Bedingungsverhältnis zwischen dem guten Willen und der Glückseligkeit handelt. Aus diesem Grund sagt Kant:

> „Dieser [gute] Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Cultur der Vernunft, die zur erstern und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben auf mancherlei Weise einschränke“ (GMS. IV 396).

Dieser bekannte Satz lässt sich im Blick auf das Konzept des höchsten Guts somit wie folgt erläutern. Wie oben kurz gezeigt wurde, ist für Kant der gute Wille nicht das *einzige* Gut in dem Sinne, dass außer dem guten Willen alle anderen Güter schlecht oder böse oder indifferent seien. Der gute Wille ist aber auch nicht das ganze Gut, d. h. nicht das „vollendete“ Gut, das, wie später in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (KpV. V 110) deutlich herausgestellt wird, das außermoralische Gute wie die Glückseligkeit umfasst. Der gute Wille selbst ist also nicht die Kategorie des umfassenden Guten als der höchsten Gattung, aber dabei jedoch das oberste Gut, das die Bedingung der Glückseligkeit ist, die durch die Vernunft bedingt wird.

Im Gegensatz zu dieser Interpretation behauptet Ernst Tugendhat, dass es für den guten Willen als das moralische Gute keinen „einheitlichen Gattungsbegriff“ geben kann, „unter den sowohl das moralisch Gute wie die Glückseligkeit fiele“.[258] Er interpretiert den kantischen guten Willen als das uneingeschränkte Gute im Hinblick auf „verschiedene Weisen des Gutseins“[259]. Ihm zufolge hat das Gutsein im guten Willen im „grammatischen“ Sinne eine „absolute“ Bedeutung, so dass die anderen Güter, im relativen Sinn, also als das „Gute für etwas“, bezeichnet werden. Der gute Wille als das absolute Gute ist dagegen das an sich Gute, das von den anderen relativen Gütern nicht allein „graduell“, sondern „wesensmäßig“[260] unterschieden

[258] Vgl. *Ernst Tugendhat* (1993), Vorlesungen über Ethik, S. 105 – 106.

[259] Ebd., S. 105.

[260] Ebd., S. 105 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wird. Hierbei interpretiert E. Tugendhat zwar den guten Willen im obigen Satz auch in Bezug auf das höchste Gut, aber er hält ein solches kantisches Konzept für den „Fehler, der sich bei ihm [Kant] einschleicht", und sogar das kantische Konzept des höchsten Guts als des vollendeten Guts in der KpV für „verfehlt".[261]

Im Verständnis des guten Willens als des obersten Guts sieht E. Tugendhat ein eudaimonistisches Relikt des „tradierten Begriff[es] eines summum bonum", „der auf Aristoteles zurückgeht".[262] Hierbei ist er der Ansicht, dass für Aristoteles und auch für Platon das „oberste Gut" im höchsten Gut „ein relativer Begriff" „im Sinne des Zuträglichen" ist, so dass „das Moralische *gut für mich* ist".[263] Daraus folgert er, dass der gute Wille als das oberste Gut bei Kant allein das „Missverständnis verstärkt", dass der gute Wille als das „irrelative Gute nur graduell und nicht grundsätzlich von allen anderen Begriffen von ‚gut' unterschieden ist".[264]

Mit Blick auf diese Interpretation lässt sich also die Problematik, den guten Willen zutreffend als das oberste Gut zu verstehen und richtig zu interpretieren, anhand der folgenden drei Fragen verdeutlichen: 1) Steht der Status des guten Willens als des obersten Guts im Widerspruch zum an sich Guten? 2) Lässt sich der gute Wille in der Ethik Kants nicht systematisch adäquat im Rahmen des höchsten Guts erläutern? 3) Vorausgesetzt, Kant habe den guten Willen als das oberste Gut in der GMS tatsächlich vor dem Hintergrund des Konzeptes des höchsten Guts verstanden, welches Bedingungsverhältnis kann es dann zwischen dem guten Willen als dem obersten Guten und der Glückseligkeit geben?

bb) Stehen das an sich Gute und das oberste Gut im Widerspruch?

Der Grund dafür, dass E. Tugendhat den Status des guten Willens als des obersten Guts im Widerspruch zum an sich Guten stehend sieht, liegt darin, dass ihm zufolge das an sich Gute ein absolut-intrinsischer Begriff ist, während das oberste Gut ein relativ-instrumenteller Begriff ist. Weil der gute Wille als das oberste Gut das Konzept des höchsten Guts als des umfassenden Guten annimmt, lässt er sich auf den ersten Blick als das instrumentelle Gute bezeichnen, und daher scheint er dem guten Willen als dem an sich Guten, das nicht instrumentalisiert werden kann, widersprechend zu sein. Dieser Widerspruch-These liegt näher betrachtet das Zweck-Mittel-Verhältnis zwischen dem obersten Gut und dem umfassenden Guten zugrunde. Hierbei wird das oberste Gut durch seine instrumentelle Funktionalität für das umfassende Gute gekennzeichnet, und somit geht der Selbstzweckcharakter des guten Willens als des an sich Guten verloren.

Auf den zweiten Blick gibt es jedoch m. E. zwischen dem obersten Gut und dem umfassenden Guten nicht allein eine instrumentalistische Verhältnisbestimmung,

[261] Vgl. ebd., S. 106.

[262] Vgl. ebd.

[263] Vgl. ebd.

[264] Vgl. ebd., S. 107 – 108.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sondern auch andere möglichen Auffassungen, die sich wie folgt darstellen lassen[265]: 1) Die instrumentalistische Auffassung, der zufolge der gute Wille als das oberste Gut allein ein Mittel zur Erreichung des höchsten Guts als des umfassenden Guten ist. 2) Die essentialistische Auffassung, der zufolge der gute Wille als das oberste Gut ein zur Erreichung des höchsten Guts als des umfassenden Guten unerlässliches konstitutives Mittel ist. 3) Die Identitätsauffassung, der zufolge der gute Wille als das oberste Gut mit dem höchsten Gut als das umfassende Gute vollständig zusammenfällt, weil er nichts anderes als das höchste Gut ist. Die Identitätsthese ist nicht plausibel, weil den bisherigen Ausführungen zufolge für Kant das moralische Gute nicht mit dem höchsten Gut als dem umfassenden Guten, das die Glückseligkeit als das physische Gute einschließt, gleichgesetzt werden kann. Oftmals wird die kantische These im Sinne der bloß instrumentalistischen Auffassung verstanden. Aber näher betrachtet, ist seine Position m. E. eher im Sinne der zweiten, der so genannten essentialistischen Auffassung zu interpretieren.

Die bloß instrumentalistische Verhältnisbestimmung des guten Willens als des obersten Guts zum höchsten Gut als dem umfassenden Guten beruht oft auf der kantischen „Juwel-Metapher", dass „der gute Wille wie ein Juwel doch für sich selbst glänz[t], als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat" (GMS. IV 394). Man pflegt diese Juwel-Metapher dergestalt zu interpretieren, dass sie den Bruch mit „der Glückseligkeitslehre der klassischen Antike, dass der Wille auf ein höchstes Gut (die eudaimonia) ausgerichtet sein solle (etwa Aristoteles)", zum Ausdruck bringt[266]. Der gute Wille wird dieser Interpretation zufolge als das an sich Gute, das nicht relativ-instrumentell, sondern allein absolut-intrinsisch bestimmt wird, bezeichnet, und daher ist er nun unabhängig von der instrumentalistischen Auffassung der Moralität. Hierbei handelts es sich somit um den guten Willen als Idee der reinen Moralität.

Diese Interpretation ist in einem gewissen Grad richtig, jedoch nur bis zu dem Punkt, dass der gute Wille als das an sich Gute in Kants Moralsystem eben auch in Bezug auf das höchste Gut erläutert werden kann und muss. Wenn die obige These des radikalen Bruchs mit der Tradition dagegen zutreffend sein sollte, dann ist die folgende Frage schwer zu beantworten: Wie verhält sich die Juwel-Metapher zum Verständnis des guten Willens als dem „höchsten", genauer, „obersten" Gut in der GMS? Ist hierbei der gute Wille als das oberste Gut, wie E. Tugendhat behauptet, in Bezug auf den guten Willen als das an sich Gute dem kantischen Moralsystem inadäquat und bloß ein „verfehlt(es)" Relikt? Diese Interpretation Tugendhats übersieht aber die sehr wichtige ethische Implikation des guten Willens als des an sich Guten, nämlich dass dieser Wille eine Doppelfunktion hat: 1) Durch den guten

[265] Diese Auffassung habe ich aus einem Aufsatz von Hermann Weidemann in modifizierter Weise übernommen. Er selbst wiederum greift auf Gregory Vlastos' Überlegungen zum Verhältnis von Tugend und Glück zurück. Vgl. *Hermann Weidemann* (2001), Kants Kritik am Eudämonismus und die Platonische Ethik, S. 20; *Gregory Vlastos* (1991), Socrates, Ironist and Moral Philosopher, S. 204. Auch siehe *Terence Henry Irwin* (1977), Plato's Moral Theory, S. 83 u. S. 300 f., Fn. 53.

[266] Vgl. *Niels Heisterhagen* (2018), Kritik der Postmoderne, S. 72.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Willen als das an sich Gute wird der „*Begriff des moralischen Guten*“, das für Kant die Idee der reinen Moralität zum Ausdruck bringt, festgehalten. 2) Der gute Wille als das an sich Gute wird in Bezug auf das höchste Gut als das oberste Gut bezeichnet, und hierbei funktioniert er als das „*Kriterium des höchsten Guts*“. Dem zufolge soll im Konzept des höchsten Guts die Moralität als das moralische Gute vorrangig gegenüber der Glückseligkeit notwendige Bedingung werden.

Daraus kann man folgern, dass für Kants eigenes Verständnis der gute Wille als das an sich Gute und als das oberste Gut nicht zueinander in Widerspruch stehen, sondern dass ihre Beziehung vielmehr im kantischen umfassenden Moralsystem ganz adäquat und konsistent ist. In diesem Sinne steht damit eher, wie von mir behauptet wurde, der oben so genannten essentialistischen Verhältnisbestimmung des guten Willens zum höchsten Gut näher. Hierbei ist besonders zu beachten, dass der *Eigenwert* des guten Willens als des moralisch an sich Guten trotz seiner Funktionalität als das oberste Gut für das höchste, umfassende Gut nicht verloren geht, weil ohne das moralische Gute als notwendige Bedingung das höchste Gut überhaupt nicht existieren kann. In diesem Sinne ist der gute Wille, wie ich bereits kurz erwähnt habe, nicht nur allein glänzend, sondern er erleuchtet auch mit seinem glänzenden Licht das höchste Gut. Bei dieser Interpretation stellt sich nun eine weitere Frage, nämlich ob auch Kant tatsächlich den guten Willen in der GMS unter der Berücksichtigung des Konzeptes vom höchsten Gut erläutert, obwohl sich jene Schrift selbst der Begründung des obersten Moralprinzips widmet, und daher die Frage, ob sich der gute Wille *systemadäquat* im Rahmen des höchsten Guts darlegen lässt.

cc) Die Interpretation des guten Willens im Rahmen des höchsten Guts (Maximilian Forschner)

Maximilian Forschner interpretiert in seinem „Kommentar zur GMS 393 – 396“[267] den guten Willen im Rahmen des höchsten Guts. Er versucht, ähnlich wie im letzten Kapitel von mir erläutert wurde, im Blick auf den „Vergleich mit den Reflexionen des handschriftlichen Nachlasses und den Kollegnachschriften zur Moralphilosophie“[268] den guten Willen in der GMS darzulegen. Er behauptet, dass „Das moralische Systemata der Alten“ und „Vom Principio der Moralitaet“ als zwei Einleitungsteile in den ethischen Vorlesungsschriften Kants jeweils dem ersten und zweiten Abschnitt der GMS entsprechen, und daher „die Vorlesung der publizierten Schrift als Gedankenvorlage diente“.[269]

Im Anschluss an die Ausgangsthese des guten Willens in der GMS, dass allein der gute Wille uneingeschränkt gut ist, und an die Abschlussthese desselben, dass dieser

[267] *Maximilian Forschner* (1989), Guter Wille und Haß der Vernunft. Ein Kommentar zu GMS 393 – 396.

[268] Ebd., S. 67.

[269] Vgl. ebd., S. 69.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wille zwar nicht das einzige und ganze, aber das höchste Gut und zu allem Übrigen die Bedingung ist, stellt M. Forschner die These auf, dass es „um die Stellung (des Prinzips) der Moralität im Rahmen einer Bestimmung des höchsten Guts, d. h. des Zustands der Dinge, der vom Menschen vernünftigerweise um seiner selbst willen, und alles andere um seinetwillen erstrebt, geschätzt und gebilligt wird“ geht.[270] Um diese These zu verdeutlichen, befasst er sich mit „zwei Begründungen für die Ausgangsthese“, dass sich die eine als direkte Begründung auf die Sokratik, Stoa, Platon und Aristoteles bezieht, und dass sich die andere als indirekte Begründung mit der „Wiederlegung der Grundthese von Aristipp von Kyrene und Epikur“ beschäftigt.[271]

In Bezug auf den ersten Ansatz interpretiert M. Forschner „Kants Formel vom höchsten Gut und seine Erläuterung der These vom guten Willen“[272] vor allem mit Blick auf Aristoteles. Ihm zufolge ist Aristoteles, anders als die Sokratik und die Stoa, denen zufolge die Tüchtigkeit nicht missbräuchlich und schädlich sein kann, der Ansicht, dass zwar die Güter missbräuchlich und schädlich werden können, diese aber ebenso allein „in der Hand des sittlich Tüchtigen“ uneingeschränkt gut sein können.[273] Dafür zitiert er den folgenden aristotelischen Satz in der Nikomachischen Ethik, der an Kants „Juwel-Metapher“ denken lässt: „Umgekehrt glänzt der Wert der sittlichen Haltung auch dann, wenn der Mensch, der sie besitzt, in seiner Aktivität behindert und von Schicksalsschlägen heimgesucht werde“[274]. Hierbei verdeutlicht M. Forschner im Anschluss an Platon, Panaitios und Cicero den Eigenwert der Tugend im Unterschied zur „sklavische[n] Tugend“, die „im Kalkül für ein Gut“ getan wird, sowie zum „Nutzen“ „in Relation auf ein starkes, erfolgreiches und behagliches Leben“.[275]

Die zweite, indirekte Begründung der Ausgangsthese behandelt M. Forschner mit Blick auf die kantische Kritik am hedonistischen Ansatz von Aristipp von Kyrene und Epikur. Diesem Ansatz zufolge liegt das Lebensziel des Menschen in seiner empirischen „Glückseligkeit“, also in „Erhaltung“ und „Wohlergehen“. Hierbei beschäftigt sich M. Forschner zufolge Kants Kritik am Eudaimonismus nicht mit dem platonischen, aristotelischen oder stoischen Tugendkonzept der Glückseligkeit, sondern mit den „auf ein Maximum sinnlichen Vergnügens festgelegten Telosbestimmungen“.[276] Das eigentliche wahre Lebensziel bzw. die wahre Lebensform interpretiert M. Forschner mit Blick auf die „Vernunftfähigkeit“, und daraus folgert er, dass jenes Lebensziel und jene Lebensform in einer „selbstzweckhaften Aktuali-

[270] Vgl. ebd., S. 69.
[271] Vgl. ebd., S. 69–73.
[272] Ebd., S. 70.
[273] Vgl. ebd.
[274] Ebd. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, I, 11, 1100 b 19–22; 30–33.
[275] Vgl. *Maximilian Forschner* (1989), Guter Wille und Haß der Vernunft, S. 71.
[276] Vgl. ebd., S. 72.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sierung dieser Fähigkeit“ besteht.[277] Aufgrund dieser Interpretation verdeutlicht M. Forschner die ethische Implikation der Misologie-These, der zufolge der „Haß der Vernunft“ entstehen kann, wenn sich die Tätigkeit der Vernunft nicht mit dem Hervorbringen des guten Willens, sondern mit dem pathologischen Glückstreben beschäftigt, wie folgt: Für Kant liegt das Lebensziel nicht bloß in der „physischen Existenz“, sondern auch in der „Aktualisierung“ der vernünftigen Fähigkeit menschlichen Daseins,[278] so dass die Moralität vorrangig gegenüber der Glückseligkeit ist.

Hierbei interpretiert M. Forschner die Glückseligkeit bei Kant im Blick auf die „Selbstliebe“, die dieser zwar von den Materialisten des 18. Jahrhunderts wie J. O. de La Mettrie und C.A. Helvétius „übernommen“, aber im Sinne des Augustinischen amor sui uminterpretiert habe.[279] M. Forschner klärt hier nicht im Detail den Unterschied der Augustinischen amor sui zu der materialistischen Selbstliebe, aber bei deren materialistischen Verständnis ist es naheliegend, dass eine auf pathologischer Selbstliebe beruhende Glückseligkeit eben jene „Misologie“ verursachen kann. Aus diesem Grund lautet die ethische Grundfrage der Materialisten des 18. Jahrhunderts wie J. O. de La Mettrie, C.A. Helvétius und P-H. T. D’Holbach: „Wie kann der Mensch *glücklich und moralisch* zugleich sein?“[280]. Olga Rubitschon stellt den Kerngedanken des ethischen Materialismus des 18. Jahrhunderts wie folgt dar: „Der Schlüsselbegriff ist der der *Selbstliebe.* Sie ist das Problem und die Lösung in einem. Die Selbstliebe drängt zur Maximierung des eigenen Glücks, und diese Maximierung fällt zusammen mit der Maximierung des Glücks der anderen. Die Verquickung von Eigen- und Fremdinteressen in der Forderung nach einer Art von ‚egoistischem Altruismus‘ oder ‚altruistischem Egoismus‘, das ist der eigentliche ‚Kunstbegriff‘, den die französischen Materialsten La Mettrie, Helvétius und D’Holbach anwenden, um Glück und Moral in Einklang zu bringen“[281].

Hierbei ist besonders zu beachten, dass die Glückseligkeit durch Selbstliebe *begrifflich* die „Entmoralisierung des Glücks“ in der neuzeitlichen europäischen Philosophie verursacht hat, obwohl man versucht hat, jenes Glück *konzeptuell* wieder mit der Moral zu verbinden. Jenem materialistischen Ansatz zufolge lebt also der Mensch nicht mehr allein von der Tugend bzw. der Moral, sondern auch von der eigenen Glückseligkeit. Dieser materialistische Ansatz deutet auf die wichtige ethische Implikation hin, dass das moralische Gute ohne das physische Gute das Problem einer Skepsis gegenüber der „Realität des guten Willens“ verursachen kann. Diese Realität, die wieder im Zusammenhang mit dem physischen Guten, also mit

[277] Vgl. ebd., S. 73.

[278] Vgl. ebd.

[279] Vgl. ebd., S. 82. M. Forschner zufolge kann die Selbstliebe bei Kant „nicht im Sinn der aristotelischen φιλατία oder der Stoischen οἰκείωσις, sondern des Augustinischen amor sui“ verstanden werden kann.

[280] *Olga Rubitschon* (1992), Materialistische Ethik, S. 120.

[281] Ebd., S. 120 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der empirischen Glückseligkeit erklärt werden soll, versucht M. Forschner im Blick auf das Konzept des höchsten Guts bei Kant darzulegen.

M. Forscher äußert hier sein Misstrauen gegenüber einer Realität des guten Willens, die auf jener vernünftigen Tätigkeit beruht. Ihm zufolge gibt es hierbei zwei mögliche Überlegungen[282]: 1) Die „resignative" Überzeugung von der schwachen Natur des Menschen. Der Mensch kann zwar mit dem guten Willen die Moralität setzen, aber nicht tun. 2) Die „zynische" Überzeugung von der „Idee des guten Willens als Prinzip der Sittlichkeit" als „ein bloßes Hirngespinst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung" (GMS. IV 407). Die kantische Lösung durch die Unterscheidung zwischen der eigentlichen Tätigkeit der Vernunft, den an sich guten Willen hervorzubringen, und der Sache des Instinktes, der sich auf das Glücksstreben bezieht, wirft M. Forschner zufolge die Frage auf, „ob der Mensch mit seiner naturgegebenen Sinnlichkeit und ihrem Ziel und seiner naturgegebenen Vernunftanlage und ihrem Ziel noch als ein *im ganzen* zweckmäßig eingerichtetes Wesen interpretierbar ist"[283].

Die kantische Antwort auf diese Frage versucht M. Forschner nun durch das Konzept des höchsten Guts zu rekonstruieren. Ihm zufolge stellt „der gute Wille als supremum bonum und Bedingung des Gutseins aller anderen Güter" „kein Ziel dar, das ‚in diesem Leben' bzw. ‚in dieser Welt' nach Art einer notwendigen oder gar notwendigen und zureichenden Bedingung auch mit der Erfüllung der Ziele unserer sinnlichen Existenz verbunden wäre".[284] Anders als in den alten Konzepten des höchsten Guts, in denen das ethische Bedingungsverhältnis sich aus Tugend und Glückseligkeit ergibt, ist ihm zufolge das höchste Gut bei Kant, dessen zwei Elemente, das physische Wohlbefinden und das moralische Wohlverhalten „keine notwendige Verbindung" aufweisen, so dass „das höchste Gut ein bloßes Gedankenwesen" ist (Refl. Moral. 1876. XIX 188).[285] Um Glück und Moral in Verbindung zu bringen, gelangt Kant nun zum „Ideal des Evangeliums", dem zufolge zwar jene „Verknüpfung davon nicht in der Natur" liegt, aber in der „anderen (intellecutale[n]) Welt" die „Glückseligkeit mit der Sittlichkeit zusammenstimmt".[286]

Den bisherigen Ausführungen zufolge hat M. Forschner den kantischen guten Willen in der GMS im Rahmen des höchsten Guts *argumentativ* zu interpretieren versucht, so dass sein Kommentar als Textexegese die Bezogenheit des guten Willens auf das höchste Gut verdeutlicht. Hierbei sind drei Punkte zu beachten: 1) M. Forschner interpretiert das kantische Konzept des höchsten Guts mit Blick auf die

[282] Vgl. *Maximilian Forschner* (1989), Guter Wille und Haß der Vernunft, S. 74.

[283] Ebd., S. 75.

[284] Ebd., S. 80.

[285] Vgl. ebd., S. 80 f. M. Forschner belegt hier seine Interpretation mit dem kantischen Satz: „die Natur der Dinge aber enthält keine nothwendige Verbindung zwischen wohlverhalten und wohlbefinden, und also ist das höchste Gut ein bloßes Gedankenwesen" (Refl. Moral. 6876. XIX 188).

[286] Vgl. *Maximilian Forschner* (1989), Guter Wille und Haß der Vernunft, S. 81.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Realität des guten Willens“. 2) Er macht hierbei auf die mögliche „Misologie“ der modernen Glückseligkeit, die auf der Selbstliebe im ethischen Materialismus des 18. Jahrhunderts beruht, aufmerksam. 3) Daraus lässt sich folgern, dass für Kant der gute Wille einerseits bereits textexegetisch in Bezug auf das höchste Gut expliziert werden kann, und dass sich jener gute Wille andererseits angesichts der modernen, philosophischen Problemlage, in der sich Glückseligkeit und Moralität im dissonanten Phänomen befinden, durch das Konzept des höchsten Guts mit jener modernen Glückseligkeit wieder in Verbindung bringen lässt. Somit kann der Status des guten Willens und seine Bedeutung für die Glückseligkeit mit M. Forschner folgendermaßen bestimmt werden: 1) Im Rahmen des höchsten Guts funktioniert der gute Wille als das oberste Gut, und dabei wird er die Bedingung der Glückswürdigkeit. 2) Im Rahmen des höchsten Guts kann der gute Wille eudaimonistische Realität gewinnen, indem der Mensch darin als ein „im ganzen zweckmäßig eingerichtetes Wesen“ bestimmt wird. Dieser Mensch verweist also als ein sinnliches Vernunftwesen einerseits auf den freien Raum für das Glücksstreben – gegen die *begriffliche Moralisierung* des Glücks – und andererseits auf die moralische Selbstverantwortung dafür – gegen die *prinzipielle Entmoralisierung* des Glücks.

dd) Gibt es ein ethisches Bedingungsverhältnis zwischen dem guten Willen als dem obersten Gut und der Glückseligkeit?

Zusammenfassend wollen wir nun diese Frage nach dem Bedingungsverhältnis beantworten. Dafür soll zunächst der gute Wille als das oberste Gut *handlungstheoretisch* bestimmt werden. Der bisherigen Ausführung zufolge soll für Kant die gute Handlung aus dem guten Willen also im Rahmen des im *umfassenden* Sinne verstandenen Guten erläutert werden, das eine Doppelfunktion und einen Doppelstatus als das an sich Gute und als das oberste Gut hat. Hierbei ist zu beachten, dass sich der gute Wille handlungstheoretisch an zwei Richtungen, d. h. am „Handlungsgrund“ und am „Handlungszweck“ orientiert. Die erste bezieht sich letztendlich auf die Autonomie als Anfangsgrund der Willenshandlung, während die zweite auf das höchste Gut als Endzweck derselben abzielt. Das höchste Gut ist, wie bereits erläutert wurde, hierbei zwar nicht die Grundlage der Moral, die im guten Willen als dem an sich Guten liegt, aber der Gegenstand der selbstverantwortlichen moralischen Berücksichtigung. Das Leben nach der Überzeugung vom höchsten Gut beschäftigt sich daher nicht bloß mit einer beliebigen willkürlichen Sache, sondern mit einer selbstverantwortlichen autonomen Handlung.

M. Forscher hat, wie oben erläutert wurde, die Bezogenheit des guten Willens in der GMS auf das höchste Gut sowohl historisch als auch systematisch präzise interpretiert. Weil er seine Interpretation jedoch beschränkend auf die Form eines textexegetischen Kommentars anlegt, wird damit die Frage nach dem Verhältnis des guten Willens als des obersten Guts zur Glückseligkeit als Element des höchsten Guts nicht ausführlich erläutert. Somit geht es im Folgenden nun ergänzend insbesondere darum, zu zeigen, dass zwischen den beiden Punkten ein ethisches Bedingungs-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

verhältnis besteht. Aufgrund meiner bisherigen Ausführungen kann man jenes Verhältnis belegen und als eine plausible Deutung des kantischen Ansatzes zur Diskussion stellen.

Kant hat in den Absätzen 4 – 7 des ersten Abschnittes der GMS die „Realität des guten Willens" mit Blick auf die Glückseligkeit erläutert. Auf den ersten Blick wird jene Realität hinsichtlich des dissonanten Konfliktmodells behandelt. Hierbei beschäftigt sich der gute Wille mit der Tätigkeit der Vernunft, während die Glückseligkeit als das außermoralische Gute mit der Sache des pathologischen Instinktes zu tun hat. Wenn man daher durch die gute Handlung aus dem guten Willen die Glückseligkeit erreichen will, kann es zu einer Misologie kommen. Auf den zweiten Blick lässt sich jedoch die Glückseligkeit selbst nicht aus dem menschlichen Lebensbereich ausschließen, weil ohne sie das menschliche Leben eine „bloß hochfliegende Phantasterei" wäre. Das anthropologische Faktum, dass jeder nach seinem eigenen Glück strebt, kann zwar nicht die Grundlage des autonomen Moralprinzips sein, aber es kann Gegenstand der selbstverantwortlichen moralischen Berücksichtigung für das menschliche Leben im Ganzen sein, das nicht allein aus der Moral, sondern auch aus dem Glück als Inbegriff des außermoralischen Guten besteht. Aus dieser Perspektive betrachtet erklärt sich das Verhältnis des guten Willens zur Glückseligkeit nicht allein aus dem dissonanten Konfliktmodell, sondern weit besser aus dem dissonanten Harmoniemodell, das sich für Kant im Konzept des höchsten Guts zeigt.

Das höchste Gut bei Kant verweist dann auf die sehr wichtige ethische Implikation, dass der gute Wille hierbei als das oberste Gut fungiert, und dass darin die Glückseligkeit als das außermoralische Gute, wie Kant deutlich sagt, von der „Cultur der Vernunft" „wenigstens in diesem Leben auf mancherlei Weise ein[ge]schränk[t]" (GMS. IV 396) werden kann. Diese Einschränkung bedeutet m. E. einerseits für den Menschen den Vorrang des ethischen Lebensbezugs gegenüber dem außermoralischen, und andererseits die Verhältnisbestimmung des guten Willens zur Glückseligkeit, die moralisch *bedingt* wird im negativen Sinne, so dass sie nicht der Moral zuwider ist. Die Glückseligkeit im höchsten Gut, also im dissonanten Harmoniemodell, ist für Kant zwar nicht allein der rein philosophisch-ethisch *moralisierte* Glücksbegriff wie „Selbstzufriedenheit mit seiner moralischen Person" und „göttliche Seligkeit". Aber jene Glückseligkeit befindet sich auch nicht in einem undifferenzierten, *entmoralisierten* Verhältnis zur Moralität. Im Rahmen des höchsten Guts soll die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral also im Blick auf das Verhältnis des guten Willens als des *obersten* Guts zur *allgemeinen* Glückseligkeit, die nicht der Moral zuwider ist, dargelegt werden. Daraus folgt, dass sich jene Bestimmung aus dem dissonanten Harmoniemodell ergibt, in dem das *ethische* Bedingungsverhältnis in dem Sinne besteht, dass einerseits die Glückseligkeit zur allgemeinen wird, indem sie vom guten Willen bedingt wird, und dass andererseits der gute Wille damit zur Glückswürdigkeit als notwendige Bedingung wird.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

e) Eine kurze Zusammenfassung

In diesem Abschnitt Kapitel 2, II., 1. wollte ich für Kant die ethisch-handlungstheoretische Annäherung durch den „guten Willen" an die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral darlegen. Hierbei wurde vor allem die Rolle des guten Willens für die Glückseligkeit und seine Bedeutung erläutert. Den bisherigen Ausführungen zufolge hat der gute Wille als das moralische Gute einen Doppelstatus und eine Doppelfunktion als das an sich Gute und als das oberste Gut. Als das an sich Gute bezieht es sich auf die autonome *Begründung* des Moralprinzips, in der es um die Begriffsbestimmung und das Kriterium des absolut-intrinsischen moralischen Guten geht. Als das oberste Gut beschäftigt es sich mit dem Kriterium des höchsten Guts, worin das moralische Gute notwendige Bedingung wird. Diese Doppelbestimmung des guten Willens ist jedoch nicht widersprüchlich. Hierbei geht also der absolut-intrinsische Eigenwert des guten Willens als des an sich Guten auch in Bezug auf das Konzept des höchsten Guts nicht verloren, weil der gute Wille als das oberste Gut dabei nicht ein bloß instrumentelles Gutes, sondern ein konstitutives Gutes ist. Ohne es existiert das höchste Gut also nicht.

Wenn man den guten Willen allein als das an sich Gute im Sinne der erwähnten starken, engen Deontologie behandelt, dann kann das Verhältnis des guten Willens zur Glückseligkeit im Sinne eines dissonanten Konfliktmodells bestimmt werden. Jene starke, enge deontologische *Begründung* des Moralprinzips, in der das Moralische aus dem kategorischen Imperativ und aus der Autonomie gerechtfertigt wird, ist zwar richtig, aber die kantische Ethik befasst sich nicht allein mit dieser Fragestellung und ist bei Weitem nicht darauf beschränkt. Die kantische Ethik berücksichtigt Handlungsfolgen und -ziele zwar nicht im Blick auf die Moralbegründung, aber im Blick auf die moralische Anwendung auf die empirische Wirklichkeit, und schließt vor allem die Glückseligkeit als Inbegriff des außermoralischen Guten nicht aus dem Gegenstandsbereich der moralischen Verantwortung aus. Die harmonische Verhältnisbestimmung der guten Handlung aus dem guten Willen als Glückswürdigkeit zur Glückseligkeit als Wohlergehen ist für Kant also die rationale Aufforderung, die moralisch berücksichtig werden soll (vgl. GMS IV. 393). Die Bedeutung des guten Willens für die Glückseligkeit liegt daher nicht bloß in der Warnung vor einer Misologie, die im Glücksstreben geschehen könnte, sondern in der Festlegung der ethischen Rahmenbedingung für das selbstverantwortliche Glücksstreben.

In diesem Sinne lässt sich die kantische Ethik als eine umfassende, autonome bezeichnen, in der die Glückseligkeit zwar nicht das Moralprinzip, aber der Gegenstand der moralischen Berücksichtigung für das menschliche Leben im Ganzen ist. Aus dieser umfassenden, kantischen autonomen Ethik betrachtet, kann das Verhältnis des guten Willens als des an sich Guten zur Glückseligkeit neu bestimmt werden. Weil die Glückseligkeit also hierbei nicht bloß moralisch außer Acht gelassen wird, sondern zum Gegenstand jener Berücksichtigung gehört, soll die Ver-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hältnisbestimmung des guten Willens zur Glückseligkeit nicht bloß im dissonanten Konfliktmodell, sondern auch im dissonanten Harmoniemodell dargelegt werden.

Dieses Harmoniemodell kommt vor allem für Kant in seinem Konzept des höchsten Guts zum Ausdruck. Vorausgesetzt, der gute Wille kann, wie oben erläutert wurde, als das oberste Gut für das umfassende, höchste Gut, verstanden werden, ohne dass eine solche Deutung dem Instrumentalisierungsvorwurf ausgesetzt ist, dann muss es für einen so verstandenen guten Willen ein ethisches Bedingungsverhältnis zwischen diesem und der Glückseligkeit geben. Ich habe in meinen bisherigen Ausführungen am kantischen Text belegt und in Auseinandersetzungen mit verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten gezeigt, dass der gute Wille als das oberste Gut im Rahmen des höchsten Guts die Glückseligkeit moralisch bedingt, so dass die Glückseligkeit zur allgemeinen Glückseligkeit wird, die nicht der Moral zuwider ist. Der gute Wille hat hierbei zur Glückseligkeit nicht allein ein undifferenziertes, rein dissonantes Verhältnis, sondern ein harmonie-intentionales, *ethisches Bedingungs*verhältnis.

Im folgenden Abschnitt Kapitel 2, II., 2. geht es nun darum, jenes Bedingungsverhältnis gründlich darzulegen, indem der ethische Status der Glückseligkeit als Gegenstand der „indirekten Pflicht" zur Diskussion gestellt wird.

2. Glückseligkeit als Gegenstand der indirekten Pflicht

a) Einleitung

Im Anschluss an den vorangegangenen Abschnitt beschäftige ich mich mit dem Ziel, für Kant das ethisch-notwendige Bedingungsverhältnis zwischen dem guten Willen und der Glückseligkeit durch eine Auseinandersetzung mit dem *Status der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand der indirekten Pflicht* zu verdeutlichen. Kant zufolge ist es eine indirekte Pflicht, die eigene Glückseligkeit zu befördern (zu sichern und für sie zu sorgen), und zwar dann, wenn man wegen eines Mangels an Glückseligkeit eine Pflicht übertreten könnte, oder wenn sie die Voraussetzung für die Erfüllung einer Pflicht ist (vgl. GMS. IV 399; KpV. V 93; TL. VI 388)[287]. Diese kantische These enthält in sich die wichtige ethische Implikation, dass die Moral zwar nicht direkt, aber indirekt des Glücksbedarf. Die Moral bedarf also für Kant zu ihrer Begründung keineswegs des Glücks. Aber in Bezug auf die „Realisations-

[287] Die Rede von der Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekter Pflicht bei Kant befindet sich direkt nur in diesen drei Passagen. Dazu kann man im Reflexionsnachlass einen passenden Satz finden: „Das Wohlwollen findet nur statt, wenn man sich selbst wohl befindet" (Refl. Moral. 6600. XIX 104). Zitiert bei *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, S. 32.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bedingungen von Moralität“[288] bezeichnet Kant die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als eine indirekte Pflicht.

Die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht scheint hierbei zunächst im empirischen Sinne ein nützliches, instrumentelles Mittel für moralische Handlungen zu sein. Wenn man wegen der Armut in die Versuchung kommen könnte, Brot zu stehlen, dann soll man lieber Geld verdienen, also nicht arm sein. Diese Ansicht ist sicher auch eine herrschende und weit verbreitete Meinung in der empirischen Wirklichkeit. Aber näher betrachtet ist hierbei das äußere Glücksgut nicht das einzige notwendige Mittel zur moralischen Handlung, und daher zeigt jene Ansicht keine argumentativ-notwendige, sondern allein eine „empirisch-zufällige“ Beziehung zwischen Glück und Moral.[289] In diesem Fall ist die indirekte Pflicht „streng gesehen gar keine Pflicht“[290].

Hierbei stellt sich jedoch die Frage, ob Glücksgüter wie Geld und Reichtum, die Abwesenheit von Bedürftigkeit usf., jeweils als *notwendige*, und daher als intrinsische Mittel fürs moralische Handeln betrachtet werden können.[291] Wenn dem so wäre, dann sollten jene Glücksgüter zumindest eine notwendige Bedingung für die moralische Handlung sein, so dass ohne sie die moralische Handlung unmöglich würde; Wenn man also moralisch sein will, muss man glücklich sein. Wenn man nicht glücklich ist, dann kann man nicht moralisch sein. Diese Argumentation ist deduktiv zwar „gültig (valid)“, aber nicht „stichhaltig (sound)“. Die Prämisse ist also

[288] *Thomas Nisters* (1989), Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis, S. 214.

[289] Diese Position vertritt insbesondere *Jens Timmermann* (2004), Kommentar; *ders.* (2006), Kant on Conscience, „Indirect“ Duty, and Moral Error; *ders.* (2006), Kantian Duties to the Self, Explained and Defended.

[290] *Jens Timmermann* (2004), Kommentar, S. 99.

[291] *Curtis Bowman* (2003), A Deduction of Kant's Concept of The highest Good, S. 51: „for Kant, promoting our own happiness is an indirect duty, because pursuing our own happiness is a necessary means for promoting our ability to do our duty. […] If we are unhappy, we will either be tempted not to fulfill our obligations or be unable to fulfill them, especially those that would not contribute to our happiness. Since we must will the necessary means to our ends, we must will our own happiness. […] Since happiness is a necessary means to performing our duties, it is an indirect duty, i. e., a duty whose fulfillment is required for the performance of other duties. The means to our obligatory ends are themselves obligatory (as long as there is no equivalent substitute, a point that Kant seems to be assuming in the case of our own happiness), and thus we are obligated to pursue our own happiness“.

Anna Wehofsits vertritt eine intrinsische Interpretation der indirekten Pflicht bei Kant, aber in Bezug auf die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht ist sie der Ansicht, dass jene Beförderung nicht notwendig vom moralischen Zweck abhängt. Ihr zufolge gibt es jedoch einen anderen Fall, die „Kultivierung des Mitgefühls“, in der ein intrinsischer Zusammenhang mit dem moralischen Zweck bestehe. Daher vertritt sie im Ganzen betrachtet nicht eine rein instrumentelle, sondern eine intrinsische Interpretation der indirekten Pflicht. *Anna Wehofsits* (2016), Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik, S. 131 f., besonders siehe Kap. 9.2 Indirekte Pflichten, S. 128 – 132; *ders.* (2017), Mitgefühl in Kants Ethik.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nicht plausibel, weil die Voraussetzung „Wer unglücklich ist, kann nicht moralisch sein" kontraintuitiv ist und ethisch nicht gerechtfertigt werden kann.

Mein Versuch, für Kant durch die Erläuterung des Status der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht ein argumentativ-notwendiges Bedingungsverhältnis der Glückseligkeit (Glück) zum guten Willen (Moral) zu verdeutlichen, scheint auf den ersten Blick wegen dieser soeben genannten zwei möglichen, aber nicht überzeugend, instrumentellen und intrinsischen Interpretationen fast unmöglich zu sein. Wenn dem so wäre, ist die Annahme eines ethisch-notwendigen Bedingungsverhältnisses zwischen dem guten Willen und der Glückseligkeit, für das im letzten Abschnitt im Hinblick auf das höchste Gut argumentiert wurde, in diesem Fall nicht konsistent, sondern sogar widersprüchlich. Um dieses Problem zu lösen, möchte ich vorschlagen, die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht im Blick auf das höchste Gut zu interpretieren.[292]

Das höchste Gut bei Kant lässt sich, wie in den vorangegangenen Kapiteln erläutert wurde, handlungstheoretisch gesehen, erst aufgrund der Tätigkeit des guten Willens realisieren. In Bezug auf diese Tätigkeit ist die eigene Glückseligkeit zunächst Gegenstand einer indirekten Pflicht, wie der Sicherung genügenden Wohlstands, um Hilfe durch eine Spende leisten zu können oder dem Erreichen ökonomischer Selbstständigkeit zur Beseitigung einer Versuchung zum Diebstahl. Die Erfüllung dieser indirekten Pflicht ist instrumentelles Mittel zur Tätigkeit des guten Willens. Hierbei ist aber besonders zu beachten, dass die Glücksgüter, die die Beförderung der eigenen Glückseligkeit betreffen, ein *potenzielles* moralisches Gut sind, und erst durch die Tätigkeit des guten Willens das reale moralische Gute werden und moralischen Wert gewinnen. Von dieser Perspektive aus betrachtet, entsteht dann das folgende, oben als stichhaltig bezeichnete, ethisch-argumentative Bedingungsverhältnis zwischen der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht und dem guten Willen: *Der gute Wille ist die notwendige Bedingung für die*

[292] Es gibt wenige ausführliche Forschungen über die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht. Die meisten Ansätze hierzu beschäftigen sich zumeist nur mit ihrer pragmatischen Funktion und Bedeutung für die Moralität: *Thomas Nisters* (1989), Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis, bes. Kap. 2.22 Indirekte Pflichten, S. 214–234; *Anna Ignatius* (2009), Ethik und Empirie, bes. Kap. 1.4.2 Der Mensch als sinnliches und vernünftiges Wesen, S. 17–23; *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, bes. Kap. 1.7 Die indirekte Pflicht zur Beförderung der eigenen Glückseligkeit, S. 32–34. Aktuelle und einflussreiche Interpreten, die für meine vorliegende Arbeit von wichtiger Bedeutung sind, sind jedoch *Jens Timmermann* (2004), Kommentar, (2006), Kant on Conscience, „Indirect" Duty, and Moral Error und (2006), Kantian Duties to the Self, Explained and Defended; *Anna Wehofsits* (2016), Anthropologie und Moral, und *Victoria Wike* (1994), Kant on Happiness in Ethics, bes. Cp. 4. The Positive Role of Happiness As Means, S. 89–114. Aufsätze über die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht bei Kant, in denen sie im Blick auf das höchste Gut erläutert wird, sind rar: *Curtis Bowman* (2003), A Deduction of Kant's Concept of The highest Good. In der jüngsten Zeit behandelt Florian Marwede jene Beförderung der eigenen Glückseligkeit in Bezug auf die „Beförderung des höchsten Guts". *Ders.* (2016), Kant on Happiness and the Duty to Promote the Highest Good.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

eigene Glückseligkeit, insofern sie Gegenstand einer indirekten Pflicht sein soll. Ohne die Tätigkeit des guten Willens hat also die Beförderung der eigenen Glückseligkeit, wie auch die Sicherung genügenden Wohlstands, keineswegs einen ethischen Status als Gegenstand einer indirekten Pflicht. Ohne (genügenden) Wohlstand kann die Tätigkeit des guten Willens, wie fremde Hilfe oder Befreiung von der Versuchung zum Diebstahl zwar möglich (etwa durch „Willensstärke“[293]), aber in der empirischen Wirklichkeit manchmal schwer oder in extremer Armut (fast) unmöglich sein.

Daraus ergibt sich die folgende These: Die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht bei Kant hat den Status eines instrumentellen Gutes für die moralische Handlung, aber sie hat dabei ein notwendiges, ethisch-argumentatives Bedingungsverhältnis zum guten Willen. Hierbei ist der gute Wille nämlich eine notwendige Bedingung für die eigene Glückseligkeit, soll sie Gegenstand der indirekten Pflicht sein, aber dies gilt nicht umgekehrt. Um diese These zu begründen und dafür zu argumentieren, wird zuerst die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht bei Kant kurz erläutert und es werden dabei zwei Problemlagen verdeutlicht: 1) Hat die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht allein eine instrumentelle oder auch eine intrinsische Funktionalität? 2) Ist die indirekte Pflicht keine Pflicht? Oder in welchem Sinne ist sie auch Pflicht? (b)). Anschließend werden zwei Ansätze durch kritische Würdigung erläutert, die jeweils eine instrumentelle (J. Timmermann) und eine intrinsische Interpretation (A. Wehofsits) vertreten (c)). Beide Interpretationen geben sich jedoch mit der Darlegung der skizzierten stichhaltigen, argumentativ-notwendigen Verhältnisbestimmung der eigenen Glückseligkeit zum guten Willen nicht zufrieden. Daher widme ich mich abschließend dem Verhältnis der eigenen Glückseligkeit als instrumentellem Mittel zur Tätigkeit des guten Willens mit Blick auf das höchste Gut. Hier lässt sich – und dies ist ein entscheidender Punkt – erkennen, dass die eigene Glückseligkeit zwar nicht den Status eines Selbstzwecks, aber doch den eines ethischen Gegenstandes hat, das für die Tätigkeit des guten Willens moralisch berücksichtigt werden muss (d)).

b) Überblick über die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht bei Kant

Diese Glückseligkeit tritt in den Schriften Kants nur an wenigen Stellen zutage, die sich alle in den drei Passagen (GMS. IV 399; KpV. V 93; TL. VI 388) befinden. Analysieren wir zuerst die folgende kantischen Passage in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“:

[293] A. Wehofsits (2006: Anthropologie und Moral) zufolge verweist J. Timmermann auf „Willensstärke als denkbare Alternative“ (S. 131), während sie behauptet, dass es indirekte Pflichten gibt, die „nicht durch Willensstärke ersetzbar [sind]“ (S. 132).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirect), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine große Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden“ (GMS. IV 399).

Hieran ist zunächst die Fassung jener Glückseligkeit als „*eigne*“ Glückseligkeit bemerkenswert. Denn, wie im letzten Abschnitt kurz erwähnt wurde, für Kant bezieht sich die eigene Glückseligkeit auf die Selbstliebe; ein Begriff, der von den damaligen Materialisten stark geprägt wurde (siehe Kapitel 2, II., 1., d) cc) und dd)). Die Sicherung der eigenen Glückseligkeit aus Selbstliebe wäre dann, von der empirischen Natur des Menschen aus betrachtet, wie ein anthropologisches Faktum anzusehen, dem zufolge jeder sich selbst lieben und glücklich machen will. Die eigene Glückseligkeit lässt sich dann nicht zu einem Gegenstand einer *direkten* Pflicht als Nötigung machen (vgl. TL. VI 386[294]). Den Grund für die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer *indirekten* Pflicht sieht Kant darin, dass die unsichere eigene Glückseligkeit eine „große Versuchung zu Übertretung der Pflichten“ verursachen kann.

Hierbei stellt sich die Frage, was genau die Begriffe „indirekte Pflicht“, „Übertretung der Pflicht“ und „eigene Glückseligkeit“ bedeuten. Die eigene Glückseligkeit bezieht sich in der obigen Passage auf den Inbegriff des empirischen Glücksverständnisses wie Zufriedenheit mit dem eigenen psychischen und physischen Zustand, in dem man keine Sorge und genug Glücksgüter hat. Die „Übertretung (*peccatum*)“ der Pflicht heißt Kant zufolge „[e]ine jede pflichtwidrige Handlung“ (TL. VI 390), und daher kann sie sowohl die innere, moralische, als auch die äußere, legale Handlung betreffen.[295] Aber in der oben zitierten Passage ist dies nicht weiter präzisiert. Die „indirekte Pflicht“ scheint daher eine Handlung bzw. Aufgabe (vgl. TL. VI 222[296]) zu bedeuten, die für jene Nicht-Übertretung der Pflicht hilfreich ist. Durch diese Erläuterung wird es nicht ersichtlich, ob diese *Pflicht* eine moralische Aufforderung [297] oder bloß eine technische Empfehlung ist.

---

[294] „Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: man sei verpflichtet seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern“.

[295] Im Gegensatz zu dieser Interpretation behauptet J. Timmermann: „‚Indirect‘ duty commands mere surface acts that (according to the anti-consequentialism of *Groundwork* I) lack moral value“. *Ders.* (2006), Kant on Conscience, „Indirect“ Duty, and Moral Error, S. 300.

[296] „Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit“. Über den Pflichtbegriff als Materie der Verbindlichkeit, siehe *Ulli F.H. Rühl* (2015), Pflicht, S. 1751.

[297] Victoria Wike (1994: Kant on Happiness in Ethics) ist der Ansicht, dass das Streben nach Glückseligkeit moralisch gefordert ist, weil sie die Fähigkeit des Willens, seine Ziele zu erreichen, beeinflusst, S. 98: „the pursuit of happiness is morally required, because happiness affects the will’s ability to achieve its ends“. Diese Aufforderung basiert für sie jedoch nicht auf

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ wird der Sachverhalt eindeutiger als in der GMS bestimmt:

> „Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen: theils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichthum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derselben (z. B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht sein“ (KpV. V 93).

An dieser Stelle wird die Glückseligkeit konkret im Sinne der äußeren Glücksgüter wie Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum und [Nicht-]Armut bestimmt, und ihr Status wird genau als „*Mittel*“ zur „*Erfüllung*“ der Pflicht und zur „*Nicht-Übertretung*“ derselben bezeichnet. Die eigene Glückseligkeit spielt als Mittel für den Pflichtvollzug nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Rolle.[298] Dabei ist zunächst zu beachten, dass die alleinige Beförderung der Glückseligkeit weder Gegenstand einer direkten bzw. unmittelbaren Pflicht noch ein Prinzip der Pflicht als „Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ (GMS. IV 400) sein kann. Daraus lässt sich folgern, dass die Beförderung der eigenen Glückseligkeit allein *über die moralische Handlung bzw. Tätigkeit* – und deshalb nicht direkt, sondern indirekt – der Gegenstand der Pflicht sein kann, und damit auf die „diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist“ (TL. VI 220) verweist.

In der „Metaphysik der Sitten. Tugendlehre (TL)“ wird der Status der eigenen Glückseligkeit vor allem im Unterschied zur Sittlichkeit, daher viel deutlicher als in der GMS und der KpV, wie folgt bestimmt:

> „Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht. Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind; nämlich seine eigene Glückseligkeit zu befördern und sie nicht blos auf fremde zu richten. – Aber alsdann ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjects ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es blos das erlaubte Mittel ist; da niemand anders ein Recht hat von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl sein: nämlich Armuth, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist“ (TL. VI 388).

An dieser kantischen Darlegung der Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht sind zwei Punkte zusammenfassend bemerkenswert und daran anschließend lässt sich die Problematik, die zur Diskussion gestellt werden soll, verdeutlichen:

---

argumentativer Einsicht, sondern auf dem gesunden Menschenverstand, S. 96: „the comprehesion of these points is based largely on common sense, not argument“.

[298] Victoria Wike (1994: Kant on Happiness in Ethics) zufolge sind diese zwei Aspekte jedoch das Gleiche: „Kant's two points are really one and the same. Maybe there are not two different tasks happiness performs as a means, but only one that Kant formulates in different ways“, S. 96.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

1) Die eigene Glückseligkeit als Inbegriff des empirischen Glücksverständnisses, das sich hierbei meist auf die äußeren Glücksgüter bezieht, hat den *Status* als erlaubtes *Mittel* zum moralischen *Zweck.* Die Übertretung der Pflicht bezieht sich hierbei nicht allein auf die äußere, sondern auch auf die innere, moralische Handlung, solange Kant jene Übertretung, anders als in den ersten zwei Passagen, in der dritten als eine Versuchung zu „*Lastern*", die das Gegenteil von „Tugend" als innerer Handlung sind, bezeichnet. Weiterhin werden vor allem die „Sittlichkeit des Subjektes" und „Erhaltung der sittlichen Integrität" als *Zweck* bezeichnet, während die „eigene Glückseligkeit" als *Mittel* zu jenem Zweck gewertet wird. In diesem Sinne gehört die Beförderung der eigenen Glückseligkeit im Unterschied zur „direkten" Pflicht, die als Selbstzweck angestrebt wird, zur „*indirekten*" Pflicht, die als Mittel vollzogen werden soll.

2) Die Beförderung jener Glückseligkeit ist genauer gesehen eine Handlung, die „der Verbindlichkeit nicht entgegen ist" (RL. VI 222[299]). Sie kann daher als Mittel nicht der Moral zuwider sein. Der Handlungsgrundsatz, dass der Zweck nicht die Mittel heiligt, ist hierbei gültig, so dass an die Vorstellung einer *unmoralischen* Beförderung der eigenen Glückseligkeit zu einem moralischen Zweck überhaupt nicht zu denken ist. Die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht scheint auf den ersten Blick die Form des „hypothetisch-technischen Imperativs"[300] zu haben. Aber auf den zweiten Blick setzt sie im Unterschied zu jenem technischen Imperativ, der die Verhältnisbestimmung des *außermoralischen* Mittels zum „*beliebigen*" Zweck annimmt (vgl. GMS. IV 415[301]), die Verhältnisbestimmung des *nicht unmoralischen* Mittels zum *moralischen* Zweck voraus. Die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht soll nämlich auch methodisch nicht auf unmoralische Weise befördert werden. Daher kann diese indirekte Pflicht nur rein formal betrachtet, aber nicht *inhaltlich* bloß mit dem technischen Imperativ gleichgesetzt werden.[302]

Die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht lässt sich dann handlungstheoretisch gesehen nicht bloß als eine außermoralische und wertneutrale,

[299] „Erlaubt ist eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist".

[300] *Jens Timmermann* (2006), Kant on Conscience, „Indirect" Duty, and Moral Error, S. 300 f. und *Anna Wehofsits* (2016), Anthropologie und Moral, S. 129.

[301] „Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu tödten, sind in so fern von gleichem Werth, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken".

[302] J. Timmermann und A. Wehofsits beachten nur den Unterschied zwischen dem außermoralischen und dem moralischen *Zweck*, aber nicht den zwischen dem außermoralischen und dem nicht unmoralischen *Mittel*, und daher berücksichtigen sie allein die formale Gemeinsamkeit des Mittels: „Da die Zwecke vorausgesetzt werden, gehe es in beiden Fällen nur noch um die technische Frage, wie sie sich unter den gegebenen empirischen Bedingungen am besten realisieren lassen" (*A. Wehofsits* (2016): Anthropologie und Moral, S. 129 f.); „and this is a ‚consequentalist' matter, a technical problem, a question of skill"; *J. Timmermann* (2006), Kant on Conscience, „Indirect" Duty, and Moral Error, S. 302.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sondern auch als eine moralische und wertvolle Handlung bezeichnen, solange sie dem guten, d. h. moralischen Zweck dient. Die eigene Glückseligkeit ist daher zwar Mittel zum moralischen Zweck, aber hierbei wird sie jedoch nicht ganz willkürlich oder dezisionistisch, sondern als eine Pflicht befördert – diese Pflicht lässt sich hierbei zwar als eine „Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck" (TL. VI 386) verstehen, aber eine Betrachtung der Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht ist, anders als dieselbe als direkte Pflicht, nicht widersprüchlich, denn als indirekte Pflicht verweist sie genauer auf die Tätigkeit der Sittlichkeit als Gegenstand der Nötigung. Aus diesem Grund ist die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht nicht bloß *empfohlen*, sondern „geboten"[303]. Diese indirekte Pflicht als Gebot weist somit auf den anwendungsorientierten Teil der moralischen Tätigkeit als Nötigung aus dem moralischen Gesetz hin, so dass sie, wie Victoria Wike zutreffend erläutert, einen „Zwang zu einem Zweck"[304] bedeutet.

Im Anschluss an diese zwei wichtigen Punkte lässt sich die folgende Problematik, mit der es sich nun auseinanderzusetzen gilt, verdeutlichen:

1) Wenn man die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht nicht im Sinne einer wertvollen Handlung thematisiert und behandelt, dann wird jene Beförderung nicht zur „Pflicht als Gebot". Zwischen der eigenen Glückseligkeit und dem moralischen Zweck gibt es hierbei dann kein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis. In Bezug auf die Realisierungsbedingung des moralischen Zwecks handelt es sich somit nicht mehr um die Beförderung als indirekte Pflicht, sondern allein um die Willensstärke, die jene Beförderung ersetzt und wodurch der moralische Zweck erfüllt wird (Jens Timmermann). Diese rein instrumentelle Interpretation der Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht erklärt aber *ethisch* nicht, warum bei Kant von der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten *Pflicht* die Rede ist. Bei der rein instrumentellen Interpretation geht es also nicht um die *Pflicht*, sondern allein um das *Mittel*, so dass in dieser Interpretation der Status der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht im kantischen Moralsystem keinen bestimmten ethischen Ort findet. Das Wort „indirekt" ist, wie J. Timmermann sagt, allein „convenient shorthand expression"[305], und daher

[303] Vgl. *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 343: „Hingegen dürften Faktoren wie Gesundheit und materielles Auskommen, ein erfolgreiches Berufsleben, Ansehen bei den Mitmenschen und ein erfülltes Sozialleben das Potential an Versuchung verringern, so dass die Sorge für sie einen moralischen Rang hat. Sie sind aber kein Selbstzweck; vor allem erlauben sie keine unmoralischen Mittel. Sie im Rahmen des moralisch Erlaubten zu verfolgen ist aber nicht bloß moralisch erlaubt, sondern in der skizzierten Weise, also indirekt geboten".

[304] *Victoria Wike* (1994), Kant on Happiness in Ethics, S. 100 f.: „Perhaps to avoid confusion Kant ought not to have called indirect duties ‚duties' but their inclusion in this category is intelligible given the definition of duty as constraint towards an end and the distinction between ends and means".

[305] *Jens Timmermann* (2006), Kant on Conscience, „Indirect" Duty, and Moral Error, S. 300: „There must always be a direct duty to ground the value of an act that, indirectly, it is our duty to do. The adjective ‚indirect' is therefore at best a convenient shorthand expression".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

hat die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht allein instrumentelle Bedeutung und geht nicht darüber hinaus.

Dagegen kann man durchaus die weitere Frage stellen, ob es nicht plausible Fälle gibt, in denen die indirekten Pflichten, wie z. B. die „Kultivierung des Mitgefühls", einen „intrinsischen Zusammenhang" mit dem moralischen Zweck haben (Anna Wehofsits). Diesem Ansatz zufolge habe die indirekte Pflicht eine intrinsische „Funktion", die „nicht durch Willensstärke ersetzbar" sei [306]. Dieser Ansatz lässt sich, wie A. Wehofsits ausführt, durch anthropologische Reflexionen sinnvoll thematisieren und diskutieren. Er kann aber kein stichhaltiges, argumentativ-notwendiges Bedingungsverhältnis zwischen dem Mittel als Gegenstand einer indirekten Pflicht und dem moralischen Zweck etablieren. Diesem Ansatz zufolge lässt sich das ethische Bedingungsverhältnis der Kultivierung des Mitgefühls zur Förderung der Glückseligkeit anderer wie folgt formulieren: Wenn man die „Glückseligkeit anderer" fördern will, soll man das Mitgefühl kultivieren. Wenn man kein Mitgefühl kultiviert, dann kann man jene Glückseligkeit nicht fördern. Diesem Ansatz liegt die Voraussetzung zugrunde, dass das Mitgefühl das einzige, konstitutive Gut für die Förderung der Glückseligkeit anderer ist. Aber dies ist nicht plausibel, weil das Mitgefühl nicht ein einziges, intrinsisches Gutes für die Förderung der Glückseligkeit anderer, sondern eins von vielen Gründen für eine solche Förderung ist. Das Mitgefühl ist also hierbei der Artbegriff, der im Gattungsbegriff „Förderung der Glückseligkeit anderer" enthalten ist.

2) Um die für Kant zutreffende Verhältnisbestimmung der Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht zum moralischen Zweck darzulegen, ist es notwendig, sich abschließend mit dem Verhältnis jener Beförderung zur Tätigkeit des guten Willens mit Blick auf das höchste Gut zu beschäftigen. Dieser Diskussionsausgangspunkt ist nicht beliebig, insofern man mit Kant sagen kann, dass *die Glücksgüter das Werk des guten Willens erleichtern können* (vgl. GMS. IV 393). Zur Verhältnisbestimmung jener Beförderung als indirekter Pflicht zum moralischen Zweck muss man also die ethische Bedeutung jener kantischen Formulierung darlegen.

Hierbei ist zunächst zu beachten: i) Die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht beschäftigt sich nicht mit der Moralbegründung zur Feststellung des guten Willens als des an sich Guten, sondern mit den „realen Handlungsbedingungen"[307] desselben. ii) Man muss daher die Bedeutung der *Tätigkeit* des guten Willens als des *obersten* Guts, die sich auf die anwendungsorientierte Realisierung der Moral bezieht, bei der Interpretation beachten. iii) Hierbei ist es wichtig zu sehen, dass die Glücksgüter als Gegenstand einer indirekten Pflicht das *potenzielle* Gute sind und erst von der Tätigkeit des guten Willens das reale Gute werden und dadurch moralischen Wert erhalten. iv) Dann, als ein Teil der Tätigkeit des guten Willens,

[306] *Anna Wehofsits* (2016), Anthropologie und Moral, S. 132.

[307] *Thomas Nisters* (1989), Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis, S. 83.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

gehört jene Beförderung zur wertvollen Handlung, und daher trägt sie mit dem guten Willen zur Realisierung des höchsten Guts bei. v) Hierbei lässt sich das ethisch-argumentative, notwendige Bedingungsverhältnis genau bestimmen, in dem die Tätigkeit des guten Willens eine *notwendige* Bedingung für die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht ist.

Dies beinhaltet für Kant die sehr wichtige ethische Implikation, dass der Status der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht, die zur Tätigkeit des guten Willens moralisch berücksichtigt werden soll, im kantischen autonomen Moralsystem anerkannt ist, so dass die Glückseligkeit als konstitutives Element des höchsten Guts angenommen wird, in dem die Moralität eine notwendige Bedingung für sie ist. Dieser Status der eigenen Glückseligkeit bietet daher auch eine Antwort auf die Frage „Warum soll für Kant die Glückseligkeit ins Element des höchsten Guts einbezogen werden?“.[308] Dies wird allerdings später im Kapitel 2, IV. ausführlich erläutert werden.

c) Die Interpretationen von Jens Timmermann und Anna Wehofsits

Die Punkte, um die sich die Diskussion zur Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekter Pflicht dreht, sind die folgenden zwei Fragen: 1) Hat die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht allein eine instrumentelle oder auch eine intrinsische Funktion? 2) Ist die indirekte Pflicht streng gesehen gar keine Pflicht? Falls doch, in welchem Sinne ist sie auch Pflicht?

Jens Timmermann verwendet eine rein instrumentelle Interpretation, der zufolge die indirekte Pflicht allein eine instrumentelle Funktion hat und daher streng gesehen keine Pflicht ist.[309] Er interpretiert in seinem Kommentar die kantische Rede von der „Sicherung der eigenen Glückseligkeit als indirekter Pflicht“ in der GMS. IV 399 wie folgt:

> „[E]ine ‚indirekte‘ Pflicht [ist] streng genommen *gar keine* Pflicht. Es handelt sich *nicht* um eine Art der Pflicht wie die im zweiten Abschnitt eingeführten vollkommenen (strengen) und unvollkommenen (weiten) Pflichten. Denn Handlungen aus indirekter Pflicht sind für

[308] Wie ich im Kapitel 2, I., 4. kurz skizziert habe, deutet die ethische Bedeutung der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht auf die wichtige ethische Implikation hin, dass für Kant das höchste Gut ein *philosophisch-inklusives* Glückskonzept ist. Hierbei dient die Beförderung der eigenen Glückseligkeit im Rahmen der indirekten Pflicht der Tätigkeit des guten Willens als des obersten Guts. Dies besagt zwar nicht, dass die Tätigkeit des guten Willens ohne Glücksgüter unmöglich ist, aber zeigt, dass Kant davon überzeugt ist, dass jene Tätigkeit mit den Realisationsbedingungen der Moral, d. h. mit Glücksgütern erleichtert wird, so dass die Glückseligkeit als konstitutives Element des höchsten Guts angenommen wird. In diesem Sinne ist für Kant das höchste Gut also nicht ein „dominantes“, sondern ein „inklusives“ Glückskonzept.

[309] Vgl. *Jens Timmermann* (2004), Kommentar, S. 99; *ders.* (2006), Kant on Conscience, „Indirect“ Duty, and Moral Error, S. 297 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

sich genommen nicht moralisch geboten, sondern eher zufällig ein – erlaubtes, mögliches, angemessenes – Mittel zu einem gebotenen Zweck".[310]

Hierbei ist zuerst zu beachten, dass J. Timmermann zufolge die indirekte Pflicht nicht zur Art einer direkten vollkommenen oder einer direkten unvollkommenen Pflicht (vgl. GMS. IV 421[311]) gehört. Den Grund dafür sieht er darin, dass sich jene indirekte Pflicht nicht moralisch, sondern allein *zufällig* zum moralischen Zweck verhält. Was ihn zu diesem Ergebnis führt, wird hierbei nicht im Detail ausgeführt, aber in seinem Aufsatz „Kant on Conscience, ‚Indirect' Duty, and Moral Error" kann man erkennen, dass seine instrumentelle Interpretation der indirekten Pflicht im Grunde auf dem rein dissonanten [Konflikt]modell der Verhältnisbestimmung von Glück und Moral basiert. J. Timmermann sagt also: „What is morally good may not make you happy, and what makes you happy may not be morally good"[312]. Aufgrund dieses Verständnisses der Verhältnisbestimmung von Glück und Moral verneint er für Kant eine *ethisch-notwendige* Beziehung zwischen der indirekten Pflicht und dem moralischen Zweck.[313]

Die wichtigsten Argumente der rein instrumentellen Interpretation J. Timmermanns lassen sich wie folgt zusammenfassen: 1) Die indirekte Pflicht bei Kant ist keine Pflicht.[314] 2) Die indirekte Pflicht bei Kant bezieht sich allein auf die äußere Handlung, also auf ihre Konsequenz[315], so dass es zwischen der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht und der moralischen Person keine ethisch-notwendige Beziehung gibt[316]. 3) Die indirekte Pflicht bei Kant hat allein die Form des hypothetisch-technischen Imperativs. [317] 4) Die Gegenstände der indi-

[310] *Jens Timmermann* (2004), Kommentar, S. 99.

[311] Kant teilt hierbei die direkten Pflichten wie folgt ein: 1) Pflichten gegen uns selbst 2) Pflichten gegen andere Menschen 3) Vollkommene Pflichten 4) Unvollkommene Pflichten.

[312] *Jens Timmermann* (2006), Kant on Conscience, „Indirect" Duty, and Moral Error, S. 297.

[313] Ebd., S. 298: „In other words, caring about one's happiness is not morally relevant in its own right, whereas not leading oneself into the kind of temptation to which one is likely to succumb is. The two just happen to coincide".

[314] Ebd., S. 297: „An ‚indirect' duty—as opposed to duty proper—concerns not the adoption of moral ends in one's maxims, but merely the use of means"; S. 299: „The *Groundwork's* definition of duty as ‚the necessity of an action from reverence for the law' (IV:400) reveals a further reason why caring for one's happiness, as described above, is not a duty proper, but rather commanded by duty ‚indirectly'".

[315] Ebd., S. 300: „‚Indirect' duty commands mere surface acts that (according to the anti-consequentialism of *Groundwork* I) lack moral value. […] It is a mere means and thus essentially refers to the consequences of an action, not the action itself".

[316] Ebd.: „The illusion that the objects of ‚indirect' duty are themselves morally valuable is dispelled by the consideration that one could, perhaps by sheer strength of will, remain a moral person even without performing actions in accordance with any of the ‚indirect' duties mentioned above; there is no necessary connection between the two".

[317] Ebd., S. 301: „Hypothetical imperatives enjoin us to take the means to achieving an end to which we are committed. In particular, ‚indirect' duty is generated by the *technical* variety of hypothetical imperatives, which are dubbed ‚rules of skill' in the second section of the *Groundwork*. These commands tell us how *skillfully* to realize any given end, how to bring about

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

rekten Pflichten, wie die eigene Glückseligkeit und das Mitgefühl, können die kantische Ethik vor die Gefahr der Heteronomie stellen, wenn sie eine ethische Rolle spielen.[318] 5) Aus diesen Argumenten kann man folgern, dass der Interpretation J. Timmermanns zufolge für Kant die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht keinen bestimmten ethischen Status in seinem autonomen Moralsystem hat, außer dass sie ein zufälliges Mittel ist, so dass die indirekte Pflicht nicht ethisch-notwendig, sondern allein empirisch-zufällig erforderlich ist.

Auf den ersten Blick sind Teile seiner Argumentation plausibel, aber bei genaueren Hinsehen ergibt sich, dass sie den Kern des Problems verfehlt. Denn der Schwerpunkt der Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte *Pflicht*, so wie Kant sie erläutert, liegt darin, – einerseits im Hinblick auf ihre funktionale Bedeutung – dass es eine Pflicht gibt, die moralische Versuchung möglichst „erst gar nicht aufkommen zu lassen"[319], und – andererseits im Hinblick auf ihren ethischen Status – dass die kantische autonome Moral die Glücksgüter als „eudaimonistische Fähigkeiten" im Rahmen einer indirekten Pflicht anerkennt[320], nämlich nicht in Bezug auf die Moralbegründung und -motivation, sondern auf die anwendungsorientierte Realisierungsbedingung der Moral. Hierbei erkennt Kant also an, dass die Glücksgüter als Mittel dazu beitragen, den moralischen Zweck zu fördern, so dass die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als eine Pflicht bezeichnet werden kann in dem Sinne, dass sie, wie Otfried Höffe zutreffend bemerkt, „nicht bloß moralisch erlaubt", sondern „indirekt geboten" ist[321] – dies gilt, auch wenn in den oben zitierten drei Passagen Kants nicht jeweils eindeutig zu lesen steht, dass sie nicht allein indirekte Pflicht „ist", sondern diese „sein kann".[322]

J. Timmermann hält jedoch an seiner rein instrumentellen Interpretation fest. Den Grund dafür sehe ich vor allem darin, dass er denkt, dass die ethische, reale („substantive", siehe Fn. 318) Rolle der eigenen Glückseligkeit die kantische Au-

---

the consequences that correspond to the end we wish to pursue. For this purpose they require empirical knowledge of how the world works".

[318] Ebd., S. 299: „As in the case of care for one's own happiness or the acquisition of wealth, ethics would face the danger of heteronomy if even benevolent feelings were to play any substantive role in our ethical theory".

[319] *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 343.

[320] Ebd., S. 346 f.

[321] Ebd., S. 343. Seine Bemerkung lässt sich mit Kant belegen: „Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugniß) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt" (TL. VI 223).

[322] „Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirect)" (GMS. IV 399); „Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen" (KpV. V 93); „Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl sein" (TL. VI 388). Victoria Wike (1994: Kant on Happiness in Ethics) zufolge gibt es jedoch „keinen eindeutigen Hinweis darauf, dass Kant seine Meinung über die indirekte Pflicht, die eigene Glückseligkeit zu befördern, geändert hat", S. 99. Hierbei vertritt sie die Ansicht, dass Kant darauf besteht, dass „die Menschen indirekt ihre eigene Glückseligkeit suchen müssen", „weil das Glück ein Mittel zur Moral ist", Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tonomie gefährden könnte, und daher die Moral nicht durch eine indirekte Pflicht, sondern eher durch „Willensstärke" gesichert werden soll. Er sagt also: „The illusion that the objects of ‚indirect' duty are themselves morally valuable is dispelled by the consideration that one could, perhaps by sheer strength of will, remain a moral person even without performing actions in accordance with any of the ‚indirect' duties mentioned above; there is no necessary connection between the two".[323]

Diese These J. Timmermanns erfasst aber nicht die gesamte Problematik: Die Heteronomie-Gefahr-These von J. Timmermann, der zufolge eine reale („substantive") Rolle der eigenen Glückseligkeit in der ethischen Theorie die Ethik vor die Gefahr der Heteronomie stellen kann, ist zwar richtig, wenn jene Rolle so verstanden wird, dass damit nicht eine instrumentelle, sondern eine intrinsische Rolle, etwa eine begründungs- und motivationstheoretische Rolle für den *Grund* der Tätigkeit des guten Willens gemeint ist. Er sieht also zutreffend den Status der Glücksgüter als instrumentelles Mittel, aber übersieht den Status der Glücksgüter als potenzielles Gutes. Im Hinblick auf den ersten gilt die begrifflich kontingente Verhältnisbestimmung der Glücksgüter zur moralischen Person, aber in Bezug auf den zweiten kann selbst die moralische Person durch die Glücksgüter als Gegenstände einer indirekten Pflicht seine moralische Handlung *erleichtern* und auch *konkretisieren.* [324] Somit werden die Glücksgüter zwar nicht der *Grund* für die Tätigkeit des guten Willens, aber der *Gegenstand* für dieselbe, d. h. der Gegenstand einer indirekten Pflicht, so dass für Kant diese Pflicht seine autonome Ethik nicht vor jene Heteronomie-Gefahr stellt.

Im Anschluss an den Status der indirekten Pflicht setzt sich Anna Wehofsits mit der „Willensstärke-These" J. Timmermanns auseinander, indem sie schreibt, dass ihm zufolge „kein ‚notwendiger' Zusammenhang" „zwischen der Befolgung indirekter Pflichten (…) und dem moralischen Status einer Person" besteht.[325] Daraus folgert A. Wehofsits: Die „indirekten Pflichten haben für sie [moralische Person] keine Verbindlichkeit und stellen mithin für sie [moralische Person] überhaupt keine Pflichten dar. […] Dies erweckt den Eindruck, dass es bei der Erfüllung indirekter Pflichten darum geht, verschiedene Formen der moralischen Unvollkommenheit des menschlichen Willens auszugleichen, insbesondere das Phänomen der Willensschwäche, das in Kants Augen allgegenwärtig ist (vgl. RGV 6:29 f.). […] Es ist also nach Kant nur dann indirekt Pflicht, den eigenen Wohlstand zu fördern, wenn Armut die Einhaltung moralischer Pflichten bedroht".[326]

A. Wehofsits stimmt hierbei J. Timmermann zu: „Die moralische Integrität einer Person hängt nicht notwendig davon ab, dass sie ihren Wohlstand fördert". Aber sie

[323] *Jens Timmermann* (2006), Kant on Conscience, „Indirect" Duty, and Moral Error, S. 300.

[324] Siehe auch *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 319: „Der gern als rigoristisch gescholtene Kant spricht sogar von einer gewissen Pflicht zur eigenen Glückseligkeit".

[325] Vgl. *Anna Wehofsits* (2016), Anthropologie und Moral, S. 131.

[326] Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

behauptet, dass es andere Fälle gibt, wie die Kultivierung von Mitgefühl[327], die „nicht durch die Willensstärke ersetzbar“[328] ist. A. Wehofsits zufolge hat diese Kultivierung als indirekte Pflicht also die Funktion, die „intrinsisch mit der direkten Pflicht zur aktiven Anteilnahme bzw. Förderung der Glückseligkeit anderer zusammen[hängt] und nicht darin besteht, menschliche Schwächen auszugleichen, sondern darin, eine moralisch angemessene Reaktion auf die spezifischen Wünsche und Bedürfnisse anderer Menschen zu ermöglichen“[329].

Um diese These zu begründen, verweist A. Wehofsits mit Marcia Baron auf eine „unverzichtbare epistemische Rolle“[330] des Mitgefühls in Bezug auf die Konkretisierung der unvollkommenen Pflichten gegenüber anderen, und daraus folgert sie, dass sich die „Sensibilität, die nötig ist, um die Bedürfnisse und Wünsche anderer Menschen wahrnehmen zu können, demnach nicht durch Willenskraft ersetzen“[331] lässt. Hierbei ist zu beachten, dass für A. Wehofsits das Mitgefühl nicht allein eine instrumentelle, sondern darüber hinaus eine intrinsische Funktion und den Status eines konstitutiven Guten für die Konkretisierung der direkten unvollkommenen Pflicht hat.

A. Wehofsits zufolge ist auch „Kants Position kritikwürdig“, wenn er die „moralische Bedeutung von Mitgefühl“ auf die „(indirekte) Pflichterleichterung“ beschränkt, weil dann „kein intrinsischer Zusammenhang zwischen dem moralischen Zweck aktiver Teilnahme und dem empirischen Mittel der Kultivierung von Mitgefühl“ besteht – „denn es würde bedeuten, dass sich die Pflicht zur aktiven Teilnahme grundsätzlich auch ohne Mitgefühl erfüllen ließe, wenn wir nur weniger unvollkommen wären; manchen Menschen mag es gelingen, genügend Willenskraft aufzubringen“.[332]

Hierbei stellt sich jedoch, abgesehen von der obigen Kant-Interpretation A. Wehofsits’, die Frage, welches Bedingungsverhältnis es zwischen dem Mitgefühl als Gegenstand einer indirekten Pflicht und der unvollkommenen Pflicht als moralischem Zweck geben kann. Der intrinsischen Interpretation A. Wehofsits’ zufolge ist das Mitgefühl ein konstitutives Mittel für die Konkretisierung einer Pflicht,

[327] Die indirekten Pflichten bei Kant sind: Die Kultivierung von Mitgefühl (TL. VI 456 f.), die Kultivierung des Gewissens (TL. VI 401), der Verzicht auf Tierquälerei (TL. VI 443) und die Beförderung der eigenen Glückseligkeit (GMS. IV 399; KpV. V 93; TL. VI 388).

[328] *Anna Wehofsits* (2016), Anthropologie und Moral, S. 138.

[329] Ebd., S. 132.

[330] Ebd., S. 137: „Es macht uns auf die individuellen Bedürfnisse und Wünsche anderer Menschen aufmerksam und deutet darauf hin, wie wir ihnen helfen können“. Hierbei zitiert A. Wehofsits die These Barons: „[O]ur sympathetic impulses do indeed accomplish something that the representation of duty alone would not accomplish. They help us to have more than a merely notional sense that we ought to help others, and they draw our attention to human need and to ways we might help“, *Marica Baron* (1995), S. 220. Zitiert bei *A. Wehofsits* (2016), Anthropologie und Moral, S. 138.

[331] *Anna Wehofsits* (2016), Anthropologie und Moral, S. 138.

[332] Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

welches nicht durch die Willenskraft ersetzt werden kann und sogar die Pflicht bei ihrer Konkretisierung lenken kann. Daraus kann man jenes Bedingungsverhältnis wie folgt formulieren: Wenn man eine direkte unvollkommene Pflicht konkretisieren will, muss man das Mitgefühl kultivieren.[333] Das Mitgefühl ist also eine notwendige Bedingung für die Konkretisierung jener Pflicht, so dass sie ohne es unmöglich wäre.

Wie ich bereits oben erläutert habe, ist diese Argumentation logisch jedoch nicht stichhaltig. Kategorisch gesehen, ist also die Konkretisierung einer unvollkommenen Pflicht hierbei der Gattungsbegriff, der den Artbegriff des Mitgefühls beinhaltet. Daher sollte man das Bedingungsverhältnis der beiden wie folgt formulieren: Wenn man das Mitgefühl kultiviert, dann kann man eine unvollkommene Pflicht konkretisieren. Wenn man diese Pflicht nicht konkretisieren will, dann ist die Kultivierung des Mitgefühls nicht der Gegenstand einer indirekten Pflicht. Bei der Konkretisierung einer unvollkommenen Pflicht ist das Mitgefühl also nicht der einzige, konstitutive Faktor. Dagegen hat für A. Wehofsits das Mitgefühl über den Status eines instrumentellen Mittels als Gegenstand der indirekten Pflicht hinaus den Status eines *intrinsischen* Mittels.

Somit lassen sich diese beiden Ansätze, eine instrumentelle Interpretation einer indirekten Pflicht (J. Timmermann) und eine intrinsische Interpretation derselben (A. Wehofsits) wie folgt kurz zusammenfassen. Die instrumentelle Interpretation ist in einem gewissen Grad richtig, jedoch bleibt unberücksichtigt, dass die eigene Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht auch das potenzielle Gute, das von der Tätigkeit des guten Willens einen moralischen Wert gewinnt, ist, so dass es zwischen der Beförderung der eigenen Glückseligkeit und der Tätigkeit des guten Willens nicht allein ein empirisch-zufälliges, sondern ein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis gibt. Die intrinsische Interpretation sieht zwar eine ethisch-notwendige Beziehung zwischen dem Gegenstand einer indirekten Pflicht und der Anwendung des moralischen Zwecks, aber übersieht, dass für Kant der Gegenstand einer indirekten Pflicht ein Artbegriff ist, der zum moralischen Zweck als Gattung gehört.[334] Daher wird hierbei ein nicht stichhaltiges, ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis zwischen dem guten Willen und der indirekten Pflicht angenommen.

Durch diese kritische Würdigung der beiden Ansätze ergibt sich also, dass für die Problematik der richtigen Verhältnisbestimmung von der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht und dem guten Willen die beiden folgenden

[333] Diese Formulierung lässt sich mit der These A. Wehofsits' belegen: „Gerade wer von Natur aus wenig Mitgefühl mitbringt, ist aus moralischen Gründen verpflichtet, es zu kultivieren", *Anna Wehofsits* (2016), Anthropologie und Moral, S. 138

[334] Für Kant gibt es vier Gegenstände einer indirekten Pflicht: „Kultivierung von Mitgefühl (TL. VI 456 f.), „Kultivierung des Gewissens (TL. VI 401)", „Verbot von Tierquälerei (TL. VI 443)" und „Beförderung der eigenen Glückseligkeit" (GMS. IV 399; KpV. V 93; TL. VI 388). Diese Gegenstände sind Mittel zum moralischen Zweck, und daher der Artbegriff. Das Gewissen und das Mitgefühl gehören also zur moralischen Verbesserung des Menschen, das Verbot der Tierquälerei gehört zur Nicht-Zerstörung der Menschlichkeit, und die Beförderung der eigenen Glückseligkeit gehört zur moralischen Tätigkeit.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Fragenkomplexe relevant sind: 1) Stellung und Funktion der Glücksgüter im autonomen Moralsystem Kants, die die Beförderung der eigenen Glückseligkeit betreffen. 2) Die Bestimmung des Bereiches der Pflicht: Ist die indirekte Pflicht keine Pflicht? Oder in welchem Sinne ist auch sie Pflicht?

d) Die Verhältnisbestimmung der eigenen Glückseligkeit als instrumentell-potenzielles Gutes zur Tätigkeit des guten Willens als des obersten Guts

Die obigen zwei Problemfelder sollen, wie oben kurz erläutert wurde, im Ganzen im Blick auf die Tätigkeit des guten Willens als des obersten Guts, das zur Realisierung des höchsten Guts beiträgt, behandelt werden. Denn die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht beschäftigt sich grundsätzlich verstanden nicht mit der Moralbegründung und -motivation, sondern mit der konkreten Anwendung der Moral durch die Tätigkeit des guten Willens bzw. durch den Pflichtvollzug, der in der empirischen Wirklichkeit nach der Überzeugung vom höchsten Gut zu leben heißt. Hierbei sind die Glücksgüter, die die Beförderung der eignen Glückseligkeit als indirekte Pflicht betreffen, ein instrumentelles Mittel zum moralischen Zweck und zugleich eine potenzielle Materie zur Tätigkeit des guten Willens. Als das instrumentelle Gute können also die Glückgüter die Tätigkeit des guten Willens *erleichtern*, und als das potenzielle Gute können sie jene Tätigkeit *konkretisieren.* Erst hierdurch gewinnen die Glücksgüter als das instrumentell-potenzielle Gute für jene Tätigkeit des guten Willens das einschlägige ethisch-notwendige Bedingungsverhältnis zur moralischen Handlung (aa)).

Die Glücksgüter, die die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht betreffen, gehören daher zwar nicht zum Gegenstand der direkten (un)vollkommenen Pflichten, aber als *Mittel* und *Materie* des Vollzugs derselben als Tätigkeit des guten Willens tragen sie zur Realisierung des höchsten Guts bei. Die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekter Pflicht ist dann zwar nicht die Pflicht als Nötigung des Willens aus dem moralischen Gesetz, aber sie gehört zum Bereich der Pflicht zur Realisierung des höchsten Guts, für die auch die anwendungsorientierte ethische Rolle der Glücksgüter zur Erleichterung und Konkretisierung des direkten Pflichtenvollzugs in Betracht gezogen werden müssen. Hierbei basiert diese Rolle handlungstheoretisch gesehen auf einem selbstverantwortlichen, autonomen Willen. Daher lässt sich eine indirekte Pflicht ohne Heteronomie-Gefahr auch eine Pflicht als Gebot nennen (bb)).

aa) Stellung und Funktion der Glücksgüter bei Kant

Wie oben erwähnt wurde, soll der Status der Glücksgüter bei Kant unter den zwei Aspekten betrachtet werden: 1) Der Status der Glücksgüter als instrumentelles Mittel. 2) Der Status der Glücksgüter als potenzielle Materie. Wenn die Glücksgüter das intrinsische Gute wären, dann könnte man sagen, ohne die Glücksgüter kann man

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

nicht moralisch handeln. Dieser Ansatz ist aber, wie oben bereits erläutert wurde, nicht plausibel. J. Timmermanns instrumentelle Kritik an der intrinsischen Interpretation einer indirekten Pflicht ist daher richtig. Aber er übersieht jenen zweiten Status der Glücksgüter, so dass er ein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht zum guten Willen nicht anerkennen konnte. Wir wollen deswegen nun durch Betrachtung des Status der Glücksgüter als instrumentelle Mittel und als potenzielle Materie jenes Bedingungsverhältnis aufzeigen.

Zu 1) Der Status der Glücksgüter als instrumentelle Mittel: In seinen ethischen Vorlesungsschriften behandelt Kant die Glücksgüter in Bezug auf die Pflichten gegen sich selbst in einem selbständigen Abschnitt mit der Überschrift „Von den Glücksgütern" (VS. Moral Brauer. Me 223 – 224; VS. Moral Collins. XXVII 398 – 399; VS. Moral Mrongovius. XXVII 1525 – 1526) und auch mit der Überschrift „Von der Anhänglichkeit des Gemüts an die Glücksgüter oder vom Geiz" (VS. Moral Brauer, Me 224 – 232; VS. Moral Collins. XXVII 399 – 405; VS. Moral Mrongovius. XXVII 1526 – 1531), während eine solche detaillierte Auseinandersetzung in seinen kritischen Druckschriften fehlt. Daher wollen wir zunächst die Glücksgüter in seinen ethischen Vorlesungsschriften darlegen.

Kant zufolge sind die Glücksgüter „Mittel", „seine Bedürfnisse, seine beliebigen Absichten und Neigungen zu befriedigen" (VS. Moral Brauer. Me 223), und der „Überschuß der Glücksgüter über seine Bedürfnisse und beliebigen Absichten ist ein Vermögen", das „zwei Vorteile" hat (ebd.): Unabhängigkeit von anderen und Gewalt für das Erkaufen (vgl. ebd.). Hierbei ist zu beachten, dass Kant zufolge das Vermögen, vor allem das Geld, zwar Unabhängigkeit von anderen bieten kann, aber es in sich das folgende Paradox enthält: „Weil aber das Geld uns unabhängig macht, so werden wir zuletzt vom Gelde abhängen, und da uns das Geld von anderen freimacht, so macht es uns wieder zu Sklaven von sich selbst" (VS. Moral Brauer. Me 224). Daher stellt Kant einen doppelten Status des Reichtums dar:

> „Die Alten sagten zwar: Der Reichtum ist nicht erhaben, weil die Verachtung des Reichtums eigentlich erhaben ist. Es ist wahr: für den Verstand ist die Verachtung des Reichtums erhaben, aber in der Erscheinung ist der Reichtum erhaben. Ein reicher Mann hat Einfluß ins gemeine Wesen und in das allgemeine Wohl, er beschäftigt viele Hände. Dieses ist aber nicht eine Erhabenheit der Person, die Verachtung des Reichtums macht aber die Person erhaben. Der Reichtum macht nur den Zustand der Person, aber nicht die Person selbst erhaben" (ebd).

Mit Blick auf diese kurze Zusammenfassung des Abschnittes „Von den Glücksgütern" sind fünf Punkte bemerkenswert: 1) Die Glücksgüter versteht Kant hier vor allem in Bezug auf die äußeren Güter wie Vermögen, Geld und Reichtum. 2) Die Glücksgüter sind das Mittel, sich mit seinem Zustand zufrieden zu geben. 3) Die Vorteile der Glücksgüter liegen also in der Unabhängigkeit von den anderen und in der Gewalt oder der Macht für den Erkauf von Dienstleistungen anderer. 4) Die Glücksgüter beziehen sich nicht auf die Person selbst, sondern auf den Zustand der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Person. 5) Daraus lässt sich folgern, dass sich die Glücksgüter nicht direkt auf die moralische Person beziehen.

Hierbei ist zuerst hervorzuheben, dass für Kant die Glücksgüter nicht ein intrinsisches, sondern ein instrumentelles Mittel sind. Kant zufolge ist der intrinsische Status der Glücksgüter sogar „vernunftwidrig". Im Abschnitt „Von der Anhänglichkeit des Gemüts an die Glücksgüter oder vom Geiz" sagt Kant nämlich:

> „Der Geiz ist aber deswegen *vernunftwidrig* [Hervor. von mir], weil das Geld einen Wert der Mittel hat, aber kein Gegenstand des unmittelbaren Wohlgefallens ist. Nun aber hat der Geizige ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gelde, obgleich es nichts ist als ein bloßes Mittel" (VS. Moral Brauer. Me 228).

Wichtig ist hierbei zu berücksichtigen, dass der Geizige nicht nur aufgrund seines Willens, sondern auch vor allem aufgrund der genannten Eigenschaft des Geldes abhängig ist, die den Besitzer von den anderen unabhängig, aber auch von sich selbst (Geld) abhängig macht. Die Glücksgüter können also auf den menschlichen Willensakt sicher einen Einfluss nehmen, so dass sie die Autonomie jenes Willensaktes in Gefahr bringen können – und zwar insbesondere nämlich dann, wenn die Glücksgüter nicht den Status als instrumentelles Mittel, sondern den als intrinsisches Mittel haben.

In seiner Schrift „Tugendlehre" bezeichnet Kant den Geiz als „Laster", der der „Pflicht gegen sich selbst" entgegensetzt ist, die „Mittel zum Wohlleben" zu befördern (vgl. TL. VI 432[335]). Der Geiz als Laster hat Kant zufolge mit dem „objektiven Prinzip der Ausübung der sittlichen Maximen" zu tun:

> „Nicht das Maß der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objective Princip derselben muß als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. – Die Maxime des habsüchtigen Geizes (als Verschwenders) ist: alle Mittel des Wohllebens in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen und zu erhalten. – Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, aber ohne Absicht auf den Genuß (d. i. ohne daß dieser, sondern nur der Besitz der Zweck sei)" (TL. VI 432).

Hier lässt sich – und dies ist ein entscheidender Punkt – erkennen, dass der Grund für die Bezeichnung des Geizes als „Laster" darin liegt, dass man von einer sittliche Maxime ausgeht, der zufolge die Mittel zum Wohlleben als intrinsisch wertvoll einen Selbstzweckcharakter erhalten. Aus diesem Grund erkennt Kant zwar den Status der Glücksgüter als nützliche Mittel zum moralischen „Wohltun" an, aber er will auf-

[335] „Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geiz (der Erweiterung seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses): denn dieser kann auch als bloße Verletzung seiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden; auch nicht den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauserei genannt wird, aber doch blos Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen Andere sein kann; sondern die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses; dieser Geiz ist es eigentlich, der hier gemeint ist, welcher der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

grund des Vorranges des Willensaktes jenem Status einen moralischen Wert geben. Kant sagt nämlich:

> „Wohlthun ist für den, der reich (mit Mitteln zur Glückseligkeit Anderer überflüssig, d. i. über sein eigenes Bedürfniß, versehen) ist, von dem Wohlthäter fast nicht einmal für seine verdienstliche Pflicht zu halten; […] Größer ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beschränkt und der Wohlthäter stark genug ist, die Übel, welche er Anderen erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch-reich anzusehen ist“ (TL. VI 453).

Im Anschluss an diese Darlegung wirft Kant eine kasuistische Frage nach der moralischen Bewertung der Wohltätigkeit auf:

> „Das Vermögen wohlzuthun, was von Glücksgütern abhängt, ist größtentheils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Nothleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?“ (TL. VI 454).

An dieser kantischen Kritik der Wohltätigkeit als Verdienst ist, abgesehen von der sozialen Ungleichheit, ein Punkt besonders bemerkenswert, nämlich dass für Kant die ethische Bewertung des unvollkommenen Pflichtvollzugs als verdienstliche Handlung nicht allein auf der legal-äußeren, sondern auf der moralisch-inneren Handlung beruht. Daraus lässt sich folgern, dass die Beförderung der Glücksgüter als Gegenstand einer indirekten Pflicht nicht allein mit Blick auf die äußere, sondern auf die innere, moralische Handlung erläutert werden soll. Somit haben die Glücksgüter als Mittel zum moralischen Zweck *indirekt* auch einen moralischen Status.

Zu 2) Der Status der Glücksgüter als potenzielles Gutes: In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sagt Kant:

> „[…] aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, […] nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. […] unter dem Namen der Glückseligkeit machen Muth und hiedurch öfters auch Übermuth, wo nicht ein guter Wille da ist. […] Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet keinen innern unbedingten Werth, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten“ (GMS. IV 393 f.).

In Bezug auf die Glücksgüter kann man diese Passage wie folgt zusammenfassen: Die Glücksgüter sind nicht das intrinsische Gute, sondern das instrumentelle Gute, das für die Tätigkeit des guten Willens hilfreich ist, und dazu – dies ist ein entscheidende Punkt – das potenzielle Gute, das erst durch jene Tätigkeit das reale Gute wird und dadurch einen moralischen Wert erhält.[336] Daraus lässt sich folgern, dass die

[336] Die Glücksgüter als potenzielles Gutes werden nicht an sich selbst, sondern allein durch die Tätigkeit des guten Willens moralisch bestimmt. Daher kann man auch sagen, dass die Glücksgüter als potenzielles Gutes durch die Tätigkeit des bösen Willens böse werden können.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Tätigkeit des guten Willens eine notwendige Bedingung für die Glücksgüter als Gegenstände einer indirekten Pflicht ist.

Die Tätigkeit des guten Willens beschäftigt sich hierbei nicht mit der Moralbegründung und -motivation, sondern mit der Anwendung bzw. Konkretisierung der Moralität. Daher lassen sich die Glücksgüter in diesem Sinne als das potenzielle Gute, also die *Materie* bzw. den *Träger* der Tätigkeit des guten Willens als des obersten Guts bezeichnen. Beispielsweise lässt sich eine Spende durch Geld leisten. Hierbei ist das Geld selbst keineswegs von intrinsischem Wert, aber als Gegenstand einer indirekten Pflicht gewinnt es einen moralischen Wert. Daraus lässt sich folgern, dass durch die Glücksgüter die Tätigkeit des guten Willens *konkretisiert* werden kann.

Die Glücksgüter haben als instrumentelle Mittel die Funktion, die Unvollkommenheit des menschlichen Willens auszugleichen und daher die Tätigkeit des guten Willens zu *erleichtern*, aber auch als potenzielle Materie die Funktion, die Tätigkeit des guten Willens zu *realisieren* und zu *konkretisieren.* Hierbei ist hervorzuheben, dass der gute Wille die notwendige Bedingung für die Beförderung der eigenen Glückseligkeit ist. Nur unter diesem Bedingungsverhältnis lassen sich jene Funktionen der Glücksgüter verstehen. In diesem Fall ist die ethische Rolle der Glücksgüter in den beiden soeben genannten zwei Funktionen gar nicht von der Heteronomie-Gefahr betroffen[337], weil sie ein anwendungsorientierter ethischer Teil der Tätigkeit des guten Willens ist, die bereits moralisch begründet und motiviert ist, so dass sie letztlich zur Realisierung des höchsten Guts beiträgt.

Die ethische Bedeutung der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht kann man daher nicht allein im moralphilosophischen Begründungsprogramm der Moralität,[338] sondern mit Blick auf die Realisierung des höchsten Guts verstehen. Das höchste Gut ist für Kant der Lebensorientierungspunkt, der realisiert werden soll, solange es als eine grundlegende Lebensmaxime fungiert. Hierbei handelt es sich nicht allein um die Feststellung des guten Willens als des an sich Guten, sondern auch um die *Tätigkeit* jenes Willens als des obersten Guts, die sich mit den moralischen Pflichten beschäftigt. Hierbei kann die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht, wie gesagt, die Tätigkeit des guten Willens einerseits durch ihre instrumentelle Funktion *erleichtern* und andererseits

[337] Anna Wehofsits (2016: Anthropologie und Moral) versucht das Problem dieser Heteronomie-Gefahr durch die Unterscheidung zwischen der negativen („schwacher Leseart") und der positiven („starke Leseart") Rolle einer indirekten Pflicht zu lösen. Siehe bes. Kap. 9.3 Mitgefühl als Ausgleich moralischer Unvollkommenheit, S. 132 – 137. Aber wie oben mit Victoria Wike gezeigt wurde, gibt es m. E. zwischen den beiden Rollen keinen wesentlichen Unterscheid. Siehe oben Fn. 298.

[338] In der GMS wird die Beförderung der eigenen Glückseligkeit auch im Blick auf jenen Begründungsaspekt thematisiert. Wenn ein „Podagrist" ein leckeres Wildtierfleisch, das ihm Schmerzen bringen kann, „aus Pflicht" nicht isst, also die eigene Glückseligkeit „aus Pflicht" befördert, obwohl er starken Appetit auf jenes Wildtierfleisch hat, ist seine Handlung moralisch. Vgl. GMS. IV 399: „nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Werth".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

durch ihre Stellung als potenzielles Gutes *konkretisieren.* In diesem Sinn ist die Tätigkeit des guten Willens mit jener Beförderung als indirekte Pflicht eng verbunden. Somit trägt die Beförderung der eigenen Glückseligkeit durch die Tätigkeit des guten Willens zur Realisierung des höchsten Guts bei. Genau in diesem Sinne lässt sich die kantische These, dass die Moral indirekt des Glücks bedarf, präzise verstehen.

Da diese eigene Glückseligkeit die Moralität als notwendige Bedingung hat, ist die Realisierung des höchsten Guts nicht bloß abhängig vom außermoralischen Zufallsglück. Wie schon erläutert wurde, liegt das Kriterium des höchsten Guts nicht in der Glückseligkeit, sondern im guten Willen (Moralität) als notwendige Bedingung. Daher ist der Vorwurf[339], dass für Kant die Realisierung des höchsten Guts letztlich abhängig vom Zufall ist, nicht zutreffend. Allerdings kann man das höchste Gut nicht allein durch den guten Willen realisieren. Deswegen ist der gute Wille eine notwendige Bedingung für das höchste Gut. Wenn man das höchste Gut erreichen will, soll man moralisch sein. Wenn man nicht moralisch ist, dann kann man überhaupt nicht zum höchsten Gut gelangen. Obwohl man moralisch ist, kann man nicht immer und nicht notwendig zum höchsten Gut gelangen. Diese Zusammenhänge werde ich im Kapitel 2, IV. vertiefend erläutern.

An dieser Stelle geht es jedoch zunächst darum, dass die Glücksgüter, die die Beförderung der eigenen Glückseligkeit betreffen, nicht ein intrinsisches Gutes sind, und dass sie selbst daher allein nicht ein konstitutives Element für das höchste Gut sind. Dagegen haben die Glücksgüter, die die Beförderung der eigenen Glückseligkeit einer indirekten Pflicht betreffen, die den guten Willen als notwendige Bedingung hat, durch ihre oben dargelegten zwei Stellungen und Funktionen den ethischen Status als ein konstitutives Element für das höchste Gut. Dies deutet auf die wichtige ethische Implikation hin, dass für Kant das höchste Gut ein philosophisch-inklusives Konzept ist, das als zwei konstitutive Elemente Moralität und Glückseligkeit enthält – allerdings unter dem oben genannten ethisch-notwendigen Bedingungsverhältnis.

bb) Der Bereich der Pflichten: Ist die indirekte Pflicht keine Pflicht?

Kant zufolge ist die Beförderung der eigenen Glückseligkeit zwar keine direkte, aber eine indirekte Pflicht. Pflicht bedeutet für Kant die Nötigung des Willens durch das moralische Gesetz (vgl. TL. VI 386), und daher darf sie grundsätzlich nicht durch einen hypothetischen Imperativ, sondern muss durch den kategorischen Imperativ zum Ausdruck gebracht werden (vgl. GMS. IV 425[340]). In diesem Sinne scheint jene

[339] Über den Überblick über die Fragestellung der „Notwendigkeit der Aufnahme von Glückseligkeit in das höchste Gut", siehe *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, S. 129 f.

[340] „daß, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keinesweges aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Beförderung dann nicht Pflicht zu sein, weil jeder auch ohne Nötigung die eigene Glückseligkeit will, und weil die indirekte Pflicht rein formal-grammatisch gesehen durch den hypothetisch-technischen Imperativ formuliert wird. Von dieser Definition der Pflicht, genauer gesehen, der direkten Pflicht aus betrachtet, gehört daher die indirekte Pflicht nicht zur Pflicht. Hierbei stellt sich jedoch die Frage, ob für Kant der Bereich der Pflicht allein auf die direkte Pflicht beschränkt werden soll. Wenn dies Kants Position wäre, hätte er die Beförderung der eigenen Glückseligkeit nicht als indirekte *Pflicht*, sondern etwa als hilfreiche Anweisung bezeichnen müssen. Aus diesem Grund möchte ich den Bereich der Pflicht bei Kant nicht allein im formal-grammatischen Sinne, sondern inhaltlich-kritisch darlegen, so dass dadurch die Theorie der indirekten Pflicht aus ethisch-handlungstheoretischer Perspektive konsistent mit dem kantischen autonomen Moralsystem zusammengedacht werden kann.

Wie oben erläutert wurde, bezieht sich die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht auf das Mittel und die Materie zum moralischen Zweck. Jene Beförderung als indirekte Pflicht hat also die Funktion, die menschliche Willensschwäche auszugleichen und die Tätigkeit des guten Willens zu erleichtern, und auch die Funktion, den Pflichtvollzug als Tätigkeit des guten Willens konkret zu verwirklichen. Dieses Verständnis der indirekten Pflicht bringt zwei wichtigen ethischen Implikationen mit sich: 1) In Bezug auf die Tätigkeit des guten Willens bzw. auf die Realisierung der direkten Pflichten geht es Kant auch um die Glücksgüter, mit denen die direkten Pflichten *besser* und *konkreter* verwirklicht werden können. 2) Hieraus ergibt sich eine besondere ethisch-handlungstheoretische Bedeutung der Glücksgüter als Gegenstand einer indirekten Pflicht, nämlich dass, meiner Interpretation zufolge, der Handelnde die direkten Pflichten möglichst *selbstverantwortlich* verwirklichen soll.

Um diese zwei Implikationen genauer zu verstehen, möchte ich exemplarisch den folgenden biblischen Satz mit Blick auf die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht kurz erläutern:

> „Wenn deine Hand oder dein Fuß dich zur Sünde verführen, dann hau sie ab und wirf sie weg. […] Wenn dich dein Auge zur Sünde verführt, dann reiß es aus und wirf es weg“ (Neues Testament, Matthäus 18:8–9).

Diesen biblischen Satz kann man mit der kantischen Rede von der Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht folgendermaßen umformulieren:

> „Wenn deine Hand oder dein Fuß dich zur Sünde verführen oder wenn dich dein Auge zur Sünde verführt, dann *sollst du deine eigene Glückseligkeit befördern*, um dich von einer solchen Versuchung zu befreien“.

Auf den ersten Blick scheint diese Umformulierung bloß eine profane, pragmatische Version des rigorosen christlichen Gebots zu sein. Aber auf den zweiten Blick liegt der Schwerpunkt jener Umformulierung nicht allein in der scheinbaren pragmatischen Erleichterung des moralischen Pflichtvollzugs, sondern in der darin

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

enthaltenen *selbstverantwortlichen* Handlungsaufforderung. Der pragmatischen Funktion der Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekter Pflicht, die direkten Pflichten besser und konkreter zu verwirklichen, liegt mit Kant nämlich eine ethisch-handlungstheoretische Aufforderung zur „Selbstverantwortung" zugrunde. Daraus folgt, dass die ethische Rolle der Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekter Pflicht, im Gegensatz zur Heteronomie-Gefahr-These J. Timmermanns, vielmehr den *autonomen* Pflichtvollzug in der empirischen Wirklichkeit befördert. Für Kant kann der Bereich der Pflichten also inhaltlich-kritisch gesehen nicht nur die direkten Pflichten, sondern auch die indirekten Pflichten wie die Beförderung der eigenen Glückseligkeit oder die Kultivierung des Mitgefühls beinhalten, wobei allerdings die direkte Pflicht die notwendige Bedingung für die indirekte Pflicht ist, und dafür gibt es zwei Gründe:

1) Der *anwendungsorientierte ethische* Grund: Vorausgesetzt, Kant erkenne in seinem autonomen Moralsystem, wie oben erläutert wurde, in Bezug auf die Anwendung der Moral die Rolle der Glücksgüter, die Tätigkeit des guten Willens zu erleichtern und zu konkretisieren, an, dann kann sich der Bereich der Pflicht nicht allein auf die direkten Pflichten beschränken. Die Behauptung von J. Timmermann, dass „eine ‚indirekte' Pflicht streng genommen *gar keine* Pflicht ist"[341], übersieht genau diese anwendungsorientierte ethische Rolle der Glücksgüter, die diese im kantischen umfassenden autonomen Moralsystem ohne Heteronomie-Gefahr spielen, so dass er allein die direkten Pflichten in den Bereich der Pflicht einordnen konnte (siehe oben S. 160, Zitat (Fn. 310)). Da Kant jedoch die Beförderung der eigenen Glückseligkeit nicht als eine technische Anweisung, sondern wörtlich eine indirekte *Pflicht* nennt, sollte man zunächst versuchen, eine solche Pflicht als konsistent mit Kants autonomen Moralsystem ethisch-systematisch adäquat zu rekonstruieren. J. Timmermann hat aber vorschnell die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht bei Kant für eine „empirisch-zufällige" Angelegenheit gehalten, so dass sie aus dem Bereich der Pflichten ausgeschlossen ist.

2) Der *handlungstheoretische* Grund: Die Beförderung der eigenen Glückseligkeit hat zwar eine pragmatische Funktion, die Tätigkeit des guten Willens zu erleichtern und zu konkretisieren, aber diese Funktion basiert handlungstheoretisch gesehen nicht bloß auf dem technischen Imperativ, sondern auf dem selbstverantwortlichen, moralischen Imperativ. Der Satz „Wenn man aufgrund von Armut zum Diebstahl versucht wird, soll man seine eigene Glückseligkeit befördern" ist also formal-grammatisch zwar ein hypothetisch-technischer Imperativ, aber inhaltlich-kritisch gesehen enthält die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht in sich eine *selbstverantwortliche, autonome* Handlungsaufforderung, d. h. eine „Pflicht, die Versuchungen, soweit es in seiner Hand liegt, erst gar nicht aufkommen zu lassen"[342].

[341] *Jens Timmermann* (2004), Kommentar, S. 99.

[342] *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 343.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Zusammenfassend lässt sich daher die Frage „Ist die indirekte Pflicht keine Pflicht?“ oder „In welchem Sinne ist auch sie Pflicht?“ folgendermaßen beantworten: 1) Wenn man unter der Pflicht allein die direkte Pflicht als Nötigung des Willens aus dem moralischen Gesetz verstehen würde, wäre die indirekte Pflicht keine Pflicht. 2) Wenn man jedoch die anwendungsorientierte ethische Rolle der Glücksgüter, die die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht betreffen, für den Vollzug der direkten Pflichten im kantischen Moralsystem anerkennt, dann erweitert sich der Bereich der Pflicht zur indirekten Pflicht, für welche die direkte Pflicht die notwendige Bedingung ist. 3) Weil die anwendungsorientierte ethische Bedeutung der Glücksgüter als Gegenstand einer indirekten Pflicht handlungstheoretisch gesehen auf der selbstverantwortlichen, autonomen Handlungsaufforderung basiert, so lässt sich daraus folgern, dass für Kant die indirekte Pflicht ohne Heteronomie-Gefahr systemadäquat in seinem Moralsystem nicht allein eine technische Anweisung, sondern eine moralische Pflicht als Gebot genannt werden kann.

e) Eine kurze Zusammenfassung

In diesem Abschnitt Kapitel 2, II., 2. habe ich das einschlägige ethisch-notwendige Bedingungsverhältnis der Glückseligkeit zum guten Willen durch die Auseinandersetzung mit dem Status der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht zu verdeutlichen versucht. Dafür habe ich jenen Status mit Blick auf das höchste Gut handlungstheoretisch dargelegt. Hierbei besteht der Diskussionsausgangspunkt in der Verhältnisbestimmung der Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht zur Tätigkeit des guten Willens als des obersten Guts, die letztlich zur Realisierung des höchsten Guts beiträgt.

Von der Perspektive der Realisierung des höchsten Guts aus betrachtet, haben vor allem die Glücksgüter, die die Beförderung der eigenen Glückseligkeit als indirekte Pflicht betreffen, nicht allein den Status des instrumentellen Mittels, sondern auch den des potenziellen Guten, das erst aufgrund der Tätigkeit des guten Willens das reale Gute wird, und dadurch einen moralischen Wert erhält. Somit lässt sich das ethisch-notwendige Bedingungsverhältnis zwischen dem guten Willen und der Glückseligkeit präzise wie folgt formulieren: *Der gute Wille ist die notwendige Bedingung für die eigene Glückseligkeit, insofern sie Gegenstand einer indirekten Pflicht sein soll.* Nur unter diesem Bedingungsverhältnis kann die Beförderung der eigenen Glückseligkeit ohne Heteronomie-Gefahr die Tätigkeit des guten Willens erleichtern und konkretisieren, wohingegen sie ohne jene Tätigkeit gar keinen wirklichen moralischen Wert erhalten kann.

Entscheidend ist dabei, dass der pragmatischen Funktion der eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht, jene Tätigkeit des guten Willens zu erleichtern und zu konkretisieren, eine sehr wichtige ethische Implikation zugrunde liegt, nämlich, dass für Kant die Tätigkeit des guten Willens nicht allein in der ra-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tionalen Welt, sondern insbesondere in der empirischen Wirklichkeit selbstverantwortlich und autonom geleistet werden soll. Aus diesem Grund ist die indirekte Pflicht nicht bloß eine technische Anweisung, sondern sicher eine Pflicht als Gebot, die in sich die ethische Aufforderung enthält, dass man den direkten Pflichtvollzug als anwendungsorientierte moralische Tätigkeit des guten Willens selbstverantwortlich und autonom in der empirischen Wirklichkeit verkörpern soll. In genau diesem Sinne wird die Glückseligkeit ein konstitutives Element des höchsten Guts, das somit nicht als ein philosophisch-dominantes, sondern als ein philosophisch-inklusives Glückskonzept verstanden werden muss.

III. Glück und Moral in der Motivationsfrage der Moralität

1. Achtung für das Moralgesetz und Glückseligkeit

a) Einleitung

Anhand der ethischen Vorlesungsschriften wurde bereits im Kapitel 2, I. für Kant die Motivationsfrage (Exekutionsfrage: Was bewegt mich, dem moralischen Guten gemäß zu handeln?) kurz erläutert, die von der Begründungsfrage (Dijudikationsfrage: Worin liegt das moralische Gute?) unterschieden wurde. Diese Unterscheidung beinhaltet die wichtige ethische Implikation, dass das moralische Urteil selbst als objektiver Bestimmungsgrund des Willens nicht zur Ausübung moralischer Handlungen führt, so dass es dafür der Triebfeder, d. h. des subjektiven Willensbestimmungsgrundes bedarf. Diese Triebfeder sucht Kant in den ethischen Vorlesungsschriften im moralischen Gefühl, obwohl er dort auch Gott als Triebfeder erwähnt, der als ein „drittes Wesen" das moralische Gesetz als einen „Befehl" gebietet oder durch es Handlungen verbietet und die moralischen Handlungen belohnt (VS. Brauer. Me 48. Siehe oben Kapitel 2, I., 3.). Aufgrund dieser theonom-eudaimonistischen Interpretation der moralischen Motivationsfrage wurde Kant oft mit dem Vorwurf kritisiert, dass ein solches externalistisches Motivationsprinzip mit einer autonomen Moral nicht zu vereinen sei.

Wenn dem so wäre, dann würde Kant in Bezug auf die moralischen Motivationsfrage in der Tat eine externalistische Auffassung vertreten, der zufolge es zur Ausübung der moralischen Handlung ein moralexternes Element wie Glückseligkeit braucht. Wie aber von mir im Kapitel 2, I., 3. erläutert wurde, liegt für Kant der Schwerpunkt einer solchen theonom-eudaimonistischen Triebfeder nicht im moralphilosophischen Prinzip einer externen Motivation, sondern in der ethischen Überzeugung von der konsequent-existentiellen Rechtfertigung des moralischen Gesetzes selbst. Jene theonom-eudaimonistische Triebfeder bezieht sich daher im Grunde nicht auf die Motivationsfrage, sondern eher auf die Sinnfrage der Moralität. Demgemäß schließt Kant in der Tat in seinen kritischen Druckschriften den göttlichen Willen als Triebfeder aus der ethischen Motivationsfrage aus (KpV. V 72. Siehe

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

oben Kapitel 2, I., 3.). Hier entwickelt Kant die moralische Motivationsfrage allein mit Verweis auf das moralische Gefühl weiter, das durch die „Achtung für das moralische Gesetz" verdeutlicht wird, welches in Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Selbstliebe näher entwickelt wird (GMS. IV 401 Fn.), der zufolge der Bestimmungsgrund des Willens in der eigenen Glückseligkeit liegt (vgl. KpV. V 22). Hierbei gibt es keinen Platz für die Glückseligkeit als moralische Triebfeder, so dass die Verhältnisbestimmung der Glückseligkeit (Glück) zur Achtung für das moralische Gesetz (Moral) bestenfalls im dissonanten Modell (Konfliktmodell) dargelegt werden zu können scheint.

Aber die Bedeutung der Achtung für das moralische Gesetz erschöpft sich m. E. nicht bloß in der Ausschließung der Glückseligkeit aus der ethischen Überlegung zur moralischen Triebfeder. Von der Perspektive des höchsten Guts aus betrachtet, wie in den vorangegangenen Kapiteln von mir gezeigt wurde, können sich daraus zwei wichtige Bedeutungen der Achtung für das moralische Gesetz ergeben:

1) Die *ethische* Bedeutung der Achtung für das moralische Gesetz liegt in der Einschließung der Glückseligkeit in die ethische Überlegung, indem sie der Glückseligkeit einen moralischen Wert verleiht. Jene Achtung gibt nämlich ethisch gesehen als Pflichthandlung, die nicht eine verdienstliche Handlung für eine Belohnung ist, sowohl der „eigenen Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht" als auch der „Glückseligkeit als Folge der Tätigkeit des guten Willens" einen moralischen Wert, indem sie die moralische Quelle jener Tätigkeit als Glückswürdigkeit wird. [343]

2) Die *handlungstheoretische* Bedeutung der Achtung für das moralische Gesetz liegt darin, dass sie sich als moralische Triebfeder bzw. als Handlungsmotiv, nämlich als Wirkursache (causa efficiens) auf die zwei Handlungsorientierungen, d. h. einerseits auf den Handlungsgrund (das moralische Gesetz. Formursache. causa formalis) und andererseits auf das Handlungsziel (das höchste Gut. Zweckursache. causa finalis) bezieht. In Bezug auf den Handlungsgrund vermittelt die Achtung zwischen dem moralischen Bewusstsein und dem moralischen Gefühl und hinsichtlich des Handlungsziels vermittelt sie zwischen dem moralischen Gesetz und dem höchsten Gut. Die Achtung für das moralische Gesetz führt also zur Ausführung der moralischen Handlung durch die Vermittlung zwischen dem moralischen Bewusstsein und dem Gefühl, und durch diese Ausführung wird das moralische Gesetz mit dem höchsten Gut vermittelt, so dass das erstere die notwendige Bedingung für das letztere wird.

Hierbei ist besonders zu beachten, dass die Achtung für das moralische Gesetz den ethischen Status einer moralischen Quelle der Glückswürdigkeit hat, indem sie

[343] Beispielsweise beruht die Spende von Geld als eine anwendungsorientierte, moralische Tätigkeit des guten Willens hierbei auf der moralischen Quelle „Aus der Achtung für das moralische Gesetz". Das Geld-Verdienen, welches diese Spende ermöglicht, also die Beförderung der eigenen Glückseligkeit bekommt dann auch einen moralischen Wert (siehe oben Kapitel 2, II., 2.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Wirkursache (causa efficiens) der „notwendige[n] Absicht auf das höchste Gut" (KpV. V 132[344]) der moralischen Handlung wird. Wie in den vorangegangenen Kapiteln (siehe besonders Kapitel 2, I., 4.) erläutert wurde, gelangt die moralische Handlung, ausgehend vom guten Willen (Begründungsfrage), über die Achtung (Motivationsfrage) notwendig zum höchsten Gut (Sinnfrage). In diesem Fall hat die Achtung einen Doppelstatus: Einerseits hat sie als moralische Triebfeder die Stellung und Funktion als Motivationsquelle und andererseits die der Quelle der Glückswürdigkeit im höchsten Gut. Die Glückseligkeit wird somit darin nicht allein ein wertneutraler, sondern auch ein durch die Achtung moralisch-qualitativ bewertender Begriff, so dass sich die Verhältnisbestimmung der Glückseligkeit (Glück) zur Achtung für das moralische Gesetz (Moral) im dissonanten Harmoniemodell darlegen lässt.

Das Ziel dieses Abschnittes ist somit, die kantische handlungstheoretische Annäherung an die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral durch die Achtung für das Moralgesetz darzulegen. Um dieses Ziel zu erreichen, möchte ich die folgende These aufstellen: Es geht bei der Achtung für das Moralgesetz als der moralphilosophischen Überlegung zum Handlungsmotiv zwar nicht um die qualitative Bestimmung bzw. die moralische Quelle der Glückseligkeit, da diese hierbei unabhängig von ihrer Quelle nicht die moralische Triebfeder sein kann. Aber die Bedeutung jener Achtung erschöpft sich nicht in jener moralphilosophischen Überlegung zur moralischen Triebfeder, sondern vielmehr liegt sie letztlich darin, dass sie einerseits der Glückseligkeit einen moralischen Wert verleiht und dass sie andererseits als Wirkursache zwischen dem moralischen Gesetz als Handlungsgrund und dem höchsten Gut als Handlungsziel vermittelt. Somit wird die Glückseligkeit im umfassenden Moralsystem wieder mit der Moralität verbunden und moralisch-qualitativ bewertet wird.

Um diese These zu begründen, werde ich mich zuerst mit der kantischen moralischen Triebfederlehre und ihrer Bedeutung für die Glückseligkeit auseinandersetzen (b)). Um die Relevanz der Achtung für die Glückseligkeit im ganzen Moralsystem Kants zutreffend zu erläutern, werde ich dann die Achtung für das moralische Gesetz im Rahmen des höchsten Guts zu interpretieren versuchen. Darin hat sie den ethischen Status einer moralischen Quelle der Glückswürdigkeit, so dass die Glückseligkeit in Bezug auf ihre moralische Quelle erläutert werden kann (c)).

b) Die Achtung als Motivationsquelle und die Glückseligkeit

Es ist zunächst wichtig zu beachten, warum Kant das moralische Gefühl durch den Begriff der Achtung verdeutlichen will. Ausgehend von dieser Frage lässt sich die

[344] „*Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Absicht aufs höchste Gut* [Hervor. von mir] und daraus fließende Voraussetzung der objectiven Realität desselben führt also durch Postulate der praktischen Vernunft zu Begriffen, welche die speculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht auflösen konnte".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Problemlage der moralischen Triebfederlehre bei Kant erläutern. Weil Kant selbst jedoch den Grund für diese Frage nicht direkt-systematisch darlegt, werde ich durch die Klärung der folgenden drei Gründe darauf zu antworten versuchen: 1) Dem begrifflichen, 2) dem ethischen und 3) dem handlungstheoretischen Grund. Beim ersten Grund handelt es sich um die begriffliche Verdeutlichung des moralischen Gefühls durch Achtung, die das moralische Gesetz zum Gegenstand hat, so dass es eine apriorische Grundlage hat (aa)). Beim zweiten Grund geht es um Kants Auseinandersetzung mit der Selbstliebe in Bezug auf den Bestimmungsgrund des Willens. Dabei handelt es sich um die Kritik des ethischen Amoralismus bzw. Egoismus, dem zufolge die moralische Handlung allein auf dem eigenen Vorurteil bzw. Eigennutz beruht (bb)). Der dritte Grund beschäftigt sich mit der moralischen Handlungsstruktur, in der es um die handlungstheoretische Bedeutung der Achtung als Vermittlungsbegriff in Bezug auf die Verhältnisbestimmung des moralischen Bewusstseins zum moralischen Gefühl geht (cc)). Aufgrund dieser drei Überlegungen lässt sich erst die Frage, welchen ethischen Status die Glückseligkeit in der moralischen Triebfederlehre durch die Achtung für das moralische Gesetz haben kann, beantworten (dd)).

aa) Begriffe der Achtung bei Kant und eine kurze Darstellung der Achtung in seinen frühen ethischen Schriften, Vorlesungsschriften und in der GMS[345]

Diese Darstellung beschäftigt sich mit dem begrifflichen Grund für die Frage „Warum verdeutlicht Kant das moralische Gefühl durch die Achtung?“. Im Folgenden wird daher zunächst die Begriffsbestimmung der Achtung bei Kant kurz betrachtet, und daran anknüpfend wird die Verwendungsweise des Begriffes der Achtung in Kants frühen ethischen Schriften, Vorlesungsschriften und in der GMS untersucht.

Harald Köhl zufolge lässt sich der Begriff der Achtung im außermoralischen und im moralischen Sinne bestimmen[346], und es kann besonders der Begriff der moralischen Achtung bei Kant in die (A) „Achtung als Rücksichtnahme bzw. Respekt“,

[345] In Bezug auf die Triebfederlehre des moralischen Gefühls tritt die Achtung erst in der GMS zutage. Hierbei wird das moralische Gesetz zum Gegenstand der Achtung erklärt, so dass sie die moralische Motivationsquelle des Pflichtenvollzugs wird. Einen begrifflichen Grund dafür, warum die Achtung im Unterschied zu den anderen Begriffen wie Liebe, Ehre und Mitleid die Stellung und Funktion als moralische Triebfeder hat, kann man aber in der GMS schwer finden, in den frühen ethischen Schriften und Vorlesungsschriften findet sich jedoch ein begrifflich-ethischer Hintergrund dafür.

[346] Im Alltag verwendet man häufig die Achtung einerseits im Sinne der Aufmerksamkeit (z. B. soldatischer Befehl) oder Warnung bzw. Vorsicht und Aufforderung zum Aufpassen, und andererseits im Sinne der Wertschätzung bzw. Hochschätzung oder respektvoller Anerkennung. Vgl. *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 315; vgl. *Steffi Schadow* (2015), Achtung, Achtung für das Gesetz, S. 18 – 20; Über die „Vielschichtigkeit des Achtungsbegriffs“, siehe *Friedrich F. Brezina* (1999), Die Achtung, S. 33 – 86.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

(B) „Achtung als moralische Hochschätzung“ und (C) „Achtung als moralisches Gefühl“ unterteilt werden.[347] Ihm zufolge unterscheidet Kant also die Achtung für das moralische Gesetz als moralisches „Gefühl“ (GMS. IV 401 Fn[348]) einerseits von der Achtung im Sinne des moralischen „Respektes“ (siehe TL. VI 462[349] u. 449[350]) als einer „Verhaltensweise“ bzw. „Einstellung, eine[r] Disposition zu rücksichtvollem Verhalten“[351], und andererseits von der Achtung im Sinne der moralischen „Hochschätzung“ in Bezug auf die „Rechtschaffenheit des Charakters (KpV. V 77[352]) als „Wertschätzung von Personen aufgrund bestimmter moralischer Leistung und Verdienste, die sie erbracht haben“.[353]

---

[347] *Harald Köhl* (1990), Kants Gesinnungsethik, S. 119 f. Ihm zufolge hat Kant jedoch „nicht ausdrücklich zwischen der Achtung im Sinne des moralischen Gefühls und Achtung im Sinne moralischer Hochschätzung unterschieden. Die Stellen, an denen er von Achtung als moralischer Hochschätzung spricht, stehen im Kontext seiner Behandlung der Achtung als moralisches Gefühl“. Daher „unterscheidet [Mary] Gregor mit Bezug auf Kant nur zwischen Achtung als moralischem Gefühl und Achtung als rücksichtsvoller Einstellung“ und „[Ursula] Wolf handelt nicht über Achtung als moralisches Gefühl, ebensowenig [Ernst] Tugendhat“, *ders.*, S. 120, Fn. 15. Trotzdem unterscheidet H. Köhl aus den folgenden Gründen die Achtung als moralisches Gefühl von den anderen zwei Begriffen: Ihm zufolge ist die Achtung als moralisches Gefühl sogar die moralische Triebfeder zum moralischen Respekt und zur moralischen Hochschätzung, sie kann „nicht gefordert werden“, während die anderen beiden gefordert werden sollen, und sie entsteht unabhängig von den moralischen Leistungen oder Wertschätzungen anderer Personen. Vgl. ebd., S. 120.

[348] „[Die Achtung] ist kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“.

[349] „Achtung, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (*observantia aliis praestanda*), ist also die Anerkennung einer Würde (*dignitas*) an anderen Menschen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Äquivalent“.

[350] „eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne (*observantia aliis praestanda*)“.

[351] *Harald Köhl* (1990), Kants Gesinnungsethik, S. 119.

[352] „[…] da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder […] Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können“.

[353] *Harald Köhl* (1990), Kants Gesinnungsethik, S. 119 f. Philosophen wie Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer versuchen mit diesem Begriff der Achtung als Respekt ihre ethischen Ansätze zu entwickeln. Siehe *Friedrich F. Brezina* (1999), Die Achtung: Ethik und Moral der Achtung und Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer. Axel Honneth versucht im Blick auf die Achtung als Respekt und als Hochschätzung sie als einen sozialen Grundwert darzulegen. Hierbei legt er mit Rudolph von Ihering und mit Stephen L. Darwall die Achtung als „Anerkennung der Person“, die von der „Wertschätzung“ unterschieden wird, in der es „um die graduelle Bewertung konkreter Eigenschaften und Fähigkeiten“ geht, in Bezug auf „ein evaluatives Bezugssystem […], das über den Wert solcher Persönlichkeitszüge auf einer Skala von Mehr oder Weniger, von Besser oder Schlechter informiert“, dar. *Axel Honneth* (1992), Kampf um Anerkennung, S. 183. Auch dazu trägt Thomas Hill durch die Unterscheidung zwischen der Achtung als „respecting persons for their merits“ und der als „respecting persons for their social postitions“ bei. *Ders.* (2000), Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives, S. 89 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Anhand dieser begrifflichen Klärungen untersuchen wir nun die moralische Verwendung des Begriffes der Achtung vor allem in Kants ethischen Schriften, Vorlesungsschriften und in der GMS. In der vorkritischen Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764)" findet man die Verwendungsweise der Achtung im Sinne des *moralischen Respektes:*

> „Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden, […]. Diese Grundsätze sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt und sich viel weiter als auf die besondere Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage, es sei das *Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur.* Das erstere ist ein Grund der allgemeinen Wohlgewogenheit, das zweite der allgemeinen Achtung" (Beobachtungen. II 217).

In dieser Passage ist besonders bemerkenswert, dass Kant den Grundsatz der Tugend im Bewusstsein eines spezifischen Gefühls von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur sieht. Giovanni B. Sala zufolge sind Schönheit und Würde, „die wir im moralischen Gefühl erfassen", „Beweggrund der allgemeinen Wohlgewogenheit und der allgemeinen Achtung", und „[d]iese allgemeine Gültigkeit" macht „den spezifischen Unterschied zwischen dem moralischen Gefühl und den partikulären, der Beliebigkeit anheimgegebenen ‚gutherzigen Trieben'" aus.[354] Im Unterschied zum Mitleid und der Gefälligkeit (siehe auch Beobachtungen II 217 f.[355]) kennzeichnet Kant also die moralischen Grundsätze als Grundlage der Tugend durch das Bewusstsein des Gefühls von jener Würde, d. h. den moralischen Respekt bzw. die allgemeine Achtung. Hierbei ist wichtig zu beachten, dass Kant in dieser frühen Phase die Achtung noch nicht im Blick auf das moralische Gesetz, sondern auf das Gefühl des moralischen Respektes als allgemeiner Achtung versteht, so dass sich diese später in Richtung der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs entwickelt[356]. Hierbei taucht nämlich das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz als moralische Triebfeder noch nicht auf. Kant scheint daher in dieser Phase unter dem Einfluss der britischen moral-sense-Schule zu stehen, in der das moralische Gefühl allein in Bezug auf die Naturlage des Menschen verstanden wird, und selbst eine kriteriologische Funktion in der Bestimmung des moralischen Guten hat.[357]

---

[354] *Giovanni B. Sala* (2004), Kants „Kritik der praktischen Vernunft": Ein Kommentar, S. 35.

[355] „Mitleiden und Gefälligkeit sind Gründe von schönen Handlungen, die vielleicht durch das Übergewicht eines gröberen Eigennutzes insgesammt würden erstickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend, wie wir gesehen haben, obgleich, da sie durch die Verwandtschaft mit ihr geadelt werden, sie auch ihren Namen erwerben. Ich kann sie daher adoptirte Tugenden nennen, diejenige aber, die auf Grundsä|tzen beruht, die ächte Tugend".

[356] Vgl. *Giovanni B. Sala* (2004), Kants „Kritik der praktischen Vernunft": Ein Kommentar, S. 36.

[357] Der entwicklungsgeschichtlichen Forschung der kantischen Ethik zufolge steht Kant in der 1760er Phase unter dem Einfluss der britischen moral-sense-Schule, in der das moralische Gefühl als Naturlage des Menschen das moralische Gute bestimmt. Über die entwicklungs-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In den ethischen Vorlesungsschriften der 1770er Jahre fällt besonders auf, dass die Achtung oft im Unterschied zur Liebe und zur Ehre verwendet wird[358]:

> „Wir haben von Natur zwei Triebe, nach denen wir verlangen, von anderen geachtet und geliebt zu werden […] Die Achtung geht auf unseren inneren Wert, die Liebe aber nur auf den relativen Wert anderer Menschen" (VS. Brauer. Me 234). […] „Wir lieben das, was uns einen Vorteil zuwege bringt und achten das, was an sich einen Wert hat" (VS. Brauer. Me 235).
>
> „Achtung erwirbt man sich wegen des Wohlverhaltens, Ehre aber wegen der verdienstlichen Handlungen. Man bringt sich um die Achtung, wenn man schuldige Pflichten unterläßt" (VS. Brauer. Me 239).

Im Unterschied zur Liebe, die allein einen relativen Wert hat, kennzeichnet Kant den Begriff der Achtung durch die innere Wertbestimmung, und im Unterschied zur Ehre als verdienstliche Handlung kennzeichnet er die Achtung durch das Wohlverhalten, das auf dem moralischen Pflichtvollzug basiert. Hierbei lässt sich – und dies ist ein entscheidender Punkt – erkennen, dass einerseits der *Gegenstand* der Achtung „das, was an sich einen Wert hat" ist, und dass andererseits die Achtung im Sinne der moralischen Anerkennung und der moralischen Wertschätzung bereits vor der kritischen Druckschrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)" in Bezug auf den *Pflichtvollzug* erläutert wird. Vor diesem Hintergrund und im Anschluss daran lässt sich m. E. der folgende berühmte Satz in der GMS genauer interpretieren.

> „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objecte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum weil sie bloß eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist" (GMS. IV 400).

Wichtig ist hierbei zu berücksichtigen, dass die Achtung hier nicht mehr die „allgemeine Achtung", sondern die „Achtung für das Gesetz" bezeichnet. Sie hat für Kant nun den bestimmten Gegenstand „Gesetz", so dass durch die Achtung fürs Gesetz das „Wohlverhalten" im Unterschied zum außermoralischen „Verdienst" im Blick auf den Pflichtvollzug als Tätigkeit des Willens angesehen wird. Insofern sich diese Tätigkeit mit dem Bestimmungsgrund des Willens beschäftigt, wird die Achtung nun, wie Kant weiter ausführt, der subjektive Bestimmungsgrund des Willens im Unterschied zum moralischen Gesetz als objektivem Bestimmungsgrund des Willens:

---

geschichtliche Studie zum moralischen Gefühl bei Kant, siehe *Ming-Huei Lee* (1987), Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik; *Chan-Goo Park* (1995), Das moralische Gefühl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant; *Steffi Schadow* (2013), Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant.

[358] Über die Achtung im Vergleich mit den anderen ähnlichen Begriffen, siehe *Otto Friedrich Bollnow* (2009), Die Ehrfurcht. Wesen und Wandel der Tugenden, bes. „Die Achtung und verwandte Gefühle", S. 9–31.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz“ (GMS. IV 400).

Wenn die Achtung in Bezug auf die moralische Triebfeder als subjektiver Bestimmungsgrund des Willens thematisiert wird, kann sich die Frage stellen, welche Art der Achtung von den drei moralischen Verwendungsweisen „Respekt, Hochschätzung und Gefühl“ die moralische Triebfeder ist. Harald Köhl zufolge ist die Achtung für das moralische Gesetz als moralische Triebfeder nicht „Respekt“ oder „Hochschätzung“, sondern „moralisches Gefühl“, weil die Handlung zum Respekt und zur Hochschätzung der Triebfeder bedarf, während das moralische Gefühl, das nicht „erfordert“ werden kann, die Rolle als Triebfeder selbst spielt. [359] Von der Perspektive der moralischen Triebfeder aus betrachtet, besteht für Kant die Intension der Achtung somit weder im Respekt als Verhaltensweise noch in der Hochschätzung als Wertschätzung, sondern im moralischen Gefühl, das das moralische Gesetz als seine Extension hat.

Wenn sich die moralische Handlung also nicht bloß mit der äußeren Legalität, sondern mit der inneren Moralität beschäftigt, die für uns Menschen so konstitutiv ist, dass die Freiheit als Wesen des menschlichen Daseins erst damit begründet wird, muss m. E. die Triebfeder zur moralischen Handlung das Gefühl als innere Bewegungskraft des Gemüts in jenem Dasein sein. Dieses Gefühl beruht dann nicht auf einem pathologischen Sinn, sondern auf einem apriorischen Bewusstsein der Moralität. Dies ist nämlich das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz.

Herbert James Paton zufolge ist das Gefühl der Achtung daher „etwas beinahe dem religiösen Gefühl Verwandtes“, und deshalb habe er das deutsche Wort „Achtung“ nicht mit „respect“, sondern mit „reverence“ übersetzt[360], das Scheu, Ehrfurcht und Ehrerbietung usw. bedeutet[361]. Im Unterschied zum observantia als moralischem Respekt verwendet Kant nämlich für das moralische Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz das lateinische Wort „reverentia“ (TL. VI 402). Michaël Fœssel zufolge lässt sich das Gefühl der Achtung auch in der Analogie mit dem ästhetischen „Gefühl des Erhabenen“ als „Rührung“ (vgl. Anthropologie. VII 243[362], KU. V 223[363] u. 226[364]) verstehen (vgl. KU. V 245[365]).[366] Das moralische

[359] *Harald Köhl* (1990), Kants Gesinnungsethik, S. 120.

[360] *Herbert James Paton* (1947/1962), Der kategorische Imperativ, S. 63 f.

[361] Vgl. Langenscheidt e-Wörterbuch Lateinisch-Deutsch (2004), reverentia.

[362] „Das Erhabene ist also zwar nicht ein Gegenstand für den Geschmack, sondern für das Gefühl der Rührung“.

[363] „Ein Geschmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben […], welches also bloß die Zweckmäßigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein reines Geschmacksurtheil“.

[364] „Erhabenheit (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden ist) aber erfordert einen andern Maßstab der Beurtheilung, als der Geschmack sich zum Grunde legt; und so hat ein

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gefühl der Achtung als reverentia lässt sich somit für Kant in der Analogie mit dem religiösen Gefühl der „Ehrfurcht" und mit dem ästhetischen „Gefühl des Erhabenen" verstehen (KpV. V 161[367] u. RGV. VI 123. Anm[368]).

Jedoch ist zu beachten, dass das religiöse Gefühl und das ästhetische Gefühl des Erhabenen wie das moralische Gefühl der Achtung zwar nicht sinnliche Gefühle sind, aber nicht als moralische Triebfeder fungieren können, da sie nicht zum Begriff des „Interesses", das zur Handlung führt, sondern zu der „Sphäre der Kontemplation" gehören.[369] Das Achtungsgefühl für das moralische Gesetz als moralische Triebfeder, solange dies im Unterschied zum sinnlichen Gefühl der Neigung mit dem religiösen Gefühl und mit dem ästhetischen Gefühl des Erhabenen verglichen wird, deutet dennoch auf die wichtige ethische Implikation hin, dass die moralische Handlung einer „deutlichen" Triebfeder bedarf, um moralisch zu sein, in dem Sinne, dass diese im Unterschied zu den anderen, sinnlichen Triebfedern, die sich bestenfalls aus der Neigung ergeben, auf einer apriorischen Grundlage beruhen soll.

Aus diesem Grund ist für Kant die moralische Triebfeder das moralische Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz, das vom sinnlichen Gefühl unterschieden wird.

> „[Die Achtung] ist kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden" (GMS. IV 401 Fn).
>
> „Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz diejenige Triebfeder sei, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann" (GMS. IV 440).

Hier ist – und dies ist ein entscheidender Punkt – besonders zu beachten, dass einerseits die Achtung ein Gefühl als Selbstwirkung der Vernunft ist, so dass das moralische Gefühl durch die Achtung eine vernünftige, apriorische Grundlage gewinnt, und dass andererseits die Handlung durch das Gefühl der Achtung als mo-

---

reines Geschmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des ästhetischen Urtheils, zum Bestimmungsgrunde".

[365] „das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust als vielmehr Bewunderung oder Achtung enthält, d. i. negative Lust genannt zu werden verdient".

[366] *Michaël Fœssel* (2008), Analytik des Erhabenen (§§ 23–29), bes. Kap. 6.3.2 Das Erhabene und die Achtung, S. 115–119.

[367] „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir".

[368] „Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne".

[369] Vgl. *Michaël Fœssel* (2008), Analytik des Erhabenen (§§ 23–29), S. 117.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ralische Triebfeder einen moralischen Wert bekommt, da jenes Gefühl auf dem moralischen Gesetz beruht.

Motivationstheoretisch gesehen ist die kantische Feststellung der apriorischen Grundlage des moralischen Gefühls in dem Konzept der Achtung für das moralische Gesetz ein großer philosophischer Beitrag und Verdienst. Vor Kant hat nämlich die britische moral-sense-Schule keine vernünftige, apriorische Grundlage des moralischen Gefühls angenommen, sondern vielmehr war sie allein damit zufrieden, dass es von der menschlichen Natur gegeben ist. Für sie steht somit das moralische Gefühl, wie Otfried Höffe zutreffend darlegt, „in der Nähe einer vorempirischen, bloß rationalen Intuition, einer reinen, das moralisch Gute billigenden Anschauung“[370]. Erst mit Kant hat nun das moralische Gefühl einen sehr wichtigen ethischen Stellenwert in dem Sinne, dass es nicht bloß eine empirische, induktiv-allgemeine Wirkung der menschlichen Natur, sondern ein rationales, apriorisch begründetes Gefühl als Wirkung des moralischen Gesetzes ist, so dass die Handlung aus der Achtung für das moralische Gesetz als moralischer Triebfeder einen moralischen Wert gewinnt. In diesem Fall hat für Kant die Achtung für das moralische Gesetz, wie Ina Goy zutreffend darlegt, sowohl eine „evaluative Funktion“, die der Handlung einen moralischen Wert gibt, als auch eine „kausale Funktion“ als moralische Triebfeder.[371] Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz nicht allein ein Ausübungsprinzip (Exekutionsprinzip), sondern auch ein Beurteilungsprinzip (Dijudikationsprinzip) ist, da die evaluative Funktion des Gefühls der Achtung letztlich auf dem moralischen Gesetz basiert.

Es scheint somit unumstritten zu sein, dass die Achtung für das moralische Gesetz die begriffliche Verdeutlichung des moralischen Gefühls als principium executionis ist und dass damit der apriorisch begründete, internalistische Ansatz der moralischen Triebfeder Anwendung findet, wodurch sich für Kant das moralische Gefühl von einer reduktiven psychologischen Grundlage befreit. Daher soll die Frage „Warum will Kant das moralische Gefühl als principium executionis durch die Achtung verdeutlichen?“ nun mit einer ethischen Argumentation beantwortet werden.

bb) Die Interpretation der Achtung in Kants Auseinandersetzung mit der Selbstliebe

Wie im vorangegangenen Abschnitt Kapitel 2, I., 3. kurz erwähnt wurde, setzt sich Kant in seinen ethischen Vorlesungsschriften mit dem moralischen System der Selbstliebe auseinander, in der das physische Gefühl im Unterschied zum moralischen Gefühl betrachtet wird (VS. Moral Brauer. Me. 15). Dieses Moralprinzip

[370] *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 313.

[371] *Ina Goy* (2007), Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung, S. 344 f. I. Goy erwähnt hierbei außer der evaluativen und der kausalen Funktion auch die bildende Funktion, der zufolge das Gefühl der Achtung „die Bildung eines moralischen Charakters“ begründet, „die sich empirisch, geschichtlich vollzieht“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

vertreten Kant zufolge der antike Epikur und vor allem die neuzeitlichen Materialisten wie Helvétius, Mandeville und La Mettrie. Kant zufolge ist für die Materialisten die Selbstliebe „2fach […], der Eitelkeit und des Eigennutzes, und sie zielt ab auf seinen eigenen Vortheil, und ist ein eigensüchtiges Principium, wodurch unsere Sinne befriediget werden“ (VS. Moral Collins. XXVII 253). Hierbei ist jedoch zu beachten, dass Kant nicht die Selbstliebe als solche, sondern nur ihre Stellung als Prinzip der Moralität ablehnt. Kant sagt nämlich:

> „Das System der Selbstliebe wäre nicht so ganz verwerflich, wenn die moralitaet auf einer vernünftigen Selbstliebe sich gründete. Helvetius sagt nicht bloß, daß die Menschen Eigennuzig sind, sondern daß sie ohne Eigennuz gar nicht im Stande wären, eine Tugendhafte Handlung hervor zu bringen: das ist verwerflich, wenn man die Sittlichkeit auf so niedrige principia reduciret“ (VS. Praktische Phil. Powalski. XXVII 107).

Zwei Punkte sind besonders bemerkenswert: 1) Kant kritisiert an der Selbstliebe bei den neuzeitlichen Materialisten, dass sie denen zufolge das Prinzip der Moralität sei. 2) Kant bestimmt den Begriff der Selbstliebe nicht pauschal, sondern genauer, da nicht bloß die Selbstliebe, sondern auch die vernünftige Selbstliebe erwähnt wird. Im Unterschied zur vernünftigen Selbstliebe scheint er also die Selbstliebe unter dem Aspekt des ethischen Amoralismus bzw. Egoismus zu betrachten, wenn er folgendermaßen ausführt:

> „Wenn dies auf dem Principio der Selbstliebe beruhen sollte, so würde es heißen: Du sollst nur dann nicht lügen, wenn es dir Schaden zuwege bringt, wenn es aber Nutzen schafft, so würde es erlaubt sein“ (VS. Moral Brauer. Me 16).

In der GMS kann man den ethischen Grund für die Frage nach der Verdeutlichung des moralischen Gefühls durch die Achtung für das moralische Gesetz im folgenden kantischen Satz von der Achtung im Unterschied zur Selbstliebe finden:

> „Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. […] Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen“ (GMS. IV 401 Fn.).

In der Abbruch- oder Überwindungsthese der Selbstliebe zeigt sich, dass der Gegenstand der Achtung das moralische Gesetz ist, das von uns notwendig gesetzt werden soll, so dass sich die Wertvorstellung der Achtung mit der Tätigkeit des Willens beschäftigt, der einerseits auf jenem Gesetz basiert, und andererseits dasselbe autonom setzt. Diese Wertvorstellung, die die Reduzierung der Selbstliebe verursacht, nennt Kant in der KpV das „moralische Gefühl“, das aus der „Demüthigung“ als einem schmerzhaften Gefühl und der dadurch erweckten „Achtung“ besteht (vgl. KpV. V 79).

Die zwei obigen Probleme, 1) die Auseinandersetzung mit dem Moralprinzip der Selbstliebe und 2) die begriffliche Verdeutlichung der Selbstliebe in Bezug auf die Wertvorstellung der Achtung anhand der Überwindungsthese, sollen nun besonders mit Blick auf die Triebfeder zur moralischen Handlung bzw. auf den Bestimmungsgrund des Willens ausführlich erläutert werden. 3) Damit lässt sich schließlich

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Achtung als Wertvorstellung aus jener Überwindungsthese präzise klären, so dass ihre Bedeutung für die Glückseligkeit dargelegt werden kann. Dementsprechend wollen wir nun erläutern, was Kant genauer mit der Selbstliebe meint, um jene Wertvorstellung der Achtung, bezogen auf die Überwindungsthese der Selbstliebe, näher zu betrachten.

Zu 1) Kants Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Selbstliebe in Bezug auf den Bestimmungsgrund des Willens: Im § 3. Lehrsatz II im ersten Hauptstück von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft der KpV definiert Kant das Prinzip der Selbstliebe wie folgt:

> „[D]as Princip, diese [Glückseligkeit] sich zum höchsten Bestimmungsgrund der Willkür zu machen, [ist] das Princip der Selbstliebe" (KpV. V 22).

Bei der Entscheidung und Ausführung einer Handlung handelt es sich um den Bestimmungsgrund der „ausführenden Willkür" im Unterschied zum „gesetzgebenden Willen",[372] und im Fall des Prinzips der Selbstliebe liegt er in der Glückseligkeit, die „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet" (KpV. V 22), ist. Hierbei ist wichtig zu beachten, dass diese Glückseligkeit eine empirische Lust ist, die auf der „Empfänglichkeit des Subjektes" basiert, die nicht zum „Verstand", sondern zum „Sinn (Gefühl)" gehört, so dass „alle materiale Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen", „insgesammt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören" (KpV. V 22). Dieses Prinzip ist für Kant somit ein Grundprinzip aller außermoralischen Handlungen, das auf den „materialen praktischen Prinzipien" basiert, die „ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen" (KpV. V 21).

Das Prinzip der Selbstliebe als empirisch-inneres Moralprinzip, das auf der eigenen Glückseligkeit basiert, kann jedoch Kant zufolge nicht das praktische Gesetz geben. Jenes Prinzip kann also insofern nicht durch die „Notwendigkeit" festgehalten werden, als es „für den Willen keine andere Bestimmungsgründe, als die dem unteren Begehrungsvermögen angemessen sind, in sich fass[t]" (KpV. V 24), die

[372] Die Terminologie „die ausführende Willkür" und „der gesetzgebende Wille" habe ich von Jens Timmermann übernommen. *Ders.*, (2003), Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens, S. 147. Aber ihm und der Kant-Forschung zufolge verwendet Kant in der GMS und der KpV das Wort „Wille und Willkür" uneinheitlich, und erst in der MS konsequent. *Jens Timmermann* (2003), ebd., S. 146 f. und *Andrea M. Esser* (2015), Willkür, S. 2659. Daher werde ich hierbei (KpV) im Kontext das Wort „Willkür und Wille" verwenden. J. Timmermann (2003, S. 147) zufolge bediente „sich Kant des Wortes ‚Wille' in den Schriften der 1780er Jahre in drei Bedeutungen, nämlich ‚(i) die legislative bzw. urteilende Instanz, (ii) die exekutive Instanz (die Willkür) und (iii) das aus beiden bestehende gesamte menschliche Begehrungsvermögen', während in der MS ‚der Terminus »Willkür«' ganz die Rolle des exekutiven Aspekts unseres Begehrungsvermögens, die er sich vordem mit ‚Wille' teilen mußte", übernimmt. Siehe auch Kants Passage bezogen darauf: „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht" (RL. VI 226).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„von Gegenständen afficiert werden“ (VS. Metaphysik. Pölitz. PM 137 f.[373]). Aus diesem Grund sucht Kant das praktische Gesetz in der „Vernunft“ als „ein[em] wahre[n] obere[n] Begehrungsvermögen“ (KpV. V 24 f.), „etwas aus uns selbst unabhängig von den Gegenständen zu begehren“ (VS. Metaphysik. Pölitz. PM 138). Das Prinzip der Selbstliebe bzw. der eigenen Glückseligkeit bezieht sich also auf die „Materie“ als Gegenstand des Willens, während es für das praktische Gesetz um die „Form der Gesetzmäßigkeit“ geht (KpV. V 25). Das Prinzip der Selbstliebe kann daher „zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten“ (KpV. V 25 f.), aber diese „praktische[n] Vorschriften[374], die sich auf sie [blos theoretische Principien] gründen, können niemals allgemein sein, denn der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens ist auf das Gefühl der Lust und Unlust, das niemals als allgemein auf dieselben Gegenstände gerichtet angenommen werden kann, gegründet“ (KpV. V 26). Aus diesem Grund erreicht Kant letzten Endes die „Folgerung“ im „§ 7. Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“:

> „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen“ (KpV. V 31).

Nicht das Prinzip der Selbstliebe, sondern das Sittengesetz hat also den ethischen Status des praktischen Gesetzes. Weil es im vorliegenden Abschnitt um die Verhältnisbestimmung der Glückseligkeit zur Achtung im Blick auf Kants Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Selbstliebe geht, werde ich mich nun nicht auf die Deduktion des moralischen Gesetzes als Bestimmungsgrund des Willens, sondern auf die begriffliche Verdeutlichung der Selbstliebe in Bezug auf die Wertvorstellung der Achtung, die sich aus der Überwindungsthese derselben durch jenes Moralgesetz ergibt, konzentrieren.

Zu 2) Die begriffliche Verdeutlichung der Selbstliebe in Bezug auf die Überwindungsthese derselben durch das moralische Gesetz: Kants Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Selbstliebe zeigt, dass nicht die eigene Glückseligkeit als dessen Grundlage, sondern allein das moralische Gesetz den Bestimmungsgrund des (guten) Willens bieten kann. Wir wollen nun die Abbruch- bzw. Überwindungsthese der Selbstliebe durch das moralische Gesetz genauer erläutern.

---

[373] „Das Begehrungsvermögen ist entweder ein oberes oder ein unteres Begehrungsvermögen. Das untere Begehrungsvermögen ist eine Kraft, etwas zu begehren, so fern wir von Gegenständen afficirt werden. Das obere Begehrungsvermögen ist eine Kraft, etwas aus uns selbst unabhängig von den Gegenständen zu begehren. Eben so ist auch das Vermögen der Lust und Unlust ein oberes oder unteres Vermögen. Das untere Vermögen der Lust und Unlust ist eine Kraft, an den Gegenständen, die uns afficiren, ein Wohl- oder Mißfallen zu finden. Das obere Vermögen der Lust und Unlust ist eine Kraft, unabhängig von den Gegenständen in uns selbst eine Lust und Unlust zu empfinden. Alle Untervermögen machen die Sinnlichkeit, und alle Obervermögen machen die Intellectualität aus“.

[374] Für Kant führt die praktische Vorschrift „eine materiale (mithin empirische) Bedingung“ (KpV. V 34) bei sich und daher trägt sie allein „zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze“ (KpV. V 33) bei.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kant zufolge bewirkt „das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl", „welches Schmerz genannt werden kann" (KpV. V 73). Die Neigung (inclinatio) als Begehrungsvermögen bedeutet für Kant die „habituelle sinnliche Begierde" (Anthropologie. VII 251 u. 265). Aber im Triebfeder-Kapitel betrachtet Kant die Neigung besonders unter dem Aspekt der „Selbstsucht". Er sagt nämlich:

> „Alle Neigungen zusammen ([…] deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (solipsismus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (*Philautia*), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (*Arrogantia*). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel" (KpV. V 73).

Die Überwindungsthese der Selbstliebe in der GMS, aus der sich die Wertvorstellung der Achtung ergibt, beschäftigt sich nun im Triebfeder-Kapitel mit der Selbstsucht. Hierbei stellt sich jedoch die Frage, welcher Selbstliebe Kant zufolge also genauer Abbruch getan werden soll. Um diese Frage zu beantworten, muss man zunächst die obigen Begriffe über die Selbstliebe verdeutlichen.

Die „Selbstsucht"[375] als eine deutsche Übersetzung des englischen Wortes „Selfishness" bei Earl of Shaftesbury bedeutet lexikalisch „nur auf den eigenen Vorteil o. Ä. bedachte, nur die eigne Person kennende Einstellung"[376]. Daher kann man im Alltag unter der Selbstsucht den „Egoismus" verstehen, jedoch klingt jener Terminus negativer als dieser. Das Wort „Sucht" bedeutet also „krankhafte Abhängigkeit von einem bestimmten Genuss- od. Rauschmittel o. Ä."[377], so dass die Selbstsucht wörtlich die Sucht nach dem „Sich selbst" ist und daher fast wie ein Narzissmus als eine „übertriebene Form der Liebe zur eigenen Person"[378] erscheinen kann. Kant meint jedoch mit der Selbstsucht nicht eine solche narzisstische Form der Selbstliebe, sondern er verwendet „wie zahlreiche seiner Zeitgenossen" die Selbstsucht im Sinne des Egoismus.[379] Diese lexikalische Begriffsklärung ist jedoch

---

[375] Michael Albrecht (1995: Selbstsucht) zufolge stammt die Selbstsucht, „als ‚selfishness', aus der Theologie. Bei den Puritanern ist ‚selfishness' die Grundlage alles menschlichen Wollens, und sie ist böse", während es den englischen Philosophen wie Earl of Shaftesbury und David Hume um das „Prinzip der Selbstsucht" (selfishness) als Grundlage aller „Gemütsbewegungen" („Motions") geht. Das deutsche Wort „Selbstsucht" ist die Übersetzung des „Selfishness" bei Earl of Shaftesbury und der Übersetzer J. J. Spalding wollte „damit eine Gemüthsverfassung ausdrücken, die alles auf sich selbst und den eigenen Nutzen ziehtet". Nach Michael Albrecht ist Kant „stärker am theologischen Begriffsgebrauch orientiert als die englischen Philosophen", wenn er sagt: „Alle Neigungen zusammen (… deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (solipsismus) aus" (KpV. V 73). In Bezug auf die Natur des Menschen will A. Schopenhauer diese Selbstsucht durch den Terminus „Egoismus" ausdrücken. Siehe *M. Albrecht* (1995), Selbstsucht, S. 537.

[376] Duden-Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, Selbstsucht.

[377] Ebd., Sucht.

[378] Duden-Deutsch als Fremdsprache, Narzissmus.

[379] *Stefano Bacin* (2015), Solipsismus, S. 2132. Im späten 90er Nachlass bezeichnet Kant die Selbstsucht als einen „allgemeinen Begriff des Egoismus": „Der Begrif der Selbstsucht (*heautontie* -) Der Hang sich selbst gnug zu seyn ist der allgemeine Begrif des egoisms. Die

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

noch nicht hinreichend präzise, und es liegt auch bei Kant selbst, in seinen Schriften bezüglich der Selbstsucht eine uneinheitliche Begriffsverwendung vor. Anhand seiner ethischen Schriften und Vorlesungsschriften werde ich zunächst die verschiedenen Begrifflichkeiten erklären, und daran anschließend werde ich die Überwindungsthese der Selbstliebe präzise zu klären versuchen.

„Begriffliche Klassifikation der Abbruch- bzw. Überwindungsthese der Selbstliebe"

Abbruch der Neigung = Abbruch der Selbstsucht			
1) Der moralische Solipsismus		2) Der moralische Egoismus	
Das über alles gehende Wohlwollen gegen sich selbst	Allein sich selbst lieben	Wohlgefallen gegen sich selbst	Allein sich selbst hochschätzen
1a) Selbstliebe: nicht ausschließend (= neutral, aber gemeinnützig)	1b) Eigenliebe (Philautia): eine ausschließend-eigennützige Form der Selbstliebe	2a) Selbstschätzung: nicht ausschließend (= neutral, aber Gemeinnützig)	2b) Eigendünkel (Arroganz): eine ausschließend-eigennützige Form der Selbstschätzung

Wie in den obigen Zitaten zum Ausdruck kam, soll für den kantischen Bestimmungsgrund des Willens die Neigung durch das moralische Gesetz ersetzt werden, und diese Neigung versteht Kant hierbei als die Selbstsucht, mit der sich daher die Überwindungsthese der Selbstliebe zunächst beschäftigen soll. Im Triebfeder-Kapitel erwähnt Kant zwei Formen der Selbstsucht (KpV. V 73): (i) Das über alles gehende Wohlwollen gegen sich selbst, Selbstliebe und Eigenliebe. (ii) Wohlgefallen gegen sich selbst, Selbstschätzung und Eigendünkel. Was diese Begriffe unterscheidet, erklärt Kant jedoch in jenem Kapitel nicht klar. In den ethischen Vorlesungsschriften gibt es jedoch ein separates Kapitel „von der Eigenliebe", welches bei der Klärung der Selbstsucht hilfreich sein kann.

Darin unterscheidet Kant zwischen dem „moralischen Solipsismus" und dem „moralischen Egoismus" (VS. Moral Brauer. Me 171). Kant zufolge bedeutete jener Solipsismus, dass „wir uns im Verhältnis mit anderen allein lieben", während jener Egoismus besagt, dass „man sich im Verhältnis mit anderen allein hochschätzt" (VS. Moral Brauer. Me 171 f.). Der moralische Solipsismus beschäftigt sich dann m. E., wie im Triebfeder-Kapitel der KpV dargestellt wird, kategorisch mit der Selbstliebe und mit dem „über alles gehenden Wohlwollen gegen sich selbst" (KpV. V 73), und genauer mit der „Eigenliebe" als der ausschließend-eigennützigen Form der

Arten unter demselben sind: 1. Der Eigendünkel 2. Der Eigennutz (*solipsismus*) 3. Die Eigenliebe (*philautie*) logisch" (VT. Gemeinspruch. XXIII 140). Auch in einer 90er Vorlesungsschrift über Anthropologie versteht Kant die Selbstsucht in Bezug auf die eigennützliche Begierde. Kant zufolge ist also die Sucht eine „kontinuierliche Begierde", und „Ehre, Gewalt und Geld" als Mittel zur Erfüllung einer solchen Begierde können unter der Selbstsucht begriffen werden (Vgl. VS. Anthropologie. Dohna. Ko. 273).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Selbstliebe. Der moralische Egoismus bezieht sich kategorisch auf das „Wohlgefallen an sich selbst", „Selbstschätzung" und genauer auf den „Eigendünkel" als der ausschließend-eigennützigen Form der Selbstschätzung (ebd.).[380] Kant sagt also:

> „Alle Neigungen sind entweder ausschließend oder theilnehmend. Die ersteren sind eigennützig, die anderen gemeinnützig. Die Selbstliebe und Selbstschätzung ist ihrer Natur nach aber nicht ausschließend; die Eigenliebe und der Eigendünkel aber sind es" (L. B. Beobachtungen. XX 183).

Hierbei ist wichtig zunächst zu beachten, dass Kant die Selbstliebe und die Selbstschätzung qualitativ unterscheidet. Die Selbstliebe und die Selbstschätzung sind also wertneutrale Begriffe, während die Eigenliebe und der Eigendünkel egoistische bzw. amoralische Begriffe im normativen Sinne sind, da sie sich, wie Kant sagt, an der „ausschließend-eigennützigen" Handlung orientieren. Aus diesem Grund bezeichnet Kant im Triebfeder-Kapitel der KpV nicht die Selbstliebe und die Selbstschätzung im Allgemeinen, sondern allein die Eigenliebe und den Eigendünkel jeweils als Gegenstand des Abbruchs bzw. der Überwindung und des Niederschlags (KpV. V 73). Daraus lässt sich bereits folgern, dass sich für Kant die Überwindungsthese näher betrachtet nicht auf Selbstliebe, Wohlwollen, Selbstschätzung und Wohlgefallen, sondern allein auf die ausschließende Form der beiden Gruppen, d. h. auf die Eigenliebe und den Eigendünkel bezieht.

Zu 3) Die Achtung als Wertvorstellung, die sich aus der Überwindungsthese der Selbstliebe ergibt: Wie gerade präzisiert wurde, ist für Kant die Selbstliebe, die im Gegensatz zum moralischen Gesetz steht, genauer zu bezeichnen als die Eigenliebe und der Eigendünkel. Daher lässt sich der Begriff der Achtung als Wertvorstellung in jene Überwindungs- bzw. Abbruch-These dadurch aufklären, dass man untersucht, was bei der Aufgabe der Eigenliebe und des Eigendünkels geschieht.

Kant zufolge ist die Selbstliebe der „Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen" (KpV. V 74). Die Selbstliebe wird daher durch diesen anthropologischen Hang zur Eigenliebe, und diese wird dadurch der Eigendünkel, dass jener Hang „zum unbedingten praktischen Prinzip" (vgl. ebd.) erhoben wird.

[380] Im Kapitel von der Eigenliebe in den ethischen Vorlesungsschriften verwendet Kant für die Eigenliebe anders als im Triebfeder-Kapitel der KpV nicht das Wohlwollen, sondern das Wohlgefallen, das auch für den Eigendünkel gebraucht wird. Kant unterscheidet jedoch zwischen der Eigenliebe und dem Eigendünkel wie folgt: „Die Philautie oder moralische Eigenliebe ist der Arroganz oder dem moralischen Eigendünkel entgegengesetzt. Der Unterschied der Philautie von der Arroganz ist, daß die erstere nur eine Neigung ist mit seinen Vollkommenheiten zufrieden zu sein, die letztere aber eine unbillige Anmaßung, die man auf das Verdienst macht" (VS. Moral Brauer. Me 168).

In der Metaphysik der Sitten werden sie wie folgt geklärt: „Mäßigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe Anderer, heißt Bescheidenheit; der Mangel dieser Mäßigung (Unbescheidenheit) in Ansehung der Würdigkeit von Anderen geliebt zu werden die Eigenliebe (*philautia*). Die Unbescheidenheit der Forderung aber, von Anderen *geachtet* zu werden, ist der Eigendünkel (*arrogantia*)" (TL. V 462).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Somit besteht die Überwindungsthese der Selbstliebe streng gesehen im Niederschlag und Abbruch des Eigendünkels, in dem somit auch die Eigenliebe aufgegeben wird, so dass sich daraus die Achtung als Wertvorstellung ergibt. Kant sagt entsprechend:

> „Was nun unserem Eigendünkel in unserem eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Also demüthigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung als Bestimmungsgrund unseres Willens uns in unserem Selbstbewußtsein demüthigt, erweckt, so fern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung“ (KpV. V 74).

In dieser Passage ist wichtig zu beachten, dass die Achtung ein positives Gefühl ist, das durch die Demütigung als negatives, schmerzhaftes Gefühl (vgl. KpV. V 73) erweckt wird, so dass das moralische Gefühl, wie Kant sagt, durch die beiden Gefühle, nämlich Achtung und Demütigung zusammen betrachtet gekennzeichnet ist (vgl. KpV. V 75).

Hierbei sind einige Punkte zusammenfassend bemerkenswert: (i) Die Überwindungsthese der Selbstliebe beschäftigt sich genauer gesehen mit der Konfrontation des moralischen Gesetzes mit dem Eigendünkel – dieser erhebt den „Hang“ jener Selbstliebe „zum unbedingten praktischen Gesetz“, der „sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt“ macht (vgl. KpV. V 73). (ii) Aus dem Niederschlage des Eigendünkels geschieht die „Demütigung“ als schmerzhaftes Gefühl, die das Gefühl der „Achtung“ erweckt, und aus den beiden besteht das moralische Gefühl (KpV. V 75). (iii) Mit diesem moralischen Gefühl als dem Gefühl der Achtung, das sich aus der Aufgabe der Eigenliebe und aus dem Niederschlagen des Eigendünkels ergibt, legt Kant die Stärken und Grenze der egoistischen Gefühlslehre dar. Hierbei wird nämlich nicht die Selbstliebe im Allgemeinen, sondern allein ihre ausschließende Form, d. h. Eigenliebe und Eigendünkel aus der ethischen Überlegung zur Tätigkeit des guten Willens aus der Achtung für das moralische Gesetz ausgeschlossen. (iv) Daraus lässt sich folgern, dass die Selbstliebe als Neigung zur Beförderung der eigenen Glückseligkeit insofern vielmehr einen moralischen Wert gewinnen kann, als diese hinsichtlich der anwendungsorientierten, moralischen Tätigkeit des guten Willens der Gegenstand einer indirekten Pflicht wird.

cc) Die Interpretation der Achtung in der Verhältnisbestimmung des moralischen Gesetzes zum moralischen Gefühl

Den handlungstheoretischen, also auf dem Handlungsmotiv bezogenen Grund für die Frage nach der Verdeutlichung des moralischen Gefühls durch den Begriff der Achtung kann man in ihrer Vermittlungsfunktion zwischen dem moralischen Gesetz (Bewusstsein) und dem Gefühl finden. In der GMS erläutert Kant den Begriff der Achtung ausführlich in einer langen Fußnote (GMS. IV 401). Hierbei ist wichtig zu beachten, dass Kant durch den Begriff der Achtung zwischen dem moralischen

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bewusstsein und dem moralischen Gefühl zu vermitteln versucht. Kant definiert die Achtung wie folgt:

> „Achtung [ist] […] durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl".
>
> „Achtung [bedeutet] bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf meinen Sinn".
>
> „Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird" (GMS. IV 401 Fn.).

Wie kann man diese Sätze verstehen? Ist Achtung ein Gefühl oder ein Bewusstsein? Begrifflich ist für Kant die Achtung ein Gefühl, wie es im ersten Zitat zum Ausdruck kommt, nämlich ein durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl. Da die Achtung jedoch nicht die Ursache des Gesetzes, sondern die Wirkung desselben ist, gehört das Gefühl der Achtung hierbei als Artbegriff zum Bewusstsein vom Gesetz als Gattungsbegriff. Daraus lässt sich das folgende logische Bedingungsverhältnis der beiden folgern: Wenn man das Gefühl der Achtung hat, besitzt man das Bewusstsein der Willensbestimmung durch das moralische Gesetz. Dieses Moralbewusstsein ist also die notwendige Bedingung für das Gefühl der Achtung, und das Gefühl der Achtung ist die hinreichende Bedingung für jenes Moralbewusstsein. Ohne das Moralbewusstsein kann somit kein Gefühl der Achtung entstehen. Obwohl jemand ein Moralbewusstsein hat, lässt sich daraus jedoch nicht immer und nicht unbedingt folgern, dass er auch das Gefühl der Achtung hat.

Dieses Bedingungsverhältnis deutet auf die sehr wichtige ethische Implikation hin, dass es eine Motivationslücke zwischen dem Bewusstsein und dem Gefühl geben kann, so dass die Ausübung der moralischen Handlung nicht allein des moralischen Bewusstseins, sondern auch des moralischen Gefühls bedarf. Auf der Grundlage jenes Bedingungsverhältnisses lässt sich die Ausübung der moralischen Handlung folgendermaßen formulieren: Das Moralbewusstsein selbst führt nicht immer und nicht unbedingt zur Entstehung des moralischen Gefühls. In diesem Fall kann die Ausübung der moralischen Handlung nach jenem Moralbewusstsein geschehen oder auch nicht. Was hierbei ausgesagt werden kann, ist daher, dass das Moralbewusstsein selbst die Ausübung der moralischen Handlung nicht immer garantieren kann. Aber ohne dieses Bewusstsein ist weder das moralische Gefühl noch die Ausübung der moralischen Handlung möglich. Daher ist die Achtung für das moralische Gesetz handlungstheoretisch gesehen ein notwendiger Vermittlungsbegriff für die Verbindung des moralischen Bewusstseins mit dem moralischen Gefühl, so dass *die moralische Handlung mit dem Gefühl, aber aus dem Bewusstsein heraus ausgeübt wird.*

Diese Interpretation ist jedoch bis heute unter den Kant-Forschern strittig. Bezüglich dieser Auslegung gibt es zwei Positionen: „Intellektualisten" und „Affektivisten".[381] Die ersteren vertreten die Auffassung, dass die Ausübung der morali-

[381] Die Frage nach der Stellung und Funktion des moralischen Gesetzes im Hinblick auf die moralische Triebfeder wird heute in erster Linie unter den folgenden systematischen Sicht-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schen Handlung allein mit dem moralischen Bewusstsein möglich ist, während sie den Affektivisten zufolge dazu des Gefühls der Achtung als moralischer Triebfeder bedarf. Der Grund für diese strittige Debatte liegt jedoch in Kants eigenen Ausführungen selbst, insofern das Triebfeder-Kapitel der KpV nicht hinreichend zu klären scheint, wie eine einheitliche Theorie der Achtung mit Kant zu verstehen sei.[382] Daher werde ich mich damit zufrieden geben, wenn durch die Interpretation jenes Kapitels allein meine obige These begründet werden kann, so dass dies indirekt zur Debatte zwischen Intellektualisten und Affektivisten beitragen kann.

Kant beginnt die erste Passage des Triebfeder-Kapitels mit der Frage nach der Moralität der Handlung:

> „Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen: so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten“ (KpV. V 71).

Diese Passage beinhaltet die folgende Frage und Antwort: Worin liegt die Moralität der Handlung? Sie besteht im Bestimmungsgrund des Willens als Anfangsgrund der menschlichen Handlung, nämlich im moralischen Gesetz als jenem Bestimmungsgrund. Wenn jener Bestimmungsgrund im Gefühl liegt, dann ist die Handlung Kant zufolge nicht moralisch, sondern bestenfalls legal. Sie zeigt also nicht eine innere, sondern nur eine äußere Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz.

In der zweiten Passage des ersten Absatzes thematisiert Kant die Triebfeder (elater animi) als subjektiven Bestimmungsgrund des Willens. Dies geschieht mit der folgenden Frage und Antwort: Worin liegt die Triebfeder als subjektiver Bestimmungsgrund des menschlichen Willens im Unterschied zum göttlichen Willen? Sie liegt im moralischen Gesetz (vgl. KpV. V 72). Daraus folgert Kant den Schluss:

---

weisen betrachtet: Aus jener der „Intellektualisten und aus der der Affektivisten“. Die ersten sind der Auffassung, dass für Kant die moralische Triebfeder allein das moralische Gesetz ist, während den letzteren zufolge das moralische Gefühl die Triebfeder sein muss. Zum Überblick über die Debatte zwischen Affektivisten und Intellektualisten siehe *Steffi Schadow* (2013), Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant, bes. S. 294 – 301. In der jüngsten Zeit setzt sich besonders Nora Kassan (2019: Reine Praktische Vernunft fühlen. Kants Theorie der Achtung) in ihrer Arbeit intensiv mit jener Debatte auseinander. Hierbei betrachtet sie die kantische Theorie der Achtung im Detail unter den folgenden vier Aspekten: „Affektivisten und Intellektualisten, Phänomenologen und Metaphysiker“. Ihr zufolge lautet die phänomenologische These: „Das Moralbewusstsein ist gefühlsabhängig“ (S. 116), und die metaphysische: „Das Moralbewusstsein ist gefühlsunabhängig“ (S. 129). Zum Überblick, siehe besonders „Teil II. Positionen“, S. 82 – 162. Über die Vertreter der Intellektualisten und Affektivisten, siehe S. 86, Fn. 8 u. 9: Über die Phänomenologen und Metaphysiker, siehe S. 108, Fn. 74.

[382] Im Überblick zur möglichen einheitlichen Theorie der Achtung, siehe *Nora Kassan* (2019), Reine Praktische Vernunft fühlen, bes. Kap. 1.3 – 1.5, S. 173 – 181.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„[D]er objective Bestimmungsgrund [ist] jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung [….]“ (ebd.).

Man muss zuerst verdeutlichen, was Kant unter dem objektiven und subjektiven Bestimmungsgrund des Willens versteht, und dann die Bedeutung der Frage nach diesem Bestimmungsgrund darlegen. Die objektive Bestimmung des Willens bezieht sich insofern auf das Bewusstsein eines Handelnden, als es sich dabei um die Erkenntnis des moralischen Guten handelt, damit er moralisch sein kann. Die subjektive Bestimmung des Willens beschäftigt sich dagegen insofern mit dem Gefühl als Triebfeder, als es um die jenem moralischen Bewusstsein entsprechende Handlung geht. Genauer betrachtet, bezieht sich im ersten Absatz des Triebfeder-Kapitels jedoch die subjektive Bestimmung des Willens als Triebfeder nicht direkt auf die *kausale* Frage „Was bewegt mich, gemäß dem moralischen Gesetz zu leben?“, sondern auf die *evaluative* Frage „Was soll subjektiv den Willen eines Handelnden bestimmen, *damit er moralisch sein kann?*“[383]. Daher soll der subjektive Bestimmungsgrund des Willens im ersten Absatz im Blick auf diese evaluative Frage der Triebfeder behandelt werden, in der es um die Feststellung der Moralität der Handlung geht.

Die kantische Frage nach dem Bestimmungsgrund des Willens und die Antwort darauf lassen sich daher wie folgt umformulieren: „*Was soll Bewusstsein und Gefühl eines Handelnden bewirken, damit er nicht nur legal, sondern auch moralisch sein kann?*“. Die Antwort lautet „*das moralische Gesetz*“. Diese Umformulierung ist insofern nicht unplausibel, als Kant im sechsten Absatz das moralische Gesetz als subjektiven Bestimmungsgrund, nämlich als Grund der Triebfeder, in Bezug auf das Gefühl darlegt:

„[…] [S]o ist es [das moralische Gesetz] auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjects Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist“ (KpV. V 75).

[383] Diese Frage hat eigentlich mit der Handlung „aus Pflicht“ im Unterschied zu „aus eigenem Nutzen“ und „aus Neigung“ zu tun, in der jene Handlung in den ethischen Vorlesungsschriften als das Problem des „Motivs“ im Unterschied zur „Triebfeder“ bezeichnet wurde (siehe oben Kapitel 2, I., 3.). Ein wichtiges Thema ist hiermit zusammenhängend das Problem, ob die Frage nach der Handlung aus Pflicht als Motiv und aus Achtung als Triebfeder hierbei gleich bedeutend sei. Dieses Problem bedarf seinerseits einer umfangreichen Klärung, und daher kann ich es allein beschränkt auf die Bedeutung der Frage nach dem obigen Bestimmungsgrund des Willens kurz erläutern. Die Handlung aus „Motiv“, also „aus Pflicht“ hat für Kant allein evaluative Funktion, während die Handlung aus „Triebfeder“ sowohl evaluative als auch kausale Funktion hat. Die Handlung aus Pflicht (Motiv) ist moralisch, weil sie letztlich auch subjektiv aus dem moralischen Gutsein des Willens (Triebfeder) motiviert ist. Aber hierbei ist wichtig zu beachten, dass sich für Kant jedoch die Kriteriologie jenes Gutseins grundsätzlich allein mit dem moralischen Gesetz beschäftigt. Die kausale, also motivationale Funktion im eigentlichen Sinne der Frage nach dem subjektiven Beweggrund „Was bewegt mich, gemäß dem moralischen Gesetz zu leben?“ bezieht sich für Kant dagegen grundsätzlich allein auf der Ebene des Gefühls, so dass die moralische, kausal-motivationale Triebfeder das moralische Gefühl, genauer das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz ist.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hierbei lässt sich deutlich erkennen, dass das moralische Gesetz als Triebfeder in der Tat nicht direkt, sondern allein durch das Gefühl als Einfluss auf die Sinnlichkeit des Subjektes wirken kann. Für Kant wird daher die evaluative Dijudikationsfrage notwendig mit der kausalen Exekutionsfrage verbunden, in der es um den subjektiven Bestimmungsgrund des Willens geht, durch den nicht allein die legale, sondern die moralische Handlung festgehalten wird. Diese subjektive Triebfeder bzw. die Motivationsquelle ist nämlich das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz.

Das Gefühl der Achtung ist somit die Antwort auf die Frage danach, welches Gefühl einem Handelnden zugrunde liegt, damit er moralisch *sein* (bezogen auf die evaluative Frage) und moralisch *handeln* (bezogen auf die kausale Frage) kann. Daraus folgt, dass das Gefühl der Achtung einerseits ein subjektiver Grund für das Moralisch-Sein wird, und dass es andererseits im eigentlichen Sinn der moralischen Motivation die Triebfeder für das Moralisch-Tun wird. Dies formuliert Kant wie folgt:

> „Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet" (KpV. V 76).

Hierbei ist sehr wichtig zu beachten, dass sich die Achtung als die Sittlichkeit selbst auf die evaluative Frage nach der Moralität der Handlung bezieht, während sie sich als Triebfeder mit der kausalen Frage nach der Ausübung der moralischen Handlung beschäftigt. Aus diesem Grund schreibt Kant im zehnten Absatz wie folgt:

> „Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder" (KpV. V 78).

Diese Achtung für das moralische Gesetz bestimmt Kant nun unter drei Aspekten: 1) Sie ist die „positive, aber indirekte Wirkung desselben [des moralischen Gesetzes] aufs Gefühl" in dem Sinne, dass das moralische Gesetz „den hindernden Einfluss der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt". 2) Sie ist daher „Triebfeder zu Befolgung desselben [des moralischen Gesetzes]". 3) Sie ist „Grund zu Maximen eines ihm [dem moralischen Gesetz] gemäßen Lebenswandels" (KpV. V 79). Im Unterschied der Stellung und Funktion des moralischen Gesetzes, die sich, wie oben gezeigt wurde, grundsätzlich auf die evaluative Frage nach der Moralität der Handlung beziehen, lässt sich hierbei – und dies ist ein entscheidender Punkt – erkennen, dass es Kant einerseits um die Stellung der Achtung als Wirkung des moralischen Gesetzes und andererseits um die Funktion der Achtung als Triebfeder zur Befolgung des moralischen Gesetzes geht, so dass sie auch als Grund der Maxime als subjektive Willensbestimmung fungiert. Die Achtung für das moralische Gesetz wird somit ein Vermittlungsbegriff zwischen dem moralischen Bewusstsein und dem moralischen Gefühl, indem sie sich mit den kausalen Aspekten der moralischen Handlung beschäftigt, die in sich die evaluative Frage enthalten.

Das Gefühl der Achtung ist also als Wirkung des moralischen Gesetzes das moralische Gefühl im Unterschied zum bloßen sinnlichen Gefühl, und es hat die kausale Funktion, das moralische Interesse an der Befolgung des moralischen Ge-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

setzes zu erwecken (vgl. KpV. V 80). Die Achtung als Vermittlungsbegriff zwischen dem moralischen Bewusstsein und dem moralischen Gefühl enthält in sich die sehr wichtige ethische Implikation, dass Kants Triebfederlehre nicht allein im Rahmen einer starken, engen moralphilosophischen Motivationstheorie verstanden werden kann, in der das moralische Gesetz allein ethisch ausschlaggebend ist, und das Gefühl als Handlungsmotiv ethisch nicht relevant ist. Von der handlungstheoretischen Perspektive der Achtung aus betrachtet, liegt die Bedeutung der moralischen Triebfederlehre vielmehr darin, dass die Achtung als moralische Quelle der Tätigkeit des guten Willens der menschlichen Handlung, etwa selbst der Beförderung der eigenen Glückseligkeit, einen moralischen Wert verleiht, insofern sie durch indirekte Pflicht zu jener Tätigkeit veranlasst wird.

dd) Die Achtung als moralische Triebfeder und die Glückseligkeit

Aufgrund der bisherigen Ausführungen lässt sich nun die Frage nach dem ethischen Status der Glückseligkeit in Bezug auf die Achtung als moralische Triebfeder beantworten. Die Glückseligkeit kann für Kant überhaupt nicht eine moralische Triebfeder sein. In Bezug auf den Bestimmungsgrund des Willens ist „[d]as gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit […]: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird“ (KpV. V 35), und dieser „Streit“ ist „praktisch“ und kann die Sittlichkeit zerstören, wenn die „Stimme der Vernunft“ im Blick auf den „Willen“ nicht deutlich zu vernehmen ist (vgl. ebd.). Wenn man die Glückseligkeit zum objektiven und subjektiven Bestimmungsgrund des Willens machen will, bleibt für Kant nichts als der Widerstreit mit der Achtung für das moralische Gesetz. In diesem Fall lässt sich die Verhältnisbestimmung der Glückseligkeit zur Achtung als moralischer Triebfeder allein im dissonanten Konfliktmodell darlegen, so dass sie keinen sinnvollen ethischen Status hat.

Die Glückseligkeit ist jedoch auch, wie im Kapitel 2, II., 2. gezeigt wurde, der Gegenstand einer indirekten Pflicht, und hierbei wird sie durch die Tätigkeit des guten Willens ein reales Gute und insofern moralisch bewertet. Wenn dem so ist, kann sie dann im Blick auf die Achtung für das moralische Gesetz auch einen ethischen Status besitzen. Hierbei hat die Glückseligkeit nämlich zwar nicht den ethischen Status der moralischen Motivationsquelle, aber den eines Gegenstandes, der durch die Achtung als Motivationsquelle moralisch bewertet und gefordert werden kann. Ein solcher ethische Status derjenigen Aspekte der Glückseligkeit, die durch die Achtung moralisch bewertet werden können, lässt sich in der moralischen Triebfederlehre bei Kant konsequent finden.

Aufgrund der Erläuterung der drei Gründe für die Verdeutlichung des moralischen Gefühls durch die Achtung, durch die die Problemlage der moralischen Triebfederlehre bei Kant näher bestimmt wurde, lässt sich jener Status der Glückseligkeit wie folgt zusammenfassend darlegen:

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

1) Das moralische Gefühl gewinnt in der begrifflichen Verdeutlichung als Achtung für das moralische Gesetz eine apriorische Grundlage. Hierbei wird die Triebfederlehre, die etwa in der britischen moral-sense-Schule allein auf den psychologischen Gefühlen wie Sympathie und Mitleid basierte, von Kant in dem Sinne überwunden, dass das moralische Gefühl erst durch die Achtung für das moralische Gesetz eine Allgemeingültigkeit gewinnt, die nicht auf einer Naturanlage des Menschen, sondern auf dem moralischen Gesetz beruht. Das moralische Gefühl als Achtungsgefühl beruht also nicht bloß auf der sinnlich-pathologischen Neigung zur moralischen Handlung, sondern auf der Pflicht als praktischer Nötigung, die „durch eine vorhergehende (objective) Willensbestimmung und Causalität der Vernunft" „möglich" ist (vgl. KpV. V 80).

Hierbei steht jedoch für Kant die Pflicht nicht immer und nicht notwendig im Gegensatz zur Neigung.[384] Daher ist für Kant die Glückseligkeit als Inbegriff der Befriedigung der Neigung (KrV. IV A 806/III B834; vgl. GMS. IV 399; KpV. V 73) zwar aus dem Bestimmungsgrund des Willens ausgeschlossen, dies führt aber nicht unmittelbar zu einem moralischen Konflikt zwischen Glückseligkeit und Pflicht. Wie Kant sagt, wird die eigene Glückseligkeit vielmehr Gegenstand einer indirekten Pflicht, wodurch sie moralischen Wert gewinnt.

> „[Die] Unterscheidung des Glückseligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen" (KpV. V 93).

2) Das Wesen des moralischen Gefühls wird in der ethischen Verdeutlichung als Achtung für das moralische Gesetz in der Auseinandersetzung mit der Selbstliebe dargelegt. Hierbei verwendet Kant die Selbstliebe im weiten und im engen Sinne. Im ersten Fall geht es um das *Prinzip* der Selbstliebe, das auf der eigenen Glückseligkeit basiert, und im Gegensatz zum moralischen Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens steht. Im zweiten Fall handelt es sich um den Begriff der Selbstliebe, die in Bezug auf die egoistische Selbstsucht erörtert wird. Die Abbruch- bzw. Überwindungsthese der Selbstliebe muss man daher unter den folgenden zwei Aspekten betrachten: (i) In Bezug auf den Bestimmungsgrund des Willens geht es um die Auseinandersetzung des moralischen Gesetzes mit dem Prinzip der Selbstliebe, so dass es hierbei keinen ethischen Platz für diese gibt. (ii) Im Hinblick auf die anwendungsorientierte, moralische Tätigkeit des guten Willens geht es um den Unterschied zwischen der Selbstliebe im Allgemeinen und der egoistischen Selbstsucht.

[384] Hierzu bemerkt Otfried Höffe zutreffend: „Mit dem gedanklich angenommenen Konflikt von Pflicht und Neigung wird nicht mit falschem Pathos behauptet, der Mensch stehe ständig vor der dramatischen Entscheidung, gegen seine Neigung und für die Pflicht votieren zu müssen. Gesagt wird lediglich dieses: Um einerseits den vollen Anspruch der Moral zu verstehen und andererseits Menschen als nicht bloß legaliter richtig, sondern auch als moraliter gut beurteilen zu können, stelle man sich eine derartige Konfliktsituation vor". in: *ders.* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 319 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Hierbei war es wichtig zu bemerken, dass sich die Selbstliebe, die Kant begrifflich aus der ethischen Überlegung nicht nur ausschließen, sondern auch überwinden will, nur auf den Eigendünkel, in dessen Niederschlagung auch die Eigenliebe überwunden wird, bezieht. Kant lehnt nämlich nicht die Selbstliebe im Allgemeinen, sondern allein die egoistisch-amoralische Selbstsucht, d. h. den Eigendünkel und die Eigenliebe, ab.

Der Schwerpunkt dessen, was Kant in der ethischen Verdeutlichung des moralischen Gefühls durch die Achtung zum Ziel machte, liegt somit nicht in der Ausschließung der Selbstliebe als Neigung zur eigenen Glückseligkeit aus der ethischen Überlegung, sondern in der Kritik des ethischen Amoralismus, dem zufolge allein das eigene Vorurteil das höchste Prinzip der Moral sein kann. Aus diesem Grund gelangt Kant, ausgehend von der Kritik am Moralprinzip der Selbstliebe bei den zeitgenössischen Materialisten, über die praktische Liebe (KpV. V 83)[385] als Aufhebung der egoistisch-pathologischen Selbstliebe, zur Achtung für das moralische Gesetz, was eine Überwindung des ethischen Egoismus bedeutet, der genauer betrachtet auf der Eigenliebe und dem Eigendünkel basiert. Hierbei bekommt die eigene Glückseligkeit als Selbstliebe vielmehr den ihr zustehenden ethischen Platz als Gegenstand der ethischen Überlegung in Bezug auf die indirekte Pflicht dadurch, dass die Eigenliebe und der Eigendünkel von der Selbstliebe im Allgemeinen abgesondert und durch das moralische Gesetz niedergeschlagen und überwunden werden.

3) In der handlungstheoretischen Verdeutlichung als Achtung für das moralische Gesetz hat das moralische Gefühl eine Vermittlungsfunktion, durch die das moralische Bewusstsein mit dem menschlichen Gefühl verbunden wird, so dass moralische Handlungen ausgeführt werden können. Die handlungstheoretische Bedeutung des moralischen Gefühls der Achtung als Motivationsquelle zeigt daher, dass es sich bei der Betrachtung der moralischen Handlung nicht allein um die moralphilosophische Überlegung zum Handlungsmotiv handeln kann, sondern vielmehr, dass jene Handlung in sich die praktische Orientierung enthält, worauf hin sie tatsächlich ausgeführt wird. Sie orientiert sich nämlich einerseits am Handlungsgrund und andererseits am Handlungsziel.

Hierbei vermittelt das Gefühl der Achtung als Handlungsmotiv einerseits zwischen dem moralischen Gesetz (Bewusstsein) und dem moralischen Gefühl, und andererseits zwischen dem moralischen Gesetz und dem höchsten Gut. Dies beinhaltet die wichtigen ethische Implikationen: (i) Die moralische Triebfederlehre bei Kant erschöpft sich nicht allein in einer starken, engen moralphilosophischen Überlegung, in der das moralische Gesetz alleine ethische Bedeutung besitzt und die

[385] Im Triebfeder-Kapitel versucht Kant den biblischen Satz von der Liebe zu Gott und von der Nächstenliebe unter dem Aspekt der praktischen Liebe im Unterschied zur sinnlich-pathologischen zu interpretieren. Ich habe dies im vorliegenden Unterabschnitt nicht behandelt, aber im folgenden wird es in Bezug auf die Interpretation der Achtung im Rahmen des höchsten Guts kurz erwähnt (siehe unten Fn. 388).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bedeutung des Gefühls und des höchsten Guts ethisch nicht für relevant gehalten wird. (ii) Von der handlungstheoretischen Perspektive jener Triebfederlehre aus betrachtet, hat das Gefühl der Achtung als Handlungsmotiv, genauer als Wirkursache (causa efficiens) jene Vermittlungsfunktion, und hierbei verleiht es vor allem der menschlichen Handlung den moralischen Wert. In Bezug auf den Handlungsgrund gibt das moralische Gefühl der Achtung als Motivationsquelle also der menschlichen Handlung nicht allein Legalität, sondern Moralität. Im Blick auf das Handlungsziel vermittelt die Achtung zwischen dem moralischen Gesetz und dem höchsten Gut, so dass jenes die notwendige Bedingung für dieses wird. Hierbei hat die Achtung für das moralische Gesetz den ethischen Status der moralischen Quelle der Glückswürdigkeit, so dass die Glückseligkeit im höchsten Gut damit moralisch-qualitativ bewertet wird. Dies lässt sich nun dadurch zur Diskussion stellen, dass ich die Bedeutung der Achtung im Verhältnis zum höchsten Gut zu interpretieren versuche.

c) Die Achtung als Quelle der Glückswürdigkeit und die Glückseligkeit

Gerade im letzten Unterabschnitt (b)) habe ich besonders anhand der GMS und der Absätze 1 – 11 des Triebfeder-Kapitels der KpV die Stellung und Funktion der Achtung für das moralische Gesetz als Motivationsquelle begrifflich, ethisch und handlungstheoretisch erläutert. Im Anschluss daran werde ich nun die obige These, dass die Achtung für das moralische Gesetz in Bezug auf das höchste Gut die Stellung und Funktion als Quelle der Glückswürdigkeit hat, so dass die Glückseligkeit moralisch-qualitativ bewertet und bestimmt werden kann, begründen. Dafür werde ich zunächst als einen Exkurs den Satz „Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Absicht aufs höchste Gut“ im Kapitel „Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt“ im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung des Handlungsmotivs zum Handlungsziel kurz darlegen (aa)). Anschließend wird die Achtung für das moralische Gesetz als die einzige moralische Quelle der Glückswürdigkeit, die zum höchsten Gut führen kann, besonders anhand der Absätze 12 – 25 des Triebfeder-Kapitels in der KpV erläutert. Hierbei handelt es sich um Kants kritische Auseinandersetzung mit der „moralischen Schwärmerei“ (KpV. V 85) als ethische Steigerungsform des Eigendünkels, vor allem mit der stoischen „heroischen“ (KpV. V 86) Moral der moralischen Selbstliebe, die auf der Glückseligkeit des Tugendbewusstseins als philosophisch-dominantes Glückskonzept basiert. Weil es für Kant dagegen um das philosophisch-inklusive Glückskonzept geht, in dem das Moralbewusstsein begrifflich nicht mit der Glückseligkeit gleichgesetzt werden kann, wie im Kapitel 2, II., 2. gezeigt wurde, ist die einzige moralische Quelle, die zum kantischen höchsten Gut führen kann, die Moral der Achtung für das moralische Gesetz, die auf der Pflicht als praktische Nötigung basiert, die uns Menschen nicht direkt glücklich, sondern allein glückswürdig macht (bb)). Aufgrund der beiden Überlegungen werde ich schließlich die Frage „Kann die Glückseligkeit durch die

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Achtung für das moralische Gesetz moralisch-qualitativ bewertet und bestimmt werden?“ thesenhaft zu beantworten versuchen (cc)).

aa) Exkurs: Über Kants Satz „Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Absicht aufs höchste Gut“ in Bezug auf die Verhältnisbestimmung des Handlungsmotivs zum Handlungsziel

Einen Leitfaden zur Interpretation der Achtung, die nicht allein als Motivationsquelle, sondern auch als Quelle der Glückswürdigkeit im Rahmen des höchsten Guts fungiert, und durch die sich daher die Glückseligkeit moralisch-qualitativ bewerten lässt, kann man in einem Satz im Kapitel „Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt“ in der KpV finden:

> „*Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Absicht aufs höchste Gut* [Hervorhebung von mir] und daraus fließende Voraussetzung der objectiven Realität desselben führt also durch Postulate der praktischen Vernunft zu Begriffen, welche die speculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht auflösen konnte“ (KpV. V 132).

Auf den ersten Blick ist die obige von mir kursiv gesetzte Formulierung nicht besonders auffällig, da der Schwerpunkt nicht in der Verhältnisbestimmung der Achtung zum höchsten Gut, sondern in den Begriffen der Postulate in Bezug auf dasselbe liegt. Auf den zweiten Blick deutet diese Formulierung jedoch auf die sehr wichtige ethische Implikation hin, dass die moralische Handlung aus Achtung für das moralische Gesetz in ihrer „notwendigen Absicht“ zum höchsten Gut führt. Diese Hinführung bedeutet allerdings nicht, dass es unbedingt und notwendig realisiert wird, sondern dass sich aus einer solchen Handlung notwendig die Vorstellung davon ergibt. Worum es hierbei zunächst geht, ist somit, dass die Handlungsabsicht nicht external, sondern internal, nämlich direkt auf dem Handlungsmotiv beruht, so dass damit die „objektive Realität“ jener Absicht, d. h. des höchsten Guts impliziert ist.

Wie im Kapitel 2, I., 3. und 4. bereits erläutert wurde, beschäftigt sich für Kant die Frage nach der moralischen Triebfeder, die heute meist als Handlungsmotiv bezeichnet wird, mit der Frage „Was bewegt mich, dem moralischen Gesetz gemäß zu handeln?“. Diese Frage beantwortet Kant letztlich durch das moralische Gefühl der Achtung, und diese Antwort betrifft hierbei die kausale Erklärung (Wirkursache, causa efficiens) im Unterschied zur finalen Erklärung (Zweckursache, causa finalis). Es ist allerdings zu diskutieren, ob sich die Tätigkeit des Willens mit der kausalen oder mit der finalen Klärung beschäftigt.[386] Meinen bisherigen Ausführungen zu-

[386] *Lars Grünwald* (2019), Was sind Gesetze?, S. 216: „Schopenhauer zufolge ist der Wille als Ding an sich das Wesen und der Ursprung der gesamten, d. h. nicht nur der organischen, sondern auch der anorganischen Welt. Das Wesen des Willens ist nicht Kausalität, sondern Motivation, d. h. Streben nach etwas. Der Wille ist demnach keine Wirkursache, sondern Zweckursache; und als Zweckursache ist er für Schopenhauer die Grundlage des gesamten Weltgeschehens. Bei der Kausalität handelt es sich lediglich um die äußerliche Erscheinung der Motivation: Was seinem Wesen nach Zweckursache ist, erscheint in unserer Vorstellung als

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

folge hat jedoch für Kant die moralische Exekutionsfrage (Motivationsfrage) nicht mit der Zweckursache, sondern mit der Wirkursache zu tun.

Im Unterschied zur Motivationsfrage bezieht sich für Kant die Sinnfrage „Was bringt die moralische Handlung mit sich?" nicht auf das Handlungsmotiv, sondern auf das Handlungsziel, das für die Handlungsvorstellung am Anfang und für die Handlungsausführung am Ende kommt, und daher als Lebensorientierungspunkt fungiert. Man kann sich also das höchste Gut, das auf der Achtung für das moralische Gesetz beruht, vorstellen, und nach der Überzeugung davon kann man sein Leben führen. Hierbei wird jedoch die moralische Handlung selbst aus dem Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz ausgeführt, und hiermit wird die Erreichbarkeit des höchsten Guts postuliert, in dem Moralität und Glückseligkeit miteinander verbunden sind.

Weil das höchste Gut auf der Achtung beruht, lässt sich das Bedingungsverhältnis der Achtung zum höchsten Gut wie folgt bestimmen: Wenn das höchste Gut existiert, dann soll es die Achtung für das moralische Gesetz geben. Diese Achtung ist also eine notwendige Bedingung für das höchste Gut. Somit kann ohne die Achtung das höchste Gut nicht entstehen, aber die moralische Handlung aus der Achtung für das moralische Gesetz führt nicht immer und nicht notwendig zum höchsten Gut. Wenn man jedoch nach der Überzeugung vom höchsten Gut leben will, dessen Vorstellung auf der Achtung für das moralische Gesetz beruht, soll man durch das moralische Gesetz das moralische Gute erkennen und durch die Achtung dafür dasselbe tun. Erst damit wird die Frage nach der Erreichbarkeit des höchsten Guts eröffnet. Hierbei fungiert die Achtung als Quelle der Glückswürdigkeit, so dass die Glückseligkeit eine moralische Qualität erhalten kann. Die Verhältnisbestimmung der Achtung zur Glückseligkeit lässt sich dann nicht allein im dissonanten Konfliktmodell, sondern im dissonanten Harmoniemodell darlegen.

bb) Die Interpretation der Achtung im Rahmen des höchsten Guts anhand der Absätze 12–25 des Triebfeder-Kapitels in der KpV

Im Ganzen gesehen lässt sich m. E. im Triebfeder-Kapitel der KpV das höchste Gut als Handlungsziel, zu dem die Achtung als moralische Triebfeder führt, interpretieren, wenn Kant im letzten Absatz 25 jenes Kapitels die Spannung in der Lebensorientierung zwischen dem „physischen" und dem „moralischen" Leben wie folgt zum Ausdruck bringt:

> „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; […] und wenn man auch beide [Pflicht und Lebensgenuß] noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt gleichsam als Arzeneimittel der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich

Wirkursache; deswegen müssen wir ‚aus dem Gesetz der Motivation … das Gesetz der Kausalität seiner inneren Bedeutung nach verstehen lernen' (Sch 191). Aus diesem Grund ist auch der Wille als Zweckursache nicht auf Kräfte als Wirkursachen zurückführbar; vielmehr zeigt sich umgekehrt der Wille als Ursprung des Kraftbegriffes."

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

doch alsbald von selbst, und thun sie es nicht, so wirkt das erste [Pflicht] gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hiebei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden“ (KpV. V 89).

Auf den ersten Blick kommt in dieser Passage allein Kants Sorge um den Verlust des moralischen Lebens im Gegensatz zum physischen Leben zum Ausdruck. Auf den zweiten Blick geht es hierbei jedoch darum, zu beachten, dass sich für Kant die Moral nicht im moralphilosophischen Begründungsprogramm des Moralprinzips erschöpft, sondern dass sie sich mit der ethischen, also physischen und moralischen Lebensorientierung des menschlichen Daseins auseinandersetzt. Das physische Leben, dessen Glück im Lebensgenuss besteht, unterscheidet sich für Kant *begrifflich-prinzipiell* vom moralischen Leben, das auf der Moral als Pflicht basiert. Jedoch machen für ihn die beiden *konzeptuell* zusammen das höchste Gut aus, in dem die Einheit derselben trotz begrifflicher Differenz ermöglicht sein soll, wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt wurde. Hierbei ist erneut zu beachten, dass für Kant das Kriterium des höchsten Guts das oberste Gut als Moralität ist, und dass daher das moralische Leben den prinzipiellen Vorrang gegenüber dem physischen Leben hat. Aus diesem Grund liegt die erste, fundamentalethische Aufgabe zum Konzept des höchsten Guts in der kritischen Erörterung der Moralität, die anhand der Begründungs- und Motivationsfrage, also jeweils mit Blick auf den Handlungsgrund und das Handlungsmotiv durchgeführt wird.

Vor diesem Hintergrund betrachtet, handelt es sich bei der Motivationsfrage hinsichtlich des höchsten Guts um die Frage, „*warum für Kant die einzige moralische Triebfeder, die zum höchsten Gut führt, die Achtung für das moralische Gesetz ist*“. Um diese Frage zu beantworten, werde ich nun die Absätze 12 – 25 des Triebfeder-Kapitels unter dem Aspekt der kantischen Kritik an der „moralischen Schwärmerei“ betrachten, in der er sich besonders mit der stoischen „heroischen“ Moral auseinandersetzt, [387] die eine göttliche Vollkommenheit der menschlichen Natur annimmt. Hierbei werde ich auf jene Frage mit den folgenden drei kantischen Kritiken an der stoischen heroischen Moral zu antworten versuchen:

1) Die konzeptuelle Kritik am stoischen Konzept des höchsten Guts: Das stoische Konzept des höchsten Guts ist ein philosophisch-dominantes Glückskonzept, in dem die Glückseligkeit unabhängig von den äußeren Glücksgütern allein mit dem Tugendbewusstsein gleichgesetzt wird – daher ist das höchste Gut die Tugend, während es Kant um das höchste Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept geht, in dem die Moralität nicht mit der Glückseligkeit gleichgesetzt werden kann. Hierbei ist die Moralität nicht das höchste Gut, sondern allein das oberste Gut, so dass für Kant das höchste Gut als das vollendete Gut der realen Glückseligkeit in Form von Glücksgütern und Glücksgefühl bedarf, wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt wurde.

[387] Über Kants ethische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral als kritischer Würdigung, besonders siehe *Christoph Horn* (2008), Kant und die Stoiker.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

2) Die ethische Kritik an der stoischen, heroischen Triebfederlehre, die zum höchsten Gut führt: Vorausgesetzt, das kantische Konzept des höchsten Guts sei das philosophisch-inklusive Glückskonzept, kann für den Menschen als sinnlich-vernünftiges Wesen die moralische Triebfeder, die zum höchsten Gut führen kann, nicht allein auf der Moral der zwangslosen, freiwilligen, moralischen Neigung (Wollen), sondern vielmehr auf der Moral der zwangshaften Pflicht als praktischer Nötigung (Sollen) basieren.

3) Die handlungstheoretische Kritik an der stoischen, heroischen Triebfederlehre: Aus den obigen zwei Kritiken ergibt sich, dass für Kant die moralische Triebfeder nicht direkt, sondern indirekt über die Glückswürdigkeit zur Glückseligkeit führt, indem sie die moralische Quelle von derselben wird.

Von diesen drei Kritikpunkten werde ich mich jedoch auf die letzten zwei konzentrieren, weil der erste in den vorangegangenen Kapiteln (Kapitel 1, II., 2. und bes. Kapitel 2, I., 2.) dargelegt wurde und später im Kapitel 2, IV., 2. über die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im höchsten Gut ausführlich zur Diskussion gestellt werden soll. Auch Kant behandelt im Triebfeder-Kapitel nicht direkt das höchste Gut, und daher werde ich den ersten Kritikpunkt nur hinsichtlich der ethischen Implikation des kantischen höchsten Guts als kritische Würdigung der stoischen Moral ganz kurz zusammenfassen, und dann anhand der Absätze 12–25 des Triebfeder-Kapitels direkt auf die letzten zwei Kritikpunkte eingehen.

Zu 1) Die ethische Implikation des kantischen Konzeptes vom höchsten Gut als kritischer Würdigung der stoischen Moral in Bezug auf die moralische Triebfeder: Für das Verständnis des ethischen Hintergrundes der kantischen Auseinandersetzung mit der stoischen Triebfederlehre ist es wichtig, erneut Kants eigenes Konzept des höchsten Guts und dessen ethische Implikation zu berücksichtigen, wie besonders im Kapitel 2, I., 2. gezeigt wurde: (i) Kant hat zum einen im Hinblick auf die prinzipielle Überlegung zum höchsten Gut den Vorrang des Prinzips der Sittlichkeit vom stoischen Ideal übernommen, und zum anderen im Hinblick auf die konzeptuelle Frage die Sittlichkeit mit der Glückseligkeit entsprechend dem epikureischen Ideal wieder verbunden. (ii) Kant hat jedoch die Sittlichkeit nicht allein durch die stoische Tugendmoral, die ihm zufolge auf der „unreinen" Natur des Menschen beruht, verstehen wollen, sondern eben durch die christliche „reine" Gesetzesmoral, die auf dem Gebot als Imperativ basiert, der die grundlegende Regel der freien menschlichen Handlung ist. Jene Gesetzesmoral hat Kant aber nicht als theologische Moral, sondern im Sinne einer moralischen Theologie autonom uminterpretiert. (iii) Kants Auseinandersetzung mit der stoischen Tugendmoral durch kritische Erweiterung zur christlichen Gesetzesmoral deutet auf die wichtige ethische Auffassung hin, dass für den Menschen als endliches Vernunftwesen die Triebfeder der moralischen Handlung grundsätzlich nicht auf der moralischen Selbstliebe, selbst nicht als Glückseligkeit durch Tugendbewusstsein, basieren kann. Vielmehr muss sie auf der Moral der Achtung für das moralische Gesetz, d. h. auf der Pflichtmoral als praktischer Nötigung beruhen. Ohne das Pflichtbewusstsein als eine solche Nötigung ist Kant

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

zufolge ein derartig motiviertes Streben eine „moralische Schwärmerei“ und eine ethische Steigerungsform des Eigendünkels (vgl. KpV. V 84). Die einzig vernünftige moralische Triebfeder ist für ihn daher allein die Achtung für das moralische Gesetz, die zur Moralität und letztlich zum höchsten Gut führt.

Zu 2) Kants kritische Auseinandersetzung mit der stoischen heroischen Moral: Kant zufolge ist die „Schwärmerei in der allgemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft“, und die „moralische Schwärmerei“ ist „diese Überschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt“ (KpV. V 85).[388] Daraus folgert Kant seine These, dass „[der] subjektiv[e] Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben“ überhaupt im moralischen „Gesetzt selbst“ liegt, und dass die ethische „Gesinnung“ als Motivationsquelle der Maxime, die durch jenes Gesetz bestimmt wird, allein auf der „Achtung für das moralische Gesetz“ beruht (vgl. KpV. V 86).

Die Kritik der moralischen Schwärmerei setzt sich also mit dem subjektiven Bestimmungsgrund des Willens, d. h. mit der moralischen Triebfeder beim Pflichtvollzug auseinander. Hierbei scheint die obige kantische These derartig streng ausschließend zu sein, dass jene Triebfeder nichts anderes als das moralische Gesetz und die Achtung dafür ist, so dass ihm zufolge das Gebot der praktischen Vernunft lautet, dass das „oberst[e] Lebensprincip aller Moralität im Menschen“ allein der „Gedank[e] von Pflicht“ sein sollte, der „alle Arroganz“ und „eitele Philautie“ niederschlägt (vgl. KpV. V86). Dabei ist bemerkenswert, dass der Gegenstand der Auseinandersetzung der kantischen Pflichtmoral die Moral der Selbstliebe ist, die, wie soeben geschildert, auf dem Eigendünkel (Arroganz) und der Eigenliebe (Philautie) basiert. Entsprechend ist es in diesem Kontext jedoch besonders wichtig zu beachten, dass sich die Moral der Selbstliebe in den Absätzen 12 – 25 nicht mit der amoralischen Selbstliebe bei den neuzeitlichen Materialisten, sondern mit der moralischen Selbstliebe bei den Stoikern beschäftigt. Deshalb ist die moralische Schwärmerei, wie oben gesagt, eine ethische Steigerungsform des Eigendünkels und der Eigenliebe.[389]

Kant erwähnt im Absatz 20 exemplarisch zwei Gruppen der moralischen Schwärmerei, nämlich „Romanschreiber, oder empfindelnde Erzieher“, deren Be-

[388] Im Absatz 17 des Triebfeder-Kapitels betrachtet Kant das christliche Gebot der Liebe zu Gott und der Nächstenliebe unter dem Aspekt der „praktischen Liebe“ (KpV. V 83), die sich nicht bloß mit dem pathologischen Gefühl, sondern mit der „ethischen Gesinnung“ als praktischem Willen beschäftigt, so dass jenes Gebot letztlich auf der Achtung für das moralische Gesetz fußt. Aus diesem Grund sagt Kant im Absatz 18, dass die ethische Zielsetzung jener Betrachtung in der Kritik der „moralischen Schwärmerei“ als der Bestimmung der „ethischen Gesinnung“ hinsichtlich der „Pflichten gegen Menschen“ liegt (Vgl. KpV. V 84).

[389] Friedo Ricken zufolge kann auch „eine Moralphilosophie […] Ausdruck des Eigendünkels sein und den Menschen in einer falschen Selbsteinschätzung bestärken. Hier steigern sich Arroganz und eitle Philautie zur moralischen Schwärmerei“, in: *ders*. (2001), Kant über Selbstliebe: „Anlag zum Guten“ oder „Quelle alles Bösen“?, S. 251.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schaffenheit „schal“ und „schmelzend“ ist, [390] und „heroische Stoiker“ (vgl. KpV. V 86). Kant zufolge ist die stoische Tugendmoral „ein gewisser Heroism des über die thierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen“ (KpV. V 127). Hierbei stellt sich die Frage, aus welchem Grund Kant die Moral dieses Weisen kritisiert, oder ob umgekehrt diese stoische heroische Moral des weisen Wollens, bei der man das moralische Gute ohne Konflikt mit Neigungen mit weiser Freude und „gern“ tut, den Zielen der Moralität angemessener ist, als die kantische bürgerliche Moral des menschlichen Sollens. Was sind Kants Einwände und Antworten?

Kant zufolge ist die recht verstandene „sittliche Stufe, worauf der Mensch […] steht“, die „Achtung fürs moralische Gesetz“, dessen Befolgung nicht auf der „freiwillige[n] Zuneigung“ und der „unbefohlene[n], von selbst gern unternommene[n] Bestrebung“ beruht (vgl. KpV. V 84). Demnach ist der „moralische Zustand, darin er [der Mensch] jedesmal sein kann“, „Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens“ (ebd.). Die Auffassung der Moral dieser Heiligkeit hält Kant insofern für „laut[e] moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels“, als man die ethische Handlung nicht unter dem für uns Menschen realistischen und notwendigen Aspekt des nötigenden Pflichtvollzugs, sondern alleine unter dem beinahe göttlichen Aspekt des freiwilligen, heroischen, d. h. „edle[n], erhabene[n] und großmüthige[n]“ Handlungsvollzugs betrachtet (vgl. KpV. V 84 f.).

Um dies genauer zu verstehen, wollen wir exemplarisch den Handlungsvollzug von Abraham nach dem Gebot von Jahwe, dass er seinen Sohn Isaak opfern soll, kurz erläutern. Wenn man die Handlung von Abraham hierbei nicht unter dem Aspekt des Pflichtvollzugs als praktischer Nötigung, sondern des edlen, erhabenen und großmütigen Verdienstes betrachtet, kann sich daraus ergeben, dass die Opferung Isaaks

[390] Kant zufolge entwirft der Romanschreiber den Erwartungen des Publikums entgegenkommend die „vollkommene Person“ ohne Fehler. Daher scheint diese Schwärmerei „schal“ und „schmelzend“ zu sein: „Der Romanschreiber eignet seinem Helden alle ihm noch fehlende löbliche Eigenschaften zu, um eine recht vollkommene Persohn darzustellen, und wenn er nur einige Fehler in ihm bemercket, so abstrahiret er gleich von denenselbigen, er sonderet sie alle so gleich von ihm ab, oder wenn dieses auch ofters schwerlich, oder gar nicht angehet, so ist er doch wenigstens dahin bemühet denselben auch in seinen Vergehungen Lobenswerth zu machen, und allen seinen Lasteren einen solchen Anstrich, oder anschein geben zu konnen, daß sie entweder das ihnen eigenthümliche, und in die Augen fallende häßliche verliehren, oder wohl gar so viele Tugenden zu seyn scheinen“ (VS. Logik Blomberg. XXIV 256).

Im Unterschied zur „Empfindsamkeit“ scheint für Kant die „Empfindelei“ ein schwaches Wahrnehmungsvermögen zu sein: „Empfindsamkeit ist jener Gleichmüthigkeit nicht entgegen. Denn sie ist ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand sowohl der Lust als Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüth abzuhalten, und hat also eine Wahl. Dagegen ist Empfindelei eine Schwäche, durch Theilnehmung an anderer ihrem Zustande, die gleichsam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen afficiren zu lassen“ (Anthropologie. VII 235 f.).

Kant zufolge „pflanze der Erzieher Selbstschätzung und Demuth daß da blos Verdienste Achtung machen, der Wahn es nicht mache“ (VS. Moral Herder. XXVII 39). Daher scheint der empfindelnde Erzieher für ihn nicht streng und prinzipiell, und daher „schal“ und „schmelzend“ zu sein.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

selbst ein Gegensand der Verehrung wird, so dass die Handlung von Abraham, jene Opferung zu begehen, ohne Schmerz, freiwillig und gerne ausgeführt werden soll. In diesem Sinn ist für Kant die heroische Moral eine moralische Schwärmerei und somit die ethische Steigerungsform des Eigendünkels. Von der Perspektive dieser moralischen Schwärmerei aus betrachtet, kann etwa selbst der Selbstmord[391] für eine edle, erhabene und großmütige Handlung gehalten werden. Aber der kantischen Pflichtmoral der Achtung für das moralische Gesetz zufolge, kann der Selbstmord nicht erlaubt werden, weil er, unabhängig vom Gottesgebot, nicht das allgemeingültige moralische Gesetz sein kann (vgl. VS. Moral Brauer. Me193[392] u. TL. VI 422[393]).

Hiermit wird die kantische These gerechtfertigt, dass auch hinsichtlich des höchsten Guts die moralische Triebfeder nicht auf „eine[r] uns von selbst schon beliebte[n], oder beliebt werden könnende[n] Verfahrungsart", sondern auf „[der] moralische[n] Notwendigkeit" als „Nötigung, d. i. Verbindlichkeit", und auf „jede[r] darauf gegründete[n] Handlung als Pflicht" beruht (vgl. KpV. V 81). Kant zufolge ist die einzige moralische Triebfeder als subjektives Prinzip des Willens „das moralische Gesetz", das „für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nöthigung, und der Bestimmung der Handlungen desselben durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht" (KpV. V 82) ist.

Im Unterschied zur stoischen heroischen Moral, die auf der göttlichen Vollkommenheit der Person basiert, sieht Kant die „Wurzel" (KpV. V 86) seiner Moral der Achtung für das moralische Gesetz in der „Persönlichkeit" als „Vermögen eines Wesens", das „Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur" besitzt, jedoch sich dem „eigenthümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen, reinen praktischen Gesetz" unterordnet (vgl. KpV. V 87). Die kantische Person, die zugleich „zur Sinnenwelt" und „zur inteligibelen Welt" gehört, befindet sich zwar in einer dissonanten Spannung zwischen der sinnlich-pathologischen

[391] In den ethischen Vorlesungsschriften stellt Kant die stoische Ansicht des Selbstmordes wie folgt dar: „Der Stoiker sagte: Der Selbstmord sei ein sanfter Tod des Weisen, er geht aus der Welt, als wie aus einer Stube, die da raucht, in eine andere, weil es ihm darin nicht mehr gefällt, er geht aus der Welt, nicht weil er keine Glückseligkeit darinnen hat, sondern weil er sie alle verachtet" (VS. Moral Brauer. Me 191 f.).

[392] „Der Selbstmord ist aber unerlaubt und abscheulich, nicht deswegen, weil ihn Gott verboten hat, sondern Gott hat ihn verboten, weil er abscheulich ist wegen der Herabsetzung seiner inneren Würde unter die Tierheit".

[393] „Daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein (*volenti non fit iniuria*). Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen: weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. – Aber eben dieser Muth, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätte ihm ein um noch so viel größerer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so großer, über die stärkste sinnliche Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Neigung und dem praktischen Pflichtbewusstsein. Aber sie ist aufgrund jener „Persönlichkeit", d. h. der „Menschheit in seiner Person" ein „vernünftige[s] Geschöpf" als „Zweck an sich selbst", so dass sie als ein autonomes Wesen „das Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist", wird (vgl. ebd).

Dies deutet somit auf die wichtige ethische Implikation hin, dass der Mensch als Person letztlich der Gegenstand der *Selbstachtung* wird, die auf jener „Idee der Persönlichkeit" beruht. Kant zufolge verweist nämlich diese „Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit" darauf, dass sie „uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt und dadurch den Eigendünkel niederschlägt" (KpV. V 87). Daraus lässt sich folgern, dass für Kant die Achtung für das moralische Gesetz als moralische Triebfeder letzten Endes zu einer Frage der persönlichen Selbstachtung wird, so dass die Frage „Warum soll man moralisch sein?" mit dieser Selbstachtung beantwortet werden kann.[394]

Zu 3) Die Bedeutung der kantischen handlungstheoretischen Kritik an der stoischen, heroischen Triebfederlehre: Im Unterschied zur stoischen, heroischen weisen Person, für die ihr Tugendbewusstsein mit der Glückseligkeit identisch ist, führt der moralische Pflichtvollzug der kantischen Person nicht direkt zur Glückseligkeit. Kant zufolge kann das Moralbewusstsein eines „rechtschaffenden Mann[es]" aus der persönlichen Selbstachtung als Erhaltung und Ehrung der „Würde" der „Menschheit in seiner Person" jedoch begrifflich „nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben" (vgl. KpV. 88) sein. Sein reales Unglück, das sich aus seiner moralischen Handlung ergibt, lässt sich daher nicht mit jenem Moralbewusstsein ausgleichen, wie Kant sagt: „Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet" (KpV. V 88).

Diese kantische Kritik an der heroischen Triebfederlehre bedeutet jedoch nicht, dass er die Verhältnisbestimmung von Pflicht und Glückseligkeit allein im dissonanten Konfliktmodell darlegt. Vielmehr ist dabei zu beachten, auf welchen Kontext sich Kant mit jener Opposition bezieht. Die Ausführungen in seiner eigenen Triebfederlehre im Sinne der Achtung für das moralische Gesetz als Selbstachtung ist, wie oben gesagt, eine fundamentalethische Grundlage des moralischen Lebens, mit der erst die Fragestellung nach einer philosophischen Deutung des höchsten Guts als dessen Einheit mit dem „physischen Leben" eröffnet wird.

Im Unterschied zur heroischen Tugendmoral, die eine koinzidente Verhältnisbestimmung zur Glückseligkeit beinhaltet in dem Sinne, dass diese mit dem Tugendbewusstsein gleichgesetzt und das Unglück damit ausgeglichen wird, enthält die kantische Moral der Achtung für das moralische Gesetz in sich begrifflich keine Glückseligkeit. Aber von der handlungstheoretischen Perspektive aus betrachtet, führt jene Moral letztlich zur Idee des höchsten Guts, in dem die Glückseligkeit mit

[394] Siehe *Friedo Ricken* (2010), Warum moralisch sein? Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie, bes. Kap. I. Selbstachtung oder Selbstliebe oder Warum moralisch sein?, S. 11 – 20. Hier behandelt F. Ricken dieses Thema im Anschluss an Aristoteles und Kant.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Moralität harmonisch verbunden ist. Für Kant wird das physische Leben daher nicht aus der ethischen Überlegung ausgeschlossen, sondern vielmehr ist es der ethische Gegenstand, der mit dem moralischen Leben im höchsten Gut versöhnt werden soll. Hierbei hat auch die Glückseligkeit einen Doppelstatus: Sie wird einerseits als Gegenstand einer indirekten Pflicht ein Element des höchsten Guts als philosophisch-inklusives Glückskonzept, und andererseits hat sie den Status der Folge der moralischen Tätigkeit des guten Willens aus Achtung für das moralische Gesetz. Hierbei wird diese Glückseligkeit nicht bloß ein wertneutraler, sondern ein moralisch-qualitativ bewertender Begriff. Für Kant hat somit die Glückseligkeit durch die Achtung für das moralische Gesetz als moralische Quelle der Glückswürdigkeit den ethischen Status als Gegenstand der ethischen Überlegung.

cc) Kann die Glückseligkeit durch die Achtung für das moralische Gesetz moralisch-qualitativ bewertet und bestimmt werden?

Wir wollen nun die Frage nach der Verhältnisbestimmung der Achtung als moralische Quelle der Glückswürdigkeit zur Glückseligkeit beantworten. Den bisherigen Ausführungen zufolge erschöpft sich für Kant die moralische Triebfederlehre nicht im moralphilosophischen Begründungsprogramm, sondern betrachtet vielmehr auch die immanente, notwendige Handlungsabsicht ethischen Handelns auf das höchste Gut hin. Aus diesem Grund muss zunächst die Stellung und Funktion der moralischen Triebfeder in Bezug auf das höchste Gut geklärt werden. Anders als beim Handlungsgrund handelt es sich also beim Handlungsziel um die Stellung und Funktion jener Triebfeder als Vermittlungsbegriff zwischen dem moralischen Gesetz und dem höchsten Gut, und als moralische Quelle der Glückswürdigkeit durch die Tätigkeit des guten Willens.

Bei dieser Vermittlung verleiht die moralische Triebfeder nicht nur der Glückseligkeit als instrumentellem Gegenstand der Tätigkeit des guten Willens, d. h. als Gegenstand einer indirekten Pflicht, sondern auch der Glückseligkeit als Folge jener Tätigkeit einen moralischen Wert. Hierbei ist erneut zu betonen, wie oben bereits gesagt, dass die Glückseligkeit als jene Folge nicht immer und nicht notwendig aus der Tätigkeit des guten Willens folgt. Wenn sie jedoch entsteht, lässt sie sich anhand der moralischen Triebfeder qualitativ bewerten und bestimmen, denn sie misst sich an der Glückswürdigkeit, die auf der Tätigkeit des guten Willens aus der moralischen Triebfeder, d. h. aus Achtung für das moralische Gesetz, beruht.

Hierbei stellt sich die Frage, warum für Kant allein die Achtung für das moralische Gesetz die moralische Triebfeder ist, die zum höchsten Gut führt. Um diese Frage zu beantworten, habe ich anhand der Absätze 12 – 25 des Triebfeder-Kapitels der KpV die Achtung für das moralische Gesetz im Rahmen des höchsten Guts, genauer gesagt in der kantischen Auseinandersetzung mit der stoischen, heroischen Triebfederlehre, die nicht auf der intra- und interpersonalen, zwischenmenschlichen Pflichtmoral als praktische Nötigung, sondern auf der Moral des freien Wollens des tugendhaften Weisen ohne nötigenden Konflikt basiert, zu interpretieren versucht.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kant nennt jedoch jene stoische heroische Moral des Weisen eine moralische Schwärmerei, die über die ethische, existentielle Grenzsituation des menschlichen Daseins als Conditio humana hinaus geht.

Diese kantische Kritik an der stoischen heroischen Moral als moralischer Schwärmerei führt zu den folgenden zwei wichtigen Ergebnissen: 1) Für Kant lässt sich die Glückseligkeit nicht mit dem Moralbewusstsein gleichsetzen, so dass die Achtung als moralische Triebfeder nicht direkt zur Glückseligkeit, sondern nur über die Glückswürdigkeit dorthin führen kann. 2) Hierbei geht es für diese Glückseligkeit um die moralische Bewertung, die aus der Achtung für das moralische Gesetz im Gegensatz zur heroischen, schwärmerischen Moral moralisch-qualitativ bestimmt wird. Ein Beispiel dafür, wie oben gezeigt wurde, nämlich der stoische „glückselige" Selbstmord, lässt sich von der kantischen moralischen Quelle der Glückswürdigkeit, nämlich von der Perspektive der Achtung für das moralische Gesetz aus betrachtet, nicht wertneutral, sondern als unmoralisch bewerten, da jene Glückseligkeit aus dem Selbstmord nicht auf der Tätigkeit des guten Willens aus der Achtung für das moralische Gesetz beruht. Somit ist diese Glückseligkeit der Glückswürdigkeit nicht angemessen.

d) Eine kurze Zusammenfassung

In diesem Kapitel 2, III., 1. habe ich die kantische handlungstheoretische Annäherung an die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral durch die Achtung für das Moralgesetz darzulegen versucht. Dafür habe ich einerseits die Problemlage der kantischen Triebfederlehre in Bezug auf die Motivationsquelle der moralischen Handlung verdeutlicht und im Anschluss daran die Verhältnisbestimmung der Achtung für das moralische Gesetz zur Glückseligkeit dargelegt. Hierbei handelt es sich letztlich um die Bedeutung der begrifflichen, ethischen und handlungstheoretischen Problemlagen der Achtung für das moralische Gesetz als moralischer Triebfeder für die Glückseligkeit.

In der begrifflichen Problemlage geht es um die apriorische Grundlage des moralischen Gefühls als Achtungsgefühl, das auf der Pflicht als praktische Nötigung beruht, die jedoch nicht unbedingt im Gegensatz zur sinnlichen Neigung steht. Daher lässt sich die Verhältnisbestimmung der Achtung zur Glückseligkeit als Inbegriff der Neigung zwar in der Debatte um den ethischen Status als moralische Triebfeder zwischen den beiden allein im dissonanten Konfliktmodell darlegen, aber in Bezug auf die wertneutrale Begriffsbestimmung der Glückseligkeit als Inbegriff der Neigung kann sie vielmehr durch die Tätigkeit des guten Willens aus der Achtung für das moralische Gesetz der Gegenstand einer indirekten Pflicht werden, so dass sie auch moralisch-qualitativ bewertet werden kann.

In der ethischen Problemlage geht es um den ethischen Status der Glückseligkeit in der Auseinandersetzung der Achtung als moralischer Triebfeder mit der Selbstliebe. Hierbei ist wichtig zu bemerken, dass Kant nicht die Selbstliebe im Allge-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

meinen, sondern allein die Eigenliebe und den Eigendünkel als radikale Form der egoistischen Selbstsucht aus der ethischen Überlegung zur Tätigkeit des guten Willens ausschließt. Diese beiden radikalen Formen der Selbstsucht werden also von der Selbstliebe im Allgemeinen abgesondert und müssen durch das moralische Gesetz „niedergeschlagen" und überwundern werden. Somit wird die eigene Glückseligkeit als Grundlage der Selbstliebe als neutral von jener egoistischen Selbstliebe unterschieden, so dass sie letztlich durch die Tätigkeit des guten Willens der Gegenstand einer indirekten Pflicht wird und daher einen moralischen Wert gewinnt.

In der handlungstheoretischen Problemlage war es wichtig zu beachten, dass es dabei nicht allein um die moralphilosophische Überlegung zur moralischen Triebfeder, sondern auch um die handlungstheoretische Überlegung zum Handlungsmotiv als Vermittlungsbegriff zwischen dem Handlungsgrund und dem Handlungsziel geht. In Bezug auf den Handlungsgrund handelt es sich um die Vermittlungsfunktion der Achtung für das moralische Gesetz, durch die das moralische Bewusstsein mit dem moralischen Gefühl verbunden wird, so dass die Handlung ausgeführt wird und dabei auch einen moralischen Wert gewinnt. Hierbei verleiht die Achtung als Motivationsquelle der menschlichen Handlung nicht allein Legalität, sondern auch Moralität, so dass auch die Glückseligkeit als Gegenstand einer indirekten Pflicht durch die Tätigkeit des guten Willens einen moralischen Wert erhalten kann.

In Bezug auf das Handlungsziel geht es um die Vermittlung durch die Achtung als Handlungsmotiv zwischen dem moralischen Gesetz (Handlungsgrund) und dem höchsten Gut (Handlungsziel). Hierbei ist zu bemerken, dass für Kant das höchste Gut auf der Achtung als Handlungsmotiv, die die Wirkursache (causa efficiens) ist, immanent und notwendig beruht, so dass das moralische Gesetz, das durch die Achtung vermittelt wird, die notwendige Bedingung für das höchste Gut wird. Daraus ergibt sich, dass die Achtung den ethischen Status einer moralischen Quelle der Glückswürdigkeit als Tätigkeit des guten Willens hat, der durch das moralische Gesetz bestimmt wird.

Von dieser Perspektive des höchsten Guts aus betrachtet, lässt sich die Achtung für das moralische Gesetz als moralische Triebfeder im Triebfeder-Kapitel der KpV, besonders in den Absätzen 12 – 25 unter dem Aspekt der kantischen Auseinandersetzung mit der stoischen Triebfederlehre, die er eine heroische, schwärmerische Moral nennt, betrachten. In dieser heroischen Moral geht es um die moralische Selbstliebe, die auf der Glückseligkeit als Tugendbewusstsein basiert, so dass es hierbei keinen prinzipiellen Konflikt zwischen der Neigung des sog. heiligen Weisen und der moralischen Handlung gibt. Dagegen liegt der kantischen Moral der Achtung für das moralische Gesetz eine dissonante Spannung zwischen der Neigung und der moralischen Handlung zugrunde, so dass für ihn die Moral die Pflicht als praktische Nötigung beinhaltet.

Entscheidend ist dabei, dass der kantischen Moral der Achtung eine sehr wichtige ethische Voraussetzung zugrunde liegt, nämlich, dass es für Kant um das philoso-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

phisch-inklusive Konzept des höchsten Guts geht, in dem die Glückseligkeit nicht mit dem Moralbewusstsein gleichgesetzt werden kann, sondern erst durch die Achtung als moralische Quelle der Glückswürdigkeit moralisch qualifiziert wird, so dass sie als die Folge der Tätigkeit des guten Willens im höchsten Gut bezeichnet werden kann. Mit Kant gesagt, ist etwa die moralische Glückseligkeit aus dem stoischen, heroischen Selbstmord daher nur eine moralische Schwärmerei, und nicht etwa moralisch gut bzw. erhaben.

Im Anschluss daran stellt sich nun die Frage, worin für Kant genau die Glückseligkeit besteht, die auf der Achtung als moralische Quelle der Glückswürdigkeit beruht. Ist sie auch ein moralisches Gefühl? Oder umgekehrt, ist das moralische Gefühl der Achtung ein moralisches Glücks- bzw. Lustgefühl? Ist es dann eine empirische Glückseligkeit oder ein moralisch-intellektuelles Glück wie etwa die Selbstzufriedenheit und Seligkeit? Im folgenden Kapitel 2, III., 2. werden nun diese Fragen erläutert.

2. Moralisches Gefühl und Glückseligkeit

a) Einleitung

Im Anschluss an den vorangegangenen Abschnitt widme ich mich nun dem Ziel, die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung der Glückseligkeit zur Achtung für das moralische Gesetz zu verdeutlichen. Hierfür ist es entscheidend, eine moralisch-qualitative Begriffsbestimmung der Glückseligkeit als dasjenige Glücksgefühl vorzunehmen, das aus dem moralischen Gesetz seine Glückswürdigkeit erhält, insofern es als Folge der Tätigkeit des guten Willens, durch das moralische Gefühl vermittelt wird, das also auf Achtung vor jenem Gesetz beruht. Kant wurde oft dahin gehend kritisiert, dass seit ihm der Glücksbegriff in der Philosophie allein einen „entmoralisierten", empirischen Gefühlszustand bezeichne, der nur quantitativ bewertet und bestimmt werden könne, so dass das Glücksproblem nicht mehr einer philosophischen, sondern einer empirischen Überlegung unterzogen würde. Diese Kritik bedarf jedoch nun der Korrektur. Die Glückseligkeit als Gefühlszustand ist für Kant zwar ein empirischer Begriff, aber, wie im letzten Kapitel gezeigt wurde, von der Perspektive des höchsten Guts aus betrachtet, besonders hinsichtlich der Achtung für das moralische Gesetz als Quelle der Glückswürdigkeit, nicht ihrer moralischen Quelle gegenüber gleichgültig. Die Glückseligkeit als Folge der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit des guten Willens ist also ein Glücksgefühl, das durch das moralische Gefühl vermittelt wird. Es ist somit nicht allein ein außermoralisch-quantitatives Glücksgefühl, das sich auf die Mannigfaltigkeit, den Grad und die Dauerhaftigkeit (vgl. KrV. IV A806/III B834[395]) usw. bezieht, sondern auch ein moralisch-qualitatives Glücksgefühl, in dem es um das ethisch-notwendige

[395] „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl *extensive* der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive* dem Grade und auch *protensive* der Dauer nach)".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bedingungsverhältnis der Glückseligkeit zur Glückswürdigkeit geht, deren moralische Quelle auf der Achtung für das moralische Gesetz beruht.

Hierbei stellt sich jedoch die Frage, zu welchem Glücksbegriff genauer das Glücksgefühl als jene Folge gehört. Einige Kant-Forscher[396] legen das Glücksgefühl in Bezug auf das moralische Gefühl so dar, dass dies auch ein Gefühl der Lust ist, und bezeichnen jenes moralische Gefühl als ein moralisches Glücksgefühl besonders im Sinne der „Selbstzufriedenheit", die, als eine „moralische Glückseligkeit", *direkt* auf der moralischen Quelle beruht (siehe oben Kapitel 1, II., 1. über den Glücksbegriff bei Kant). Man kann jedoch die Frage stellen, ob das Glücksgefühl als Folge der moralischen Handlung bzw. der Tätigkeit des guten Willens bei Kant allein die Selbstzufriedenheit bezeichnet, also ob für Kant das Glücksgefühl als jene Folge nur das moralische Gefühl meinen kann.

Auf den ersten Blick scheint die Deutung des moralischen Glücksgefühls als Selbstzufriedenheit nicht ganz falsch zu sein, weil selbst Kant später im Kapitel „Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft" in der KpV die Selbstzufriedenheit als notwendiges Begleitphänomen des Bewusstseins der Tugend (vgl. KpV. V 117) erwähnt. Diese Selbstzufriedenheit basiert also Kant zufolge auf der „Zufriedenheit mit seiner Person" (KpV. V 118), und heißt daher „ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz" und ein Bewusstsein, „nichts zu bedürfen" (KpV. V 117). Auf den zweiten Blick führt aber diese sog. koinzidente Interpretation zum Widerspruch gegen die kantische Kritik an der stoischen schwärmerisch-heroischen Moralehre, in der das Moralbewusstsein mit der Glückseligkeit gleichgesetzt wird, wie im letzten Kapitel 2, III., 1. erläutert wurde. Hierbei hat Kant deutlich ein solches stoisches dominantes Glückskonzept abgelehnt.

Aber die gegenteilige, unvereinbare rein dissonante Auffassung ist auch problematisch (siehe oben Kapitel 1, I., 1. bes. über die antike sophistische und neuzeitliche materialistische Position). Wenn die Glückseligkeit als Folge der Tätigkeit des guten Willens nämlich kein moralisches Gefühl beinhaltet, also kein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis dazu hat, lässt sie sich nicht moralisch-qualitativ, sondern allein außermoralisch-quantitativ bewerten und bestimmen. Diese Annahme widerspricht sich insofern auch, als jene Glückseligkeit hierbei nicht bloß die Befriedigung der Neigungen bleibt, sondern *indirekt*[397] einen ethischen Bezug zur moralischen Quelle, auf der die Tätigkeit des guten Willens beruht, hat.

---

[396] *Friedrich Christian Kaulbach* (1988), Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", S. 30–31. *Chan-Goo Park* (1995), Das moralische Gefühl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant, besonders siehe Kap. 3. C), S. 148–156. *Zhengmi Zhouhuang* (2016), Der sensus communis bei Kant, besonders Kap. 3.2.2–4, S. 53–70.

[397] Die Glückseligkeit als Folge der Tätigkeit des guten Willens wird also nicht mit dem moralischen Gefühl der Achtung selbst gleichgesetzt, sondern hat über die Glückswürdigkeit eine ethische Verhältnisbestimmung zum moralischen Gefühl der Achtung als moralischer Quelle. In diesem Sinne bezieht sie sich nicht direkt, sondern indirekt auf ihre moralische Quelle.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Mein Versuch, die moralisch-qualitative Bestimmung der Glückseligkeit durch die Achtung für das moralische Gesetz zu verdeutlichen, soll somit diese beiden soeben genannten koinzidenten und unvereinbaren rein dissonanten Interpretationen kritisch aufheben. Dafür ist zunächst besonders zu beachten, dass das Glücksgefühl als *Folge* der Tätigkeit des guten Willens aus der Achtung für das moralische Gesetz von demselben als *Bewusstsein jener Tätigkeit selbst* unterschieden werden soll. Das letztere ist ein rein philosophisch-ethisch-dominanter Glücksbegriff, während es für das erstere um ein umfassendes, philosophisch-inklusives Glück geht, welches begrifflich zwar ein empirisches Glücksgefühl ist, aber prinzipiell durch das moralische Gefühl vermittelt wird. So lässt sich die folgende These aufstellen: Von der Perspektive der Achtung für das moralische Gesetz als Quelle der Glückswürdigkeit aus betrachtet, lässt sich für Kant die Glückseligkeit als Folge der Tätigkeit des guten Willens ein *umfassendes* Glücksgefühl nennen. Dies bezeichnet also zwar *begrifflich* nicht einen moralisierten Glücksbegriff wie Selbstzufriedenheit, die mit dem moralischen Gefühl selbst gleichgesetzt wird, aber *prinzipiell* eine durch das moralische Gefühl vermittelte empirische Glückseligkeit. Diese Glückseligkeit als umfassendes Glücksgefühl hat somit das moralische Gefühl als ihre notwendige Bedingung, so dass sie ohne dieses nicht existieren kann.[398]

Um diese These zu begründen, werde ich zuerst für Kant das Glücksgefühl in Bezug auf das moralische Gefühl darlegen, das durch den Gefühlszustand der Lust und der Unlust artikuliert wird (b)). Und dann werde ich mich mit der Begriffsbestimmung der Glückseligkeit als Glücksgefühl, besonders kritisch mit der koinzidenten Interpretation jener Bestimmung auseinandersetzen (c)). Daran anschließend widme ich mich schließlich der ethischen Aufgabe, durch die kritische Aufhebung der gegensätzlichen, d. h. koinzidenten versus unvereinbaren, rein dissonanten Interpretation der Verhältnisbestimmung des Glücksgefühls zum moralischen Gefühl die moralisch-qualitative Bestimmung der Glückseligkeit als Folge der Tätigkeit des guten Willens zu verdeutlichen (d)).

b) Über den Bezug des moralischen Gefühls zum Glücksgefühl bei Kant

Dieser Überblick behandelt die begriffliche Überlegung zum Bezug des moralischen Gefühls auf das Glücksgefühl. Im Folgenden wird daher zunächst die Begriffsbestimmung des moralischen Gefühls bei Kant kurz betrachtet, und daran anknüpfend wird jener Bezug dargelegt.

[398] In genau diesem Sinne ist die Glückseligkeit als Folge der Tätigkeit des guten Willens aus der Achtung für das moralische Gesetz ein moralisch-qualitatives Glücksgefühl, das als „die der Sittlichkeit angemessene bzw. proportionale Glückseligkeit" bezeichnet werden kann, durch die später die „Glückseligkeit im höchsten Gut" artikuliert wird, was im nächsten Kapitel 2, IV., 1. behandelt wird.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ming-Hui Lee zufolge lässt sich der Begriff des moralischen Gefühls bei Kant unter drei Aspekten bestimmen[399]: 1) Die „emotionale *Naturlage* zum Fühlen, [zur] Empfindung, [zum] Lieben, Hassen usw." Ihm zufolge wird für Kant diese Naturlage als „Fähigkeit" zum moralischen Gefühl (KpV. V 80[400]), als „Anlage" dazu (KU. V 265[401]; TL. VI 399[402]) und als „Empfänglichkeit" (TL. VI 399[403]; RGV. VI 27[404]; Gemeinspruch. VIII 283[405]) bezeichnet. 2) „*Habituelle Eigenschaft*, die durch Ausübung oder Kultivierung erworben wird". M.-H. Lee zufolge fällt für Kant diese Eigenschaft vor allem hinsichtlich der moralischen Erziehung ins Gewicht. Mit Kant ist etwa zu sagen: Bösewichter haben zwar „das moralische Gefühl als Naturanlage", aber nicht „als erworbene Eigenheit".[406] Hierbei wird für Kant das moralische Gefühl als habituelle Eigenschaft in Bezug auf die „graduale Verschiedenheit desselben" (GMS. IV 442[407]; RL. VI 221[408]) und auf die „Kultivierbarkeit" (KpV. V 38[409]; KU. V

[399] *Ming-Hui Lee* (1987), Das Problem des moralischen Gefühls in der in der Entwicklung der kantischen Ethik, S. 184 – 189; siehe auch S. 152 ff. in Bezug auf das moralische Gefühl in den frühen Reflexionsschriften von Kant. M.-H. Lee zufolge vertreten Alfred Hegler und Luis White Beck die Auffassung, dass Kant seine Lehre vom moralischen Gefühl vom „Gefühlszustand" in der GMS und KpV zur „Anlage" in der TL entwickelt hat. M.-H. Lee lehnt diese These ab und behauptet, dass sich für Kant das moralische Gefühl als Gefühlszustand und Anlage in allen drei Schriften finde, so dass eine solche entwicklungsgeschichtliche Studie wie bei L. W. Beck und A. Hegler nicht plausibel sei (188 f.).

[400] „wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen, (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) eigentlich das moralische Gefühl ist".

[401] „sondern es [das Urtheil über das Erhabene der Natur] hat seine Grundlage in der menschlichen Natur und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zugleich jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. zu dem moralischen".

[402] „Sie [moralische Beschaffenheiten] sind insgesammt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (*praedispositio*) durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden".

[403] „Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust blos aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder | des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze".

[404] „Die Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkür ist".

[405] „Allerdings muß der Wille Motive haben; aber diese sind nicht gewisse vorgesetzte, aufs physische Gefühl bezogene Objecte als Zwecke, sondern nichts als das unbedingte Gesetz selbst, für welches die Empfänglichkeit des Willens, sich unter ihm als unbedingter Nöthigung zu befinden, das moralische Gefühl heißt".

[406] Vgl. *Ming-Hui Lee* (1987), Das Problem des moralischen Gefühls in der in der Entwicklung der kantischen Ethik, S. 153.

[407] „dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn*, (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was bloß auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs Fühlen auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann) dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt".

[408] „Lust oder Unlust von besonderer Art (der eines moralischen Gefühls) […] die subjective Wirkung im Gemüth bei der Bestimmung unserer Willkür".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

299[410] u. 356[411]; TL. VI 399 f.[412]) dargestellt. 3) „*Gefühlszustand*“, der sich aus den obigen zwei Eigenschaften ergibt und in Bezug auf das Gefühl der Lust und der Unlust erörtert werden kann. Das moralische Gefühl, das bei der Überlegung zum Glücksgefühl erläutert werden soll, bezieht sich vor allem auf diesen Gefühlszustand. Entsprechend wollen wir nun auf die begriffliche Fassung dieses Gefühlszustandes näher eingehen.

Für Kant lässt sich das moralische Gefühl als Gefühlszustand Ming-Hui Lee zufolge in die folgenden Gruppen einteilen[413]:

„A. Die Achtung für das moralische Gesetz oder die Pflicht [(KpV. V 75[414], 80[415], u. 85[416]; TL. VI 464[417]; RGV. VI 27)].

B. Das Gefühl der Lust oder des Vergnügens, das mit dem Bewusstsein der Tugend verbunden, bzw. das Gefühl der Unlust oder des Schmerzens, das mit dem Bewusstsein des Lasters verbunden ist.

B-I. Die Lust oder Unlust an der Übereinstimmung oder dem Widerstreit des Willensaktes mit dem moralischen Gesetz [(TL. VI 399[418]; KU. V 300[419])].

---

[409] „vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren“.

[410] „Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit […] stimmt mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menschen überein, die ihr sittliches Gefühl cultivirt haben“.

[411] „so leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls sei“.

[412] „die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es [moralisches Gefühl] zu cultiviren und selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs zu verstärken“.

[413] *Ming-Hui Lee* (1987), Das Problem des moralischen Gefühls in der in der Entwicklung der kantischen Ethik, S. 184 f.

[414] „Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen [Demütigung und Achtung] zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden“.

[415] „Nun aber ist es ein Gefühl [der Achtung für das moralische Gesetz], was blos aufs Praktische geht und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach, nicht irgend eines Objects desselben wegen anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann und dennoch ein Interesse an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das moralische nennen“.

[416] „Es lassen sich wohl Handlungen anderer, die mit großer Aufopferung und zwar blos um der Pflicht willen geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, und doch auch nur so fern Spuren da sind, welche vermuthen lassen, daß sie ganz aus Achtung für seine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geschehen sind. Will man jemanden aber sie als Beispiele der Nachfolge vorstellen, so muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden“.

[417] „Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten ist Untugend (*peccatum*). Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (*vitium*)“.

[418] „Lust oder Unlust blos aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder | des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

B-II. Die Lust oder Unlust an der wirklichen Befolgung oder Übertretung der Pflicht [(KpV. V 38[420]; KU. V 292[421])]."

Diese Einteilung basiert auf den Schriften von Kant, hierbei handelt es sich aber m. E. im Grunde um die handlungsstrukturelle Bezogenheit des moralischen Gefühls auf das Gefühl der Lust und der Unlust.

Die obige Gruppe A zeigt den Gefühlszustand des moralischen Gefühls als Achtungsgefühl, das das Bewusstsein der Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz ist. Insofern ist dieses Gefühl, wie auch M.-H. Lee sagt, inhaltlich mit dem Gefühl der Untergruppe B-I identisch[422], das auf der folgenden Passage in der TL beruht:

„Dieses [das moralische Gefühl] ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust blos aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkür aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That; wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. – Das erstere ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann" (TL. VI 399).

Laut dieser Passage besteht das moralische Gefühl einerseits in der moralischen Anlage als Empfänglichkeit für Lust und Unlust aus dem Moralbewusstsein und andererseits in einem moralischen Gefühlszustand, der auf dem moralischen Gesetz beruht, im Unterschied zum pathologischen Gefühl vor jenem Gesetz. Insofern ist dieses moralische Gefühl als Gefühlszustand inhaltlich das Achtungsgefühl.

---

[419] „Die Lust oder Unlust im ersteren Urtheile [ästhetische Urtheilskraft] heißt die des Geschmacks, die zweite [intellectuelle Urtheilskraft des moralischen Gefühls".

[420] „Also mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden. Nun muß man doch die Wichtigkeit dessen, was wir Pflicht nennen, das Ansehen des moralischen Gesetzes und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung desselben der Person in ihren eigenen Augen giebt, vorher schätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewußtsein seiner Angemessenheit zu derselben und den bitteren Verweis, wenn man sich dessen Übertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also | diese Zufriedenheit oder Seelenunruhe nicht vor der Erkenntniß der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen. Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann sein, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können. Daß übrigens, so wie vermöge der Freiheit der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung diesem Bestimmungsgrunde gemäß subjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren".

[421] „Das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen ist dagegen keine Lust des Genusses, sondern der Selbstthätigkeit und deren Gemäßheit mit der Idee seiner Bestimmung".

[422] *Ming-Hui Lee* (1987), Das Problem des moralischen Gefühls in der in der Entwicklung der kantischen Ethik, S. 224.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Anders als in der Gruppe A und B-I scheint das moralische Gefühl in der Gruppe B-II einen Gefühlszustand darzustellen, der auf der aus der Achtung für das moralische Gesetz vollzogenen Tat beruht. Auf diesen Gefühlszustand verweist die folgende Passage in der KpV:

> „Feiner noch, obgleich eben so unwahr, ist das Vorgeben derer, die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimmte, nach welchem das Bewußtsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und so alles doch auf Verlangen nach eigener Glückseligkeit aussetzen" (KpV. V 38).

In dieser Passage kritisiert Kant die Triebfederlehre der britisch-moral-sense-Schule, der zufolge, wie oben gezeigt wurde, der Bestimmungsgrund des Willens im „Verlangen nach eigener Glückseligkeit" als „Zufriedenheit mit sich selbst" bzw. „Seelenruhe" liegt, die die vorgestellte Folge der moralischen Handlung aus dem moralischen Gefühl (Sinn) ist. Dieses moralische Gefühl, also der obigen Gruppe B-II scheint auf den ersten Blick im Unterschied zum Achtungsgefühl als Moralbewusstsein der Gruppe A und B-I einen Gefühlszustand zu bezeichnen, der auf die tatsächliche moralische Handlung folgt. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass Kant zwar das moralische Gefühl der Gruppe B-II als moralischer Triebfeder kritisiert, aber dieses Gefühl selbst zu einem wichtigen zu kultivierenden Gegenstand macht (siehe KpV. 38[423]). Kant lehnt nämlich die Funktion jener sog. moralischen Zufriedenheit als moralischer Triebfeder ab, aber nicht ihren ethischen Status als *Gegenstand* der Willensbestimmung.

Hierbei stellen sich die zwei Fragen, ob die beiden (A/B-I und B-II) moralischen Gefühle als Gefühlszustände das gleiche moralische Gefühl sind[424] und ob sie insofern das gleiche Glücksgefühl bezeichnen, als sie ein Gefühl der Lust sind[425]. Da es

[423] „vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren".

[424] Das moralische Gefühl als Gefühlszustand in den obigen drei Gruppen (A, B-I und B-II) ist m. E. insofern vergleichbar, als dieses Gefühl nicht ein Gefühl vor dem, sondern ein Gefühl nach dem moralischen Gesetz ist. Eine sinnvolle Fragestellung liegt dann vielmehr darin, wie sich dieses moralische Gefühl zum empirischen Glücksgefühl verhält.

[425] In der Kant-Forschung pflegt man das Achtungsgefühl als „Gefühl der Lust *und* (Hervor. von mir) Unlust" in der KpV vom moralischen Gefühl als „Gefühl der Lust *oder* (Hervor. von mir) Unlust" in der TL zu unterscheiden. Dieser Unterscheidung zufolge beinhaltet das Achtungsgefühl also die Demütigung als Schmerzgefühl aufgrund des Niederschlags der Neigung durch das moralische Gesetz und zugleich das Erhebungsgefühl als positives Gefühl der Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gemüt in uns, während das moralische Gefühl in der TL entweder ein Gefühl der Lust als Übereinstimmung mit dem Moralbewusstsein oder ein Gefühl der Unlust als Nicht-Übereinstimmung mit demselben sein kann. Daraus pflegt man die These abzuleiten, dass das moralische Gefühl als Achtungsgefühl streng gesehen weder ein Gefühl der Lust noch ein Gefühl der Unlust sei, während das moralische Gefühl als Übereinstimmung mit dem Moralbewusstsein in der TL ein Gefühl der Lust sei. Diese Position vertreten Alfred Hegler, Luis White Beck und Philip Stratton-Lake und andere. *Alfred Hegler* (1891), Die Psychologie in Kants Ethik, S. 212 f.; *Luis White Beck* (1960/1974), Kants „Kritik der praktischen Vernunft": Ein Kommentar, S. 210 ff. L. W. Beck schreibt entsprechend:

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

für die vorliegende Arbeit um die zweite Frage geht, werde ich nun direkt auf sie eingehen.

Das moralische Gefühl der Gruppe A und B-I ist das Achtungsgefühl, das mit dem Moralbewusstsein gleichgesetzt wird, während dasselbe der Gruppe B-II sich auf die tatsächliche Folge der moralischen Handlung bezieht. Auf den ersten Blick scheinen die beiden moralischen Gefühle jedoch insofern das gleiche Glücksgefühl zu sein, als sie die „Zufriedenheit mit sich selbst" bzw. „Seelenruhe" bedeuten, die letztlich als „Selbstzufriedenheit" bezeichnet werden kann. In diesem Fall haben die beiden Gefühle die gleiche Kategorie „Moralisches Glücksgefühl", so dass sie nach der artspezifischen Differenz vom „empirischen" Glücksgefühl unterschieden werden, das nicht notwendigerweise auf einer moralischen Quelle beruhen muss. Somit ist jenes Glücksgefühl streng gesehen nicht eine sinnliche, sondern allein eine intellektuelle Lust[426].

Auf den zweiten Blick kann sich jedoch die Frage stellen, ob das Glücksgefühl als Folge der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit des guten Willens zwar nicht immer aber doch zuweilen ein empirisches Glücksgefühl beinhalten kann, während dasselbe als Achtungsgefühl in sich keinen empirischen Glücksbegriff enthält. Hierbei ist zu beachten, dass sich das Glücksgefühl als Folge der Tätigkeit des guten Willens von demselben als Bewusstsein jener Tätigkeit selbst unterscheiden lässt. Die beiden Gefühle haben also zwar die gleiche Extension als „moralisches Glücksgefühl", aber das erstere kann jedoch nicht immer dazu noch eine andere Intension, d. h. ein empirisches Gefühl, beinhalten, während das letztere in sich allein eine moralische Intension enthält. Das Glücksgefühl, das sich mit der Folge jener Tätigkeit beschäftigt, bleibt hierbei nicht eine innere Zufriedenheit mit der eigenen Person, sondern verhält sich zur sich daraus ergebenen Handlungsfolge, die das empirische Glücksgefühl hervorbringt.

Um dies genauer zu verstehen, wollen wir exemplarisch die folgende moralische Handlung im Blick auf das Gefühl der Lust und Unlust als Folge derselben kurz erläutern:

„Während nun Kant in seinen Erörterungen über die Achtung die für die Erhabenheit des Gesetzes wesentliche Demütigung des Selbstgefühls in den Vordergrund stellt, liegt beim moralischen Gefühl der Akzent mehr auf der in einer moralischen Einstellung empfundenen Freude an der Spontaneität und Freiheit" (S. 210). *Philip Stratton-Lake* (2000), Kant, Duty and Moral Worth, S. 44, bes. Fn. 5, S. 134. Hier setzt sich P. Stratton-Lake kritisch mit der folgenden These von Paul Guyer auseinander: „the feeling of respect is thus a complex but ultimately pleasurable state of feeling produced by our decision to adhere to the moral law, grounded, like other feelings of pleasure, in the recognition of the possibility of the realization of our own objectives but reflecting in its very complexity the fact that not all of our objectives are conjointly satisfiable" (*Paul Guyer* (1997), Kant and the experience of freedom, S. 360), und behauptet dagegen, „Furthermore, Kant never states that respect is pleasurable but that it can be understood in analogy to pleasure" (*P. Stratton-Lake*, S. 134, Fn. 5).

[426] Zum Überblick über das moralische Gefühl als intellektuelle Lust bei Kant siehe *Zhengmi Zhouhuang* (2016), Der sensus communis bei Kant, bes. Kap. 3.2.4.4 Das moralische Gefühl als intellektuelle Lust, S. 65 – 69.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Ich habe einem anderen im Notfall aus der Achtung für das moralische Gesetz geholfen".

Situation I: Er wurde gerettet.

„Ich kann hierbei ein moralisches Glücksgefühl als Selbstzufriedenheit mit meiner eigenen Person und zugleich ein empirisches Glücksgefühl haben, weil meine moralische Handlung zu einem guten Ergebnis geführt hat".

Situation II: Er wurde leider nicht gerettet.

„Ich kann hierbei zwar ein moralisches Glücksgefühl als Selbstzufriedenheit mit meiner eigenen Person haben, also das Bewusstsein davon, dass ich das moralische Gute aus einem moralischen Handlungsmotiv getan habe, aber ich kann nicht ein glückliches, sondern vielmehr ein unglückliches Gefühl haben, weil die Handlung nicht von Erfolg gekrönt war".

An diesem Beispiel über das Glücksgefühl als Folge der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit des guten Willens sind drei Punkte bemerkenswert: 1) Das menschliche Glück kann hierbei gar nicht der empirischen Glückseligkeit gegenüber gleichgültig sein, die sich auf die Handlungsfolge bezieht. 2) Das moralische Glücksgefühl als Selbstzufriedenheit, d. h. die intellektuelle Lust, die mit dem Moralbewusstsein gleichgesetzt wird, begleitet nicht immer das empirische Glücksgefühl als sinnliche Lust. 3) Wenn es jedoch entsteht, dann hat dieses empirische Glücksgefühl, von der Perspektive des höchsten Guts aus betrachtet, einen ethischen Bezug zur moralischen Quelle, nämlich den des moralischen Gefühls als seine notwendige Bedingung. Somit bedeutet jenes Glücksgefühl eine umfassende, durch das moralische Gefühl vermittelte, empirische Glückseligkeit.

Daraus lässt sich nun folgern, dass für Kant das Glücksgefühl als Folge der moralischen Handlung, genauer der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit des guten Willens aus der Achtung für das moralische Gesetz, nicht allein die Selbstzufriedenheit als ein rein moralistischer Glücksbegriff sein kann. Sonst würde Kant in Bezug auf das philosophische Glückskonzept allein eine stoische Auffassung vertreten, der zufolge das Glück für den Menschen letztlich mit dem Moralbewusstsein gleichgesetzt und sogar das Unglück mit demselben ausgeglichen wird. Wie oben gesagt wurde, ist diese These jedoch unhaltbar, wenn man das höchste Gut bei Kant unter dem Aspekt des philosophisch-inklusiven Glückskonzeptes betrachtet. Somit stellt sich die folgende Frage: Zu welchem Glücksbegriff gehört dann genauer das Glücksgefühl als Folge der Tätigkeit des guten Willens? Wenn es nicht ein moralischer Glücksbegriff wie Selbstzufriedenheit wäre, ist es dann umgekehrt allein eine rein empirische Glückseligkeit, die keine ethische Verhältnisbestimmung zur moralischen Quelle hat? Oder ist es ein umfassender Begriff, der beide beinhaltet? In welchem Verhältnis stehen sie dann, genau betrachtet, zueinander?

c) Das Glücksgefühl: Glückseligkeit oder Selbstzufriedenheit?

Um diese Frage zu beantworten, möchte ich zunächst die oben kurz dargelegten möglichen Positionen über das Glücksgefühl als Folge der anwendungsorientierten

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

moralischen Tätigkeit des guten Willens folgendermaßen näher bezeichnen: 1) Die koinzidente Interpretation jenes Glücksgefühls. 2) Die unvereinbare rein dissonante Interpretation desselben. 3) Die dissonant-harmonische Interpretation desselben. Weil es in diesem Unterabschnitt um die kritische Auseinandersetzung mit der koinzidenten These geht, konzentriere ich mich auf die erste Interpretation, die zur Problemlage führt, die im nächsten Unterabschnitt (d)) hinsichtlich der zweiten, und vor allem der dritten Interpretation als letztendliche Antwort auf die obige Titelfrage näher erläutert werden soll. Hierbei werden die folgenden zwei Fragen zur Diskussion gestellt: Die erste Hauptfrage (A) lautet – Ist das moralische Gefühl bei Kant ein Gefühlszustand der Selbstzufriedenheit? Die zweite (B) lautet – Ist das Glücksgefühl als Folge der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit des guten Willens aus der Achtung für das moralische Gesetz allein die moralische Selbstzufriedenheit oder auch die empirische Glückseligkeit?

Der koinzidenten Interpretation zufolge verweist das Glücksgefühl als Folge jener Tätigkeit des guten Willens allein auf die Selbstzufriedenheit im Sinne der moralischen Glückseligkeit im Unterschied zur empirischen Glückseligkeit, die nur auf einer außermoralischen Quelle beruht.

Friedrich Christian Kaulbach hält bei Kant nicht nur das Achtungsgefühl, sondern auch die Selbstzufriedenheit für einen „wesentlichen Zug am Charakter der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis“, und hierbei versteht er die Selbstzufriedenheit als Zustand, den „der Mensch guten Willens empfindet“.[427] Obwohl er dabei den Bezug dieser Selbstzufriedenheit zum Achtungsgefühl nicht direkt erläutert, scheint es mir, dass für ihn beide einen gleichen, besonders stoischen Gefühlszustand als „Autarkie der praktischen Vernunft“ zum Ausdruck bringen, wenn er wie folgt ausführt:

> „Sie [Selbstzufriedenheit] bedeutet nicht Zufriedenheit mit dem empirischen, sondern mit dem ‚eigentlichen Selbst‘, dem Gesetzgeber in mir. Sie bedeutet die Gewißheit des Genügens an der Selbstgesetzgebung, also der Autarkie der praktischen Vernunft, die meiner Person und meinem Handeln einen absoluten Wert zu geben vermag und mich von Wünschen und Bedürfnissen unabhängig macht. […] Der in diesem Sinne der Autarkie des praktischen Gesetzes mit seinem ‚eigentlichen Selbst‘ Zufriedene, an der Pflichtgesinnung Genügen Findende bedarf keines Vergnügens am Erfolg. […] Dieser Zustand lässt den Handelnden schon die Gegenwart als wertvoll *erleben*“.[428]

Zhengmi Zhouhuang interpretiert in ähnlicher Weise das moralische Gefühl bei Kant als Selbstzufriedenheit (A), und sieht die Funktion des moralischen Gefühls sogar in der „Auflösung“ der „Antinomie der reinen praktischen Vernunft“ in der KpV, so dass in ihr die koinzidente Position des Glücksgefühls als Folge der Tätigkeit des guten Willens zum Ausdruck kommt (B):

---

[427] *Friedrich C. Kaulbach* (1988), Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, S. 30 f.

[428] Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

(A) „Die Achtung vor der Persönlichkeit drückt sich auch in einem Wohlgefallen an einer Selbstverwirklichung unserer höchsten Bestimmung aus. Dieses Gefühl wird auch als Selbstzufriedenheit bezeichnet. In der herkömmlichen Bedeutung ist Selbstzufriedenheit nur ‚ein negatives Wohlgefallen an seiner [eigenen] Existenz […], in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist' (KpV AA5: 117). In einem tiefen Sinne wird sie jedoch als eine intellektuelle Zufriedenheit verstanden, ‚welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner [eigenen] Person ist.' (KpV AA5: 118)".[429]

(B) „Im strengen Sinne gehört die Lust des moralischen Gefühls weder zur Glückseligkeit, da sie keine sinnliche Quelle hat, noch zur Seligkeit, da sie von Neigungen und Bedürfnissen nicht ganz unabhängig ist. Doch ist sie der letzteren immerhin ähnlich, indem sie, ihrem Ursprung nach, der Selbstgenügsamkeit eines höchsten Wesens analog ist".[430]

Diesen beiden Thesen liegen zwei wichtige Annahmen zugrunde, mit denen wir uns nun kritisch auseinandersetzen werden: Der These (A) zufolge ist das moralische Gefühl mit der Selbstzufriedenheit als intellektueller Lust identisch, und die These (B) deutet als „Auflösung jener Antinomie" auf die wichtige ethische Implikation hin, dass für Kant das Glücksgefühl als Folge der Tätigkeit des guten Willens letztlich im rein moralischen, koinzidenten Glückskonzept der Selbstgenügsamkeit bzw. der stoischen Autarkie besteht, weil jenes Glücksgefühl nicht auf der außermoralischen, sondern allein auf der moralischen Quelle beruhen soll. Z. Zhouhuang scheint somit davon überzeugt zu sein, dass für Kant jene Antinomie mit der Selbstzufriedenheit aus dem moralischen Gefühl gelöst wurde oder werden kann[431], so dass sie eine Passage von Kant darüber wie folgt ergänzt:

„[S]o werden wir die Gründe jener Möglichkeit [Tugend und Glückseligkeit zu verbinden] erstlich in Ansehung dessen, was unmittelbar in unser Gewalt ist [also das sinnliche Gefühl], und dann zweitens in dem, was uns Vernunft als Ergänzung unseres Unvermögens zur Möglichkeit des höchsten Guts (nach praktischen Principien nothwendig) darbietet und nicht in unserer Gewalt ist, [das moralische Gefühl als einen mitteilenden Begriff] darzustellen suchen" (KpV AA5: 119)".[432]

Florian Marwede setzt sich zwar nicht direkt mit Zhengmi Zhouhuang, aber kritisch mit den obigen Thesen auseinander. Er wendet besonders gegen die These

[429] *Zhengmi Zhouhuang* (2016), Der sensus communis bei Kant, S. 61.

[430] Ebd., S. 59.

[431] Dagegen behauptet Bernhard Milz (2002), dass für Kant die Selbstzufriedenheit nicht die letzte Antwort auf die Frage nach der Antinomie der praktischen Vernunft ist. Ihm zufolge ist im Unterschied zur Selbstzufriedenheit die „Glückseligkeit" „vom positiven Beitritt eines Gefühls" (KpV A213 f.) abhängig, „dessen Verknüpfung mit der Tugend für uns zufällig ist und eben das Problem ausmacht […] Der erkenn- und erfahrbare natürliche Zusammenhang von Tugend und Selbstzufriedenheit ist nicht Kants Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit", in: *ders*. (2002), Der gesuchte Widerstreit: Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 355 f. und auch S. 21, Fn. 32. Über seine kritische Auseinandersetzung mit der These von Jürgen-Eckardt Pleines (1984: Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles) und Rudolf Langthaler (1991: Kants Ethik als „System der Zwecke") über die Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft durch die moralische Selbstzufriedenheit, siehe bes. S. 21, Fn. 32.

[432] *Zhengmi Zhouhuang* (2016), Der sensus communis bei Kant, S. 59.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

(A) ein, dass das moralische Gefühl einen Gefühlszustand der moralischen Selbstzufriedenheit bezeichne, und daran anschließend wirft er die Frage auf, die mit der These (B) zu tun hat, nämlich warum für Kant das höchste Gut nicht allein in der moralischen, besonders der stoischen Selbstzufriedenheit besteht. Seine Argumente für die beiden Thesen (A) und (B) lassen sich folgendermaßen zusammenfassen[433]: (i) Die Selbstzufriedenheit beschäftigt sich mit dem „Wert des eigenen Zustandes" und mit dem „eigenen Wohlbefinden", während es für das „damit eng verwandt[e] Gefühl" um den „Wert der eigenen Person" und die „Bewertung des eigenen Wohlverhaltens" geht. (ii) Das letztere ist ein „Bewusstsein der eigenen Rechtschaffenheit", so dass es nicht „mit dem Begriff der Selbstzufriedenheit [als ‚Bewusstsein der Abwesenheit von Neigungen'] zu identifizieren" ist. (iii) Außer der beiden moralischen Zufriedenheiten gibt es auch eine dritte Art davon: „Glückseligkeit als Gelingen meiner Zwecke", die sich im Grunde nicht mit der Befriedigung der Neigung, sondern mit der Willenshandlung in Bezug auf das höchste Gut beschäftigt. (iv) Daraus folgt, dass für Kant das höchste Gut zur Aufgabe hat, außer der Selbstzufriedenheit auch die „Glückseligkeit als Gelingen meiner Zwecke" als zweites Element desselben zu berücksichtigen. (v) Aus diesen Argumenten lässt sich als Antwort auf die obigen Hauptfragen (A) und (B) folgern, dass für Kant das moralische Gefühl als Achtungsgefühl nicht die Selbstzufriedenheit bezeichnet (A-1), und dass das Glücksgefühl als Folge der Tätigkeit des guten Willens nicht allein die Selbstzufriedenheit, sondern auch die Glückseligkeit als Gelingen meines Zweckes beinhaltet (B-1).

Die erste These (A-1) von Florian Marwede, dass das moralische Gefühl nicht mit dem Begriff der Selbstzufriedenheit identisch sei, bedarf jedoch einer näheren Begriffsklärung. Die von ihm dargestellten drei Arten von moralischer Zufriedenheit lassen sich nun wie folgt verdeutlichen: a) Die erste moralische Zufriedenheit, die F. Marwede als ein auf das Moralbewusstsein bezogenes Gefühl bezeichnet, scheint sich auf das moralische Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz zu beziehen. Diese entspricht dann dem Gefühl der Gruppe A, die oben von Ming-Hui Lee klassifiziert wurde. b) Mit der zweiten moralischen Zufriedenheit als Selbstzufriedenheit scheint F. Marwede die stoische moralische Glückseligkeit zu meinen, weil er durch das Zitat der Sätze im Kapitel „Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft" in der KpV jene Selbstzufriedenheit als „Bewusstsein der Abwesenheit von Neigungen" darstellt. Diese bezieht sich dann auf das Gefühl der Gruppe B-I bei M.-H. Lee. c) Die dritte moralische Zufriedenheit, die laut F. Marwede durch die „Glückseligkeit als Gelingen meiner Zwecke" gekennzeichnet ist, beschäftigt sich mit derselben im höchsten Gut. Diese dritte moralische Zufriedenheit erläutert F. Marwede im Zusammenhang mit dem moralischen Gefühl, mit dem sich Kant bezüglich der britischen moral-sense-Schule auf der Seite 38 der KpV kritisch auseinandersetzt, und das hierbei letztlich als ein in sich zu gründender und zu kultivierender Gegenstand bezeichnet wird. Diese dritte Zufriedenheit entspricht

[433] *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, Kap. 5.7 Selbstzufriedenheit, S. 158 – 161.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

formal dem Gefühl der Gruppe B-II in der Klassifikation von M.-H. Lee, aber inhaltlich verweist sie auf die Glückseligkeit im höchsten Gut von Kant, d. h. die Glückseligkeit als Folge der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit des guten Willens, wie auch ich ausgeführt habe.

Anhand dieser Verdeutlichung kann ich meine eigene These nun wie folgt darlegen: Anders als Florian Marwede denke ich, dass die erste moralische Zufriedenheit als moralischer Gefühlszustand der Achtung für das moralische Gesetz (Dieselbe von der Gruppe A bei M.-H. Lee) semantisch gesehen mit der zweiten moralischen Zufriedenheit (Dieselbe von der Gruppe B-I bei M.-H. Lee) identisch ist. Der Grund dafür liegt darin, dass für Kant die beiden Gefühlszustände im Grunde nicht auf dem Gefühl vor dem, sondern auf dem Gefühl nach dem moralischen Gesetz beruhen, so dass sie genauer, im Unterschied zum Glücksgefühl als *Folge* jener Tätigkeit, das Glücksgefühl als Bewusstsein jener *Tätigkeit selbst* zum Ausdruck bringen.

Der Schwerpunkt der zweiten moralischen Zufriedenheit als stoischer Selbstzufriedenheit liegt allerdings, wie F. Marwede zutreffend darstellt, im eigenen moralischen Wohlbefinden im Unterschied zum moralischen Wohlverhalten, aber hierbei ist zu beachten, dass Kant die stoische Selbstzufriedenheit bereits auf seine eigene Weise verstanden hat. Die „Zufriedenheit mit sich selbst" bzw. „Seelenruhe" auf der Seite 38 der KpV, die in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der britischen moral-sense-Schule erwähnt wird, betrachtet Kant im Triebfeder-Kapitel (KpV. V 88, und siehe oben Kapitel 2, III., 1., besonders Unterabschnitt c) bb)) über Kants Auseinandersetzung mit der stoischen heroischen Morallehre) und später im Kapitel über die „kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft" (KpV. V 117 – 118) unter dem Aspekt der stoischen Selbstzufriedenheit im Unterschied zur empirischen Glückseligkeit.[434] Hierbei ist erneut zu beachten, dass Kant zwar den Zustand des moralischen Gefühls hinsichtlich des Glücksgefühls als eine stoische Selbstzufriedenheit bezeichnet, aber dass sein eigenes Glückskonzept, wie besonders im letzten Kapitel (Kapitel 2, III. 1.) erläutert wurde, nicht die stoische rein philosophisch-ethisch-dominante Position vertritt, so dass die Selbstzufriedenheit als „Bewusstsein der Abwesenheit von Neigungen" (vgl. KpV. V 117) der „moralischen Person" (ebd. V 118) im Kapitel „Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft" in der KpV nicht die letzte „Auflösung" jener Antinomie sein kann. Dies werde ich im nächsten Kapitel 2, IV., 1. in Bezug auf die „Glückseligkeit im höchsten Gut" ausführlich erläutern.

Im Anschluss daran wollen wir nun die zweite Hauptfrage (B) erläutern, ob für Kant auch das Glücksgefühl als Folge der Tätigkeit des guten Willens letztlich allein die Selbstzufriedenheit bedeutet. Obwohl ich, anders als Florian Marwede, denke, dass sich für Kant das moralische Gefühl mit der stoischen Selbstzufriedenheit gleichsetzen lässt, kann ich seiner zweiten These (B-1) zustimmen, dass sich für Kant die Glückseligkeit nicht in der „Befriedigung der Neigung" erschöpft, sondern sich

[434] Siehe auch, *Giovanni B. Sala* (2004), Kants „Kritik der praktischen Vernunft", S. 118.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mit der Tätigkeit des (guten) Willens in Bezug auf das höchste Gut beschäftigt, so dass dies außer der stoischen Selbstzufriedenheit, wie er schreibt, die „Glückseligkeit als Gelingen meiner Zwecke" beinhaltet. Aber F. Marwede behandelt hierbei diese These nicht näher im Blick auf das moralische Gefühl, sondern direkt hinsichtlich der Erörterung der „Glückseligkeit im höchsten Gut".

Da es im vorliegenden Abschnitt jedoch um die kritische Auseinandersetzung mit der koinzidenten Interpretation des Glücksgefühls als Folge der anwendungsorientieren moralischen Tätigkeit des guten Willens geht, widme ich mich weiter dieser Diskussion, die zur daran anschließend darzulegenden Problemlage führt.

Der koinzidenten Interpretation des Glücksgefühls liegen zwei wichtige Annahmen zugrunde, wie oben in der These von Zhengmi Zhouhuang gezeigt wurde: 1) Das rein philosophisch-ethisch-dominante Glückskonzept, in dem das Glücksgefühl als Folge der Tätigkeit des guten Willens mit der moralischen Selbstzufriedenheit als Moralbewusstsein jener Tätigkeit selbst identisch ist. 2) Das Glücksgefühl als Folge jener Tätigkeit, das ohne Bezug auf die empirische Glückseligkeit allein auf der moralischen Quelle beruht.

Diese koinzidente These ist das Gegenteil von der rein unvereinbaren dissonanten Interpretation des Glücksgefühls als jene Folge. Dieser zufolge ist für Kant ein moralisches Glückskonzept nicht möglich, da ein entmoralisierter, allein sinnlicher Glücksbegriff seiner Ethik zugrunde liege. Dagegen ist die koinzidente Interpretation insofern ein Versuch der „Moralisierung" bzw. „Entsinnlichung"[435] des kantischen Glücksbegriffs, insofern dieser Begriff letztlich auf dem stoischen Glückskonzept der moralischen Selbstzufriedenheit basiere. Wie oben kurz erläutert wurde, erschöpft sich für Kant das Glückproblem, von der Perspektive des höchsten Guts aus betrachtet, nicht im rein empirischen, sinnlichen Konzept, sondern erweitert sich zum philosophisch-ethisch-inklusiven Konzept, das jedoch, anders als im philosophisch-ethisch-dominanten Glücksverständnis, nicht mit einer Entsinnlichung der Glückseligkeit einher geht. Diese dissonant-harmonische Interpretation des Glücksgefühls als jene Folge ist die meines Erachtens plausibelste Interpretation, die ich im folgenden vertreten will und die nun mit Blick auf den Text von Kant selbst begründet werden soll. Dafür sollen die folgenden zwei Fragen beantwortet werden, wobei die moralisch-qualitative Begriffsbestimmung der Glückseligkeit als Folge der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit des guten Willens aus der Achtung für das Moralgesetz verdeutlicht wird: 1) Kann für Kant die empirische Glückseligkeit keine ethische Verhältnisbestimmung zur moralischen Quelle haben? 2) Was ist die Glückseligkeit als Glücksgefühl, wenn diese durch das moralische Gefühl vermittelt wird?

[435] Vgl. *Michael Albrecht* (1978), Kants Antinomie der praktischen Vernunft, S. 52, Fn. 181. Hier hält er besonders die These von Klaus Düsing, dass Kant entwicklungsgeschichtlich gesehen in seiner frühen Phase den Begriff der moralischen Glückseligkeit vertreten habe, für eine falsche Interpretation. Er sagt nämlich: „Eine anscheinend immer widerkehrende Fehlinterpretation der Kritik der praktischen Vernunft ist der Versuch, den Begriff der Glückseligkeit zu ‚entsinnlichen'" (Ebd.).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

d) Die moralisch-qualitative Begriffsbestimmung der Glückseligkeit als Folge der Tätigkeit des guten Willens

Die These dieses Unterabschnittes lautet: Das Glücksgefühl als Folge der Tätigkeit des guten Willens enthält, von der Perspektive des höchsten Guts betrachtet, eine ethische Verhältnisbestimmung zur moralischen Quelle, in der ein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis zwischen dem Glücksgefühl und dem moralischen Gefühl entsteht. Die Grundannahme der koinzidenten Interpretation jenes Glücksgefühls, wie oben von Zhengmi Zhouhuang angenommen wurde, übersieht somit, dass für Kant die empirische Glückseligkeit ein solches ethisches Verhältnis zur moralischen Quelle haben kann, so dass sie in ihrer Interpretation das Glücksgefühl als jene Folge nur lediglich als die stoische Selbstzufriedenheit zu bestimmen versucht. Um dagegen meine obige These zu begründen, werde ich nun zuerst Kants Satz *„[E]ine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhte, [ist] ein sich selbst widersprechendes Unding"* (TL. VI 377) erläutern, und dadurch werde ich zeigen, dass für Kant das Glücksgefühl als Folge der Tätigkeit des guten Willens eine ethische Verhältnisbestimmung zum empirischen Glücksgefühl hat (aa)). Daran anschließend werde ich den Begriff des Glücksgefühls als jene Folge vor allem in Bezug auf das Gefühl der Lust bei Kant klären. Hierbei zeigt es sich, dass jenes Glücksgefühl eine umfassende, durch das moralische Gefühl vermittelte empirische Lust ist (bb)), die letztlich zur Begriffsklärung der „Glückseligkeit im höchsten Gut" führt, die im nächsten Kapitel 2, IV., 1. stattfinden soll.

aa) Kann für Kant die empirische Glückseligkeit keine ethische Verhältnisbestimmung zur moralischen Quelle haben?

Kant legt in der „Vorrede" der Tugendlehre der „Metaphysik der Sitten" den Bestimmungsgrund des Willens in Bezug auf die Pflicht und Glückseligkeit kurz dar. Hierbei ist besonders zu beachten, dass die dabei von Kant erläuterte Glückseligkeit nicht ein empirischer, sondern ein moralischer Begriff, d. h. eine moralische Glückseligkeit ist. Kant problematisiert diese Glückseligkeit jedoch sowohl *begrifflich* als auch *ethisch.* Ihm zufolge ist nämlich einerseits der Begriff der moralischen Glückseligkeit „ein sich selbst wiedersprechendes Unding" (TL. VI 377), und andererseits ist die moralische Glückseligkeit als „eigentlicher Beweggrund" der tugendhaften Handlung ein „Wiederspruch" (vgl. ebd.). Die zweite Bezeichnung scheint sich den bisherigen Ausführungen zufolge mit der ethischen Kritik Kants an der stoischen moralischen Triebfederlehre durch die Selbstzufriedenheit zu beschäftigen, während es für die erstere um die Verhältnisbestimmung der moralischen Glückseligkeit zur empirischen Glückseligkeit geht.

Da es für die obige Titelfrage um den Bezug des Glücksgefühls als Folge der Tätigkeit des guten Willens zur moralischen Quelle geht, werde ich nun direkt auf die erste begriffliche Überlegung zur moralischen Glückseligkeit eingehen. Hierbei ist jedoch zunächst zu beachten, dass die obige Frage des Kapitels „Ist für Kant jeder

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ethische Bezug zwischen der empirischen Glückseligkeit und der moralischen Quelle der Willensbestimmung ausgeschlossen?“ durch die kritische Auseinandersetzung mit der Frage „Hat für Kant die moralische Glückseligkeit keine ethische Verhältnisbestimmung zum empirischen Glücksgefühl?“ beantwortet werden kann. Die empirische Glückseligkeit in dieser Frage bedeutet in diesem Fall genauer die Folge der Tätigkeit des guten Willens, die ein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis zur Achtung für das moralische Gesetz als moralischer Quelle der Glückswürdigkeit enthält, so dass sie sich kritisch mit der koinzidenten These „Für Kant besteht die Glückseligkeit letztlich allein in der Selbstzufriedenheit als moralisiertem Glücksbegriff“ auseinandersetzen soll. Somit ist die sog. Unding-These Kants von der moralischen Glückseligkeit hinsichtlich jener kritischen Auseinandersetzung mit der koinzidenten These zu analysieren und zur Diskussion zu stellen.

Die Analyse jener Unding-These wollen wir zuerst mit der Frage beginnen, warum Kant in seiner Auseinandersetzung mit dem Bestimmungsgrund des Willens in der „Vorrede“ der TL nicht die empirische Glückseligkeit als „Befriedigung der Neigung“, sondern die moralische Glückseligkeit als „Zustand der Seelenruhe“, in dem „die Tugend ihr eigener Lohn“ ist (TL. VI 377), zur Diskussion stellt. Daran anschließend wollen wir dann weiter die moralische Glückseligkeit in Bezug auf ihre Verhältnisbestimmung zum empirischen Glücksgefühl erläutern.

Die erste Frage kann im Blick auf den ethischen Status der Tugendlehre im umfassenden autonomen Moralsystem Kants kurz beantwortet werden. Wie ich bereits im Kapitel 2, I., 1. erwähnte, ist für Kant die Tugendlehre als „Ethik als Philosophie der guten Gesinnung und nicht bloß der guten Handlung“ ein anwendungsorientierter Teil jenes Moralsystems, der durch die Erfüllung der konkreten Pflichten zwischen dem Moralprinzip und der empirischen Wirklichkeit des menschlichen Daseins vermittelt. (siehe Kapitel 2, I., 1.). Hierbei heißt jene Pflichterfüllung für Kant letztlich nach der Überzeugung vom höchsten Gut zu leben, in dem die menschliche Glückseligkeit und die Moralität miteinander in Harmonie stehen (siehe ebd.). Somit lässt sich m. E. Kants sog. Unding-These von der moralischen Glückseligkeit in der Tugendlehre insofern in Bezug auf die kritische Auseinandersetzung mit der koinzidenten These der menschlichen Glückseligkeit betrachten, als diese These allein die moralische Glückseligkeit ohne jede ethische Verhältnisbestimmung zum empirischen Glücksgefühl als ausreichend ansehen will.

Vor diesem Hintergrund wollen wir nun die Unding-These Kants von der moralischen Glückseligkeit darlegen. Kant zufolge beruht die moralische Glückseligkeit als Zustand der Seelenruhe nicht auf einer „empirischen Ursache“ (TL VI 377), weil sie ein Bewusstsein vom Sieg des eigenen moralischen Willens über das Laster zum Ausdruck bringt (vgl. ebd.). Hierbei stellt sich jedoch die Frage, warum Kant diese Glückseligkeit für selbstwidersprüchlich hält, und worauf er hiermit abzielt. Will er also bloß die rein empirische Glückseligkeit als Befriedigung der Neigung im Gegensatz zur moralischen Glückseligkeit als Selbstzufriedenheit akzeptieren? Oder konzipiert er eine umfassende, durch die ethische Reflexion kritisch aufgehobene

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Glückseligkeit, die zwar moralisch ist, aber ein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis zum empirischen Glücksgefühl hat? Um diese Frage zu beantworten, muss man den ethischen Status der Selbstzufriedenheit als moralische Glückseligkeit in der Ethik Kants, d. h. ihre Stellung und Funktion besonders in Bezug auf das moralische Gefühl verdeutlichen, denn die Selbstzufriedenheit wird hierbei, wie oben erläutert wurde, mit dem moralischen Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz als Bewusstsein der moralischen Tätigkeit selbst gleichgesetzt.

Einen Satz von der Verhältnisbestimmung des moralischen Gefühls zur Selbstzufriedenheit findet man in einer Vorlesungsschrift Kants der 1790er Jahre:

> „Das moralische Gefühl oder das Bewußtsein, sich durch Befolgung des moralischen Gesetzes Selbstzufriedenheit zu verschaffen, ist also Zweck, mithin nicht der Grund der Pflicht“ (VS. MS Vigilantius. XXVII 498).

In diesem Satz sind zwei Punkte bemerkenswert: 1) Die Selbstzufriedenheit ist nicht der Grund der Pflicht, sondern der Zweck derselben. 2) Die Selbstzufriedenheit lässt sich durch die Befolgung des moralischen Gesetzes gewinnen. Der erste Punkt bezieht sich auf den Zweck, der als eine moralische Triebfeder fungiert, während es für den zweiten um die moralische Quelle der Selbstzufriedenheit, nämlich um das moralische Gesetz geht. Kant hat, wie oben bereits erwähnt wurde, die Selbstzufriedenheit als moralische Triebfeder abgelehnt, aber nicht als einen zu kultivierenden Gegenstand der Selbstbildung als Person.

Hierbei ist zu beachten, dass Kant die Selbstzufriedenheit selbst nicht aus seiner Ethik ausschließen wollte, so dass man die obige Unding-These wie folgt Schritt für Schritt interpretieren kann: 1) Die moralische Glückseligkeit ist auf dem ersten Blick, wie Kant sagt, ein „sich selbst widersprechendes Unding“, weil die Glückseligkeit im Allgemeinen ein Inbegriff der Befriedigung der empirischen Neigungen ist, während die moralische Glückseligkeit in sich eine gegensätzliche Definition enthält[436]. Die Glückseligkeit ist nämlich zwar ein empirischer Begriff, aber sie muss insofern auf einer moralischen Quelle beruhen, als sie *moralisch* ist. Somit ist die moralische Glückseligkeit rein begrifflich gesehen widersprüchlich, insofern hierbei die empirische Glückseligkeit keinen ethischen Bezug zur moralischen Quelle haben kann. 2) Auf den zweiten Blick muss man jedoch zuerst begrifflich zwischen der empirischen und der moralischen Glückseligkeit unterscheiden. Im Unterschied zur ersteren soll die letztere rein begrifflich gesehen nicht die Glückseligkeit, sondern die Selbstzufriedenheit genannt werden, deren ethischer Status für Kant in Bezug auf das moralische Gefühl verdeutlicht werden kann. Hierbei lässt sich die ethische Verhältnisbestimmung des moralischen Gefühls zum Glücksgefühl als Folge der Tätigkeit des guten Willens ohne begrifflichen Widerspruch zur Diskussion stellen.

Um dies genauer zu verstehen, wollen wir die Bezogenheit der Selbstzufriedenheit auf das moralische Gefühl der Achtung hinsichtlich des höchsten Guts im

[436] Vgl. *Victoria S. Wike* (1994), Kant on Happiness in Ethics, S. 18 f. und *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, S. 160.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kapitel „Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft“ in der KpV erläutern. Kant zufolge ist dabei die Selbstzufriedenheit „ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewußtsein der Tugend nothwendig begleiten muß“ (KpV. V 117), und genauer „ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz“ (ebd.) bzw. „mit seinem Zustande“, nämlich die „Zufriedenheit mit seiner Person“ (ebd. 118). Im Unterschied zur Glückseligkeit enthält diese Selbstzufriedenheit Kant zufolge keinen „Genuss“, so dass sie eine von Neigungen unabhängige „intellektuelle“ Zufriedenheit bedeutet (vgl. ebd. 117 f.), und dass sie letzten Endes auf dem Gefühl der „Achtung“ (ebd. 117) beruht, die allein durch das moralische Gesetz bewirkt wird. Daraus lassen sich nun die Stellung und Funktion der Selbstzufriedenheit in Bezug auf das Gefühl der Achtung verstehen, dass sie nämlich das moralische Glücksgefühl aus der Achtung, und daher die hinreichende Bedingung für das Achtungsgefühl ist, so dass sie als notwendige Bedingung für die umfassende Glückseligkeit im höchsten Gut fungiert. Dies lässt sich also aufgrund der logischen Regel von der notwendigen und der hinreichenden Bedingung wie folgt formulieren:

(A) Die Verhältnisbestimmung der Selbstzufriedenheit zur Achtung

„Nur wenn man aus der Achtung handelt (die notwendige Bedingung), kann man die Selbstzufriedenheit erlangen (die hinreichende Bedingung)“.

(= „Wenn man Selbstzufriedenheit erlangen will (die hinreichende Bedingung), dann soll man aus der Achtung handeln (die notwendige Bedingung).“)

(B) Die Verhältnisbestimmung der umfassenden Glückseligkeit zur Selbstzufriedenheit

„Nur wenn man diese Selbstzufriedenheit hat (die notwendige Bedingung), kann man die umfassende Glückseligkeit erreichen, die, als Folge der Tätigkeit des guten Willens, das auf die Handlungsfolge bezogene Glücksgefühl beinhaltet (die hinreichende Bedingung)“.

(= „Wenn man die umfassende Glückseligkeit erreichen will, die, als Folge der Tätigkeit des guten Willens, das auf die Handlungsfolge bezogene Glücksgefühl beinhaltet (die hinreichende Bedingung), dann muss man die Selbstzufriedenheit haben (die notwendige Bedingung).“)

In dieser logischen Schlussfolgerung ist die Selbstzufriedenheit eine notwendige Bedingung für jene umfassende Glückseligkeit, so dass diese ohne jene nicht existieren kann. Daraus ergeben sich die folgenden wichtigen ethischen Implikationen: (i) Die Selbstzufriedenheit kann für Kant erst in Bezug auf das höchste Gut ihren Stellenwert gewinnen. (ii) Sie hat das Gefühl der Achtung als ihre notwendige Bedingung. (iii) Die Selbstzufriedenheit aus dem Achtungsgefühl fungiert als notwendige Bedingung für die umfassende Glückseligkeit, die auch die Handlungsfolge berücksichtigt. Sie kann somit nicht immer und nicht unbedingt jene Glückseligkeit bringen, aber ohne sie kann diese nicht existieren. (iv) Daraus folgt, dass die Selbstzufriedenheit zwar nicht die letzte Antwort auf die Frage nach der „Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft“, d. h. nach der Verbindung der Glückseligkeit mit der Moralität sein kann, aber dass ohne diese ein umfassendes, nämlich philosophisch-inklusives Glückskonzept nicht möglich ist. (v) Dies deutet nun auf die folgende ethische Implikation hin: Kants Unding-These von der moralischen

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Glückseligkeit ist genauer gesehen nicht bloß die Kritik an der moralischen Glückseligkeit, sondern die Kritik der Identifikation der Selbstzufriedenheit mit jener Glückseligkeit, so dass es sich damit um eine ethische Eingrenzung derselben handelt. (vi) Somit liegt das letzte Ziel jener Unding-These weder in der begrifflichen Moralisierung der menschlichen Glückseligkeit – eine koinzidente Interpretation des Glücksgefühls als Folge der Tätigkeit des guten Willens – noch in der begrifflichen Entmoralisierung derselben – eine unvereinbare, rein dissonante Interpretation desselben – sondern letztendlich in der kritischen Aufhebung der beiden Positionen – eine dissonant-harmonische Interpretation desselben, in der das Glückgefühl ein umfassender Glücksbegriff ist, der begrifflich zwar eine empirische Glückseligkeit ist, aber eine ethische Verhältnisbestimmung zur moralischen Quelle hat. Hiervon ausgehend wollen wir nun den Begriff jenes Glücksgefühls gründlich und differenziert darlegen.

bb) Die Glückseligkeit als Glücksgefühl, die durch das moralische Gefühl vermittelt wird

Das Gefühl der Lust bzw. das Glücksgefühl aus der Achtung bezeichnet Kant genauer als die Selbstzufriedenheit (vgl. KpV. V 117). Hierbei ist zu beachten, dass Kant für das Achtungsgefühl solche Ausdrucksweisen wie „Gefühl der Lust“ oder „Glücksgefühl“ nicht wirklich passend zu sein scheinen. Er sagt nämlich:

> „Achtung […] ist also etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch sein würde) möglich ist, als Bewußtsein der unmittelbaren Nöthtigung des Willens durch Gesetz, ist kaum ein Analogon des Gefühls der Lust, indem es im Verhältnis zum Begehrungsvermögen gerade eben dasselbe, aber aus anderen Quellen thut“ (KpV. V 117).

Daran sind zwei Punkte bemerkenswert: 1) Nur die Achtung allein kann im Unterschied zum ästhetisch-pathologischen Gefühl als moralisches Gefühl bezeichnet werden, das auf dem moralischen Gesetz beruht. 2) Die Achtung ist „kaum Analogon des Gefühls der Lust“, weil sie durch die moralische Quelle den Willen bestimmt, während das außermoralische Begehren aus jenem Lustgefühl entsteht. In Bezug auf das Glücksgefühl als Folge der Tätigkeit des guten Willens soll besonders der letztere Punkt zur Diskussion gestellt werden, denn wenn die Achtung kein Gefühl der Lust wäre, könnten das moralische Gefühl und das empirische Glücksgefühl in diesem Fall keinen gemeinsamen Gattungsbegriff haben, so dass die beiden Gefühle nicht miteinander in einer Kategorie verbunden werden könnten. Somit ist zunächst zu klären, welche Kategorie das moralische Gefühl und das empirische Glücksgefühl umfasst.

Für Kant ist das moralische Gefühl als Gefühlszustand streng gesehen insofern nicht ein Gefühl der sinnlichen Lust, sondern ein Zustand der moralischen Selbstzufriedenheit, als es „mit dem Bewusstsein der Tugend“ verbunden ist, so dass es bestenfalls eine intellektuelle Lust genannt werden kann. Hierbei stellt sich jedoch

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

die Frage, ob der Gefühlszustand jener Selbstzufriedenheit auch das Gefühl der sinnlichen Lust beinhalten kann. Den bisherigen Ausführungen zufolge, besonders der Einteilung des moralischen Gefühls als Gefühlszustand in der Klassifikation von Ming-Hui Lee, kann sich das moralische Gefühl der Gruppe A und Untergruppe B-I (siehe oben das Schema von M.-H. Lee) nicht auf das Gefühl der sinnlichen Lust beziehen, denn es beruht genauer gesehen auf der Achtung für das moralische Gesetz, d. h. auf einer rein moralischen Quelle.

Aber das moralische Gefühl, das hier zur Diskussion steht, bezieht sich auf das Gefühl der Untergruppe B-II, das M.-H. Lee als die „Lust an der wirklichen Befolgung der Pflicht" bezeichnet. Auf den ersten Blick hat dieses Gefühl allein mit der äußerlichen Übereinstimmung mit der Pflicht zu tun, aber auf den zweiten Blick beschäftigt es sich mit der inneren, d. h. nicht nur legalen, sondern moralischen Handlung. Somit lässt sich das moralische Gefühl als Folge der Pflichthandlung, wie von mir erläutert wurde, in Bezug auf das Glücksgefühl als Folge der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit des guten Willens aus der Achtung für das moralische Gesetz darlegen. In diesem Fall kann das Glücksgefühl als jene Folge nicht allein ein rein moralisch-intellektueller Gefühlszustand der Selbstzufriedenheit bleiben, sondern hat einen Bezug zum Gefühl der Lust und der Unlust, der sich auf die Handlungsfolge bezieht. Daraus folgt, dass für Kant das moralische Gefühl hinsichtlich der Folge jener Tätigkeit des guten Willens mit dem Gefühl der sinnlichen Lust eine gemeinsame Kategorie haben kann: Die Glückseligkeit als Glücksgefühl im höchsten Gut, in dem das moralische Gefühl und das empirische Glücksgefühl miteinander verbunden sind.

Diese Glückseligkeit ist somit ein umfassender Begriff, der sowohl die intellektuelle Lust als moralisches Gefühl der Selbstzufriedenheit aus der Achtung für das moralische Gesetz, als auch die sinnliche Lust aus der konkreten Handlungsfolge beinhaltet. Hierbei ist jedoch besonders zu beachten, dass diese Handlungsfolge selbst in diesem Fall nicht ein wertneutraler, sondern ein bewertender Begriff ist, wobei es zwischen der intellektuellen Lust der Selbstzufriedenheit und der sinnlichen Lust der guten Handlungsfolge ein ethisch-notwendiges Bedingungsverhältnis gibt. Hierbei wird das Gefühl der Lust aus der guten Handlungsfolge das umfassende Glücksgefühl, das das intellektuelle Lustgefühl der Selbstzufriedenheit als seine notwendige Bedingung beinhaltet, so dass das erstere Gefühl ohne dieses letztere Lustgefühl nicht entsteht, oder keinen moralischen Sinn macht, falls man es ohne die moralische, oder gar mit moralisch böser Absicht hat. Dieses umfassende Glücksgefühl lässt sich nun die Glückseligkeit als Folge der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit des guten Willens aus der Achtung für das moralische Gesetz nennen, d. h. die Glückseligkeit im höchsten Gut. Um dies genauer zu verstehen, wollen wir das oben bereits gezeigte Beispiel diesbezüglich kurz erläutern:

„Ich habe einem anderen im Notfall aus der Achtung für das moralische Gesetz geholfen".

Situation I: Er wurde gerettet.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Ich kann hierbei ein moralisches Glücksgefühl als Selbstzufriedenheit mit meiner eigenen Person und zugleich ein empirisches Glücksgefühl haben, weil meine moralische Handlung zu einem guten Ergebnis geführt hat".

Situation II: Er wurde leider nicht gerettet.

„Ich kann hierbei zwar ein moralisches Glücksgefühl als Selbstzufriedenheit mit meiner eigenen Person haben, also das Bewusstsein davon, dass ich das moralische Gute aus einem moralischen Handlungsmotiv getan habe, aber ich kann nicht ein glückliches, sondern vielmehr ein unglückliches Gefühl haben, weil die Handlung nicht von Erfolg gekrönt war".

Hierbei geht es um die Situation I, die dem Zustand des höchsten Guts entspricht, in dem das moralische Gefühl der Selbstzufriedenheit und das Lustgefühl aus der guten Handlungsfolge miteinander in Harmonie stehen. Wir wollen daher die Glückseligkeit in der Situation I kurz darlegen.

In dieser Situation ist das Gefühl aus der guten Handlungsfolge zwar ein empirisches Lustgefühl, aber dies hat das moralische Gefühl der Selbstzufriedenheit als seine notwendige Bedingung. Da die Situation I ein Zustand des höchsten Guts ist, wird das empirische Lustgefühl aus der guten Handlungsfolge die hinreichende Bedingung für das moralische Lustgefühl der Selbstzufriedenheit, so dass dieses höchste Gut für den Menschen als sinnliches Vernunftwesen in der empirischen Wirklichkeit inhaltlich den umfassenden Gefühlszustand der sinnlichen Lust aus der guten Handlungsfolge zum Ausdruck bringt, in dem das moralische Lustgefühl der Selbstzufriedenheit als seine notwendige Bedingung fungiert. Somit wird das höchste Gut die Glückseligkeit als Folge der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit des guten Willens aus der Achtung für das moralische Gesetz, und diese Glückseligkeit lässt sich in genau diesem Sinne ein umfassendes, durch das moralische Gefühl vermitteltes Lust- bzw. Glücksgefühl nennen.

e) Eine kurze Zusammenfassung

In diesem Kapitel 2, III., 2. habe ich die moralisch-qualitative Begriffsbestimmung der Glückseligkeit als Folge der Tätigkeit des guten Willens, die durch das moralische Gefühl der Achtung vermittelt wird, dargelegt. Hierbei habe ich Kants dissonant-harmonische These des Glücksgefühls als jene Folge besonders in der kritischen Auseinandersetzung mit der koinzidenten These festgestellt, der zufolge jenes Glücksgefühl letztlich allein in der moralischen Glückseligkeit als Selbstzufriedenheit besteht, die im Gegensatz zur unvereinbaren rein dissonanten These steht, in der nur die empirische Glückseligkeit ohne ethischen Bezug zum moralischen Gefühl gilt. Für die dissonant-harmonische Interpretation der Glückseligkeit als jene Folge handelt es sich um das ethisch-notwendige Bedingungsverhältnis zwischen dem moralischen Gefühl und dem empirischen Glücksgefühl, in dem das moralische Glücksgefühl der Selbstzufriedenheit als notwendige Bedingung für die Glückseligkeit als Folge der Tätigkeit des guten Willens fungiert.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Entscheidend ist dabei, dass die Glückseligkeit als jene Folge ein umfassendes Glücksgefühl ist, das auch das sinnliche Lustgefühl aus der guten Handlungsfolge beinhaltet, so dass sie formal auf das höchste Gut bezogen ist, das inhaltlich das umfassende Glücksgefühl der sinnlichen Lust aus der guten Handlungsfolge zum Ausdruck bringt, die das moralische Gefühl der Achtung als seine notwendige Bedingung hat. Diese Glückseligkeit im höchsten Gut als philosophisch-inklusivem Glückskonzept deutet auf die wichtige ethische Implikation hin, dass jene Glückseligkeit begrifflich zwar empirisch ist, aber prinzipiell moralisch vermittelt wird, so dass sie eine kritische Aufhebung der stoischen Asketik, also der einer Version der koinzidenten These, und des antiken sophistischen und neuzeitlichen materialistischen Hedonismus, der eine unvereinbare, rein dissonante These vertritt, zeigt. Für Kant lassen sich m. E. der Begriff und die Bedeutung des höchsten Guts somit erst in dieser Richtung am zutreffendsten erhellen. Das werde ich im nächsten Kapitel 2, IV., 1. ausführlich erläutern.

IV. Glück und Moral in der Sinnfrage der Moralität

1. Glückseligkeit und Moralität in der Lehre vom höchsten Gut als Dialektik der praktischen Vernunft

a) Einleitung

Der vorliegende Abschnitt widmet sich dem Ziel, die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im höchsten Gut bei Kant zu verdeutlichen. Dafür werde ich das höchste Gut bei Kant als ein philosophisch-inklusives Glückskonzept interpretieren, im Sinne des dissonant-harmonischen Modells der Verhältnisbestimmung von Glück und Moral, das von mir im ersten Kapitel als die aktuell plausibelste Antwort auf die Lebensorientierungsfrage verteidigt wurde (siehe oben Kapitel 1, I.). Hierfür befasse ich mich zuerst in einem Exkurs mit der handlungstheoretischen „Deduktion des Begriffs des höchsten Guts“ (vgl. KpV. V 113). Handlungstheoretisch gesehen, bezieht sich die Konzeption des höchsten Guts auf die Sinnfrage der Moralität, die nach dem Handlungsziel fragt, das auf dem Handlungsgrund und -motiv beruht (siehe oben Kapitel 2, I., 4.; Kapitel 2, III., 1. und unten Kapitel 2, IV., 1. Unterabschnitt b): Exkurs). Das höchste Gut ist für Kant also die Antwort auf jene Sinnfrage, die lautet: „Was bringt das Tun des moralischen Guten aus der Achtung für das moralische Gesetz mit sich?“. Diese handlungstheoretische Herleitung durch die Sinnfrage der Moralität beinhaltet die sehr wichtige ethische Implikation, dass für Kant die autonom-moralische Willenshandlung[437] den ethischen Bezug zum höchsten Gut als Handlungsziel hat, das nicht

[437] Für wichtige philosophische Überlegung zur autonomen Willenshandlung im Vergleich mit der Strebenshandlung, die sich an der Eudaimonie orientiert, siehe *Otfried Höffe* (2007/

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

allein Moralität, sondern auch Glückseligkeit enthält, und das sich mit der philosophisch-ethischen Lebensorientierungsfrage seit Sokrates beschäftigt, die lautet: „Woran soll man sich orientieren? Am Glück oder an der Moral?“ (siehe oben Kapitel 1, I. und Kapitel 2, I., 4.). Als die Antwort auf diese Frage fungiert das höchste Gut hierbei als Lebensorientierungspunkt, und diese funktionale Betrachtung desselben hinsichtlich der Lebensorientierungsfrage findet m. E. auch für Kant Anwendung, wenn er die „Beförderung des höchsten Guts“ erwähnt, welches „ein *a priori* nothwendiges Object unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetz unzertrennlich zusammenhängt“ (KpV. V 114).[438]

Durch die handlungstheoretische Deduktion des Begriffs des höchsten Guts hinsichtlich dessen Stellung und Funktion lässt sich somit die rezeptionsgeschichtlich oft gestellte Frage nach der ethischen Notwendigkeit des höchsten Guts bei Kant (siehe oben Kapitel 2, I. 4.) wie folgt beantworten: 1) Das höchste Gut als Antwort auf die Sinnfrage der Moralität ist nicht ein vor- und außermoralisch gegebenes, sondern ein moralisch gerechtfertigtes, moralinternes Handlungsziel, das auf dem Handlungsgrund und -motiv beruht. Für Kant hat die moralische Handlung daher erst durch das höchste Gut, in dem die Glückseligkeit durch die Moralität, d. h. durch das moralische Gesetz (Handlungsgrund) bedingt und durch das moralische Gefühl der Achtung für dasselbe (Handlungsmotiv) vermittelt wird, einen ethischen Bezug zu ihrem eudaimonistischen Sinn. 2) Dieses handlungstheoretisch deduzierte höchste Gut fungiert als Lebensorientierungspunkt. Dies ist insofern notwendig, als sich für Kant die Moral nicht allein im moralphilosophischen Begründungsprogramm des Moralprinzips erschöpft, sondern mit der moralischen und physischen Lebensorientierung des menschlichen Daseins auseinandersetzt (siehe oben Kapitel 2, III., 1.), wobei die Moralität glückswürdig macht, und die Glückseligkeit durch dieselbe bedingt und vermittelt wird. Das höchste Gut als Lebensorientierungspunkt vermittelt somit zwischen der autonomen Moral (Handlungsgrund und -motiv als Grund der Glückswürdigkeit) und der eudaimonistischen Lebenskunst (Handlungsziel als Gegenstand der Glückswürdigkeit, d. h. die glückswürdige Glückseligkeit).[439]

Von der Perspektive der handlungstheoretischen Deduktion des höchsten Guts aus betrachtet, führt die Analyse des Begriffes des höchsten Guts im Dialektik-Kapitel der KpV dazu, dass für Kant jenes Gut als ein umfassendes Glückskonzept interpretiert werden kann, in dem Glückseligkeit und Moralität miteinander in Harmonie stehen. Wie in den vorangegangenen Kapiteln kurz erläutert wurde, besteht für Kant das höchst Gut, von der Kategorie des Guts gesehen, nicht allein aus dem moralischen, „obersten“ Gut (KpV. V 110), sondern auch aus dem physischen

2009), Lebenskunst und Moral, bes. Kap. 5.5 Glück (Eudaimonie) oder Freiheit (Autonomie)?, S. 69–72 und Kap. 14. Von der Sterbens- zur Willensethik, S. 190–193.

[438] Dies werde ich im nächsten Kapitel 2, IV., 2. unter dem Aspekt der Lebensorientierung durch die Interpretation des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre betrachten.

[439] Siehe *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, bes. Kap. 24. Autonome Moral und Lebenskunst, S. 340–355.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gut, nämlich aus der Glückseligkeit. Das höchste Gut ist dann ein umfassendes Konzept des Guten, das in sich beide obigen Guten enthält, so dass es mit Kant das „vollendete Gut“ (ebd.) genannt werden kann. Handlungstheoretisch gesehen, bezeichnet das höchste Gut als vollendetes Gut somit einen umfassenden, glücklichen Zustand, in dem die Moralität als dessen notwendige Bedingung fungiert.

Das höchste Gut gehört genau gesehen zum *philosophischen* Glückskonzept im Unterschied zum empirischen, denn dabei wird die empirische Glückseligkeit durch die Moralität bedingt und vermittelt, die als ihre notwendige Bedingung fungiert, so dass jenes Gut ohne sie nicht entsteht. Aus diesem Grund ist für Kant das höchste Gut nicht ein rein empirisches, außermoralisches und pragmatisches, sondern ein philosophisch-ethisches Glückskonzept. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass das höchste Gut differenzierter nicht ein dominantes, sondern ein *inklusives* Glückskonzept ist, denn jenes Gut bei Kant kann nicht allein auf das moralische Gute reduziert werden. Insbesondere in Bezug auf die *anwendungsorientierte* Tätigkeit des guten Willens haben die äußeren Glücksgüter den ethischen Status des Gegenstandes einer indirekten Pflicht, so dass sie jene Tätigkeit erleichtern und konkretisieren (siehe oben Kapitel 2, II., 2.), und hierbei geht es auch um das Glücksgefühl aus der guten Handlungsfolge, das in Bezug auf die Glückseligkeit als Folge jener Tätigkeit berücksichtigt werden soll (siehe oben Kapitel 2, III., 2.). Das höchste Gut als Glückskonzept beinhaltet daher als dessen zweites konstitutives Element die Glückseligkeit, die durch die Moralität als erstem bedingt und vermittelt wird. Somit ist für Kant das höchste Gut ein philosophisch-inklusives Glückskonzept, in dem unter dem prinzipiellen und normativen Vorrang der Moralität gegenüber der Glückseligkeit beide miteinander in Harmonie stehen.

Dementsprechend werde ich zuerst die Deduktion des Begriffs des höchsten Guts bei Kant handlungstheoretisch kurz erläutern, damit es sich als Sinnfrage der Moralität, die als Lebensorientierungspunkt fungiert, einerseits in Bezug auf die autonome Moral und andererseits hinsichtlich der Lebenskunst darlegen lässt. Dadurch kann die Frage nach der ethischen Notwendigkeit des höchsten Guts bei Kant beantwortet werden (b)). Sodann wird der Begriff des höchsten Guts in Bezug auf seine Struktur, d. h. auf das oberste und das vollendete Gut dargestellt. Hierbei werden genauer die Moralität als oberstes Gut und die Glückseligkeit im höchsten Gut erörtert, und dadurch zeigt sich, dass für Kant das höchste Gut ein umfassendes, philosophisch-inklusives Glückskonzept ist (c)). Schließlich setze ich mich mit der Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im höchsten Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept auseinander, in dem das dissonant-harmonische Modell der Verhältnisbestimmung von Glück und Moral erläutert wird (d)).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

b) Exkurs: Zur handlungstheoretischen Deduktion des höchsten Guts bei Kant

Den bisherigen Ausführungen zufolge lässt sich für Kant der systematische Bezug der autonomen Moral zum höchsten Gut handlungstheoretisch durch die folgenden ethischen Grundfragen darstellen (auch siehe oben Kapitel 2, I., 4.):

1) Die *Begründungsfrage*, die den Handlungs*grund* betrifft: „Worin liegt das moralische Gute?". Die kantische Antwort darauf ist das moralische Gesetz.

2) Die *Motivationsfrage*, die mit dem Handlungs*motiv* zu tun hat: „Was bewegt mich, gemäß dem moralischen Guten zu handeln?" Die Antwort darauf ist die Achtung für das moralische Gesetz.

3) Die *Sinnfrage*, die nach dem Handlungs*ziel* sucht: „Was bringt das Tun des moralischen Guten aus der Achtung für das moralische Gesetz mit sich?" Die Antwort darauf ist das höchste Gut, das nicht allein Moralität, sondern auch Glückseligkeit beinhaltet.

Diese handlungstheoretische Herleitung des höchsten Guts ist jedoch nicht eine beliebige Interpretation, sondern geht auf Kants eigenes Verständnis zurück, insofern er im Dialektik-Kapitel der KpV sich folgendermaßen ausdrückt:

> „so wird die Deduction dieses Begriffs [Begriffs des höchsten Guts] transscendental sein müssen. Es ist *a priori* (moralisch) nothwendig, *das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen* (Hervor. von mir); es muß also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnißgründen *a priori* beruhen" (KpV. V113).

Hierbei ist in erster Linie zu beachten, dass jene Deduktion bedeutet, „das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen". Wenn man unter dieser Freiheit die praktische, d. h. die Autonomie versteht, dann handelt es sich darum, ausgehend von der autonomen Willenshandlung das höchste Gut zu deduzieren.[440] Dieses ist dann nicht das außermoralisch vorgegebene, sondern das moralisch gerechtfertigte Gut, in dem die Moralität die Glückseligkeit bedingt und vermittelt. Das höchste Gut wird nämlich ausgehend von der *autonomen* Willenshandlung im Unterschied zur anthropologischen Natur wie die Neigung, sei es empirisch (neuzeitliche Materialisten) oder moralisch (Stoiker und Britische Moral-sense-Schule), deduziert, so dass für Kant die Deduktion desselben „auf Erkenntnißgründen a priori" wie das moralische Gesetz (KpV. V 4[441]) basiert. Die „Bewirkung des höchsten Guts in der Welt" ist daher, wie Kant sagt, „das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens" (KpV. V 122). Diese Deduktion deutet somit auf die wichtige ethische Implikation hin, dass nur das höchste Gut, das aus jener autonomen Wil-

[440] Siehe *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 197. Mit ihm deutet die Deduktion des höchsten Guts aus der autonomen Willenshandlung auf die ethische Implikation hin, dass die „Höchstform der autonomen Moral, die Moralität, sich ins menschliche Glücksverlangen integrieren" kann.

[441] „daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lenshandlung deduziert wird, ohne Heteronomie-Verdacht als Lebensorientierungspunkt fungieren kann. In der Lebensorientierung durch dieses von der autonomen Moralität gerechtfertigte höchste Gut handelt es sich also um die glückswürdige Glückseligkeit, die die Moralität als ihre notwendige Bedingung hat.

Von dieser handlungstheoretischen Deduktion des höchsten Guts aus betrachtet, lassen sich die Kapitel der „Kritik der praktischen Vernunft" im Ganzen durch die drei oben genannten ethischen Grundfragen rekonstruieren, so dass der ethisch-systematische Bezug der Dialektik zur Analytik dargelegt wird.

1) In der Einleitung der KpV sieht Kant die Aufgabe der Untersuchung in der Auseinandersetzung mit dem „Willen und dessen Causalität" (KpV. V 16). Er will nämlich den Bestimmungsgrund und -gegenstand des Willens unter dem Aspekt der praktischen Freiheit als Autonomie betrachten, woraus sich der Gang der Untersuchung ergibt, wobei zuerst die „Grundsätze der empirisch unbedingten Causalität", dann die „Begriffe von dem Bestimmungsgrund" des Willens und schließlich ihre „Anwendung auf Gegenstände" und „auf das Subject und dessen Sinnlichkeit" behandelt werden (KpV. V 16).

Dementsprechend beginnt Kant das 1. Hauptstück der Analytik mit Überlegungen zu den „Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft", denen zufolge der Bestimmungsgrund des Willens im objektiven „praktischen Gesetz", d. h. im „moralischen Gesetz" im Unterschied zur subjektiven „Maxime" liegt. Im 2. Hauptstück der Analytik behandelt Kant den „Gegenstand der reinen praktischen Vernunft", der die „Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit" (KpV. V 57) ist. Dieser Gegenstand ist Kant zufolge das moralische „Gute und Böse" im Unterschied zum außermoralischen „Wohl und Übel" (KpV. V 59 f). Daraus lässt sich nun die Begründungsfrage der Moralität formulieren und beantworten: Worin liegt das moralische Gute? Im moralischen Gesetz.

2) Im 3. Hauptstück behandelt Kant die „Triebfeder der reinen praktischen Vernunft". Wie im vorangegangenen Kapitel 2, III., 1. gezeigt wurde, setzt sich Kant dabei kritisch mit dem Prinzip der Selbstliebe, sei es außermoralisch (Der neuzeitliche Materialismus) oder moralisch (Die Moral des moralischen Gefühls in der britisch-moral-sense-Schule und die stoische heroische Tugendmoral), auseinander. Um diese Positionen zu überwinden bzw. kritisch aufzuheben, versteht er die moralische Triebfeder als Achtung für das moralische Gesetz. Daraus ergeben sich die Motivationsfrage und die Antwort darauf: Was bewegt mich, gemäß dem moralischen Guten zu handeln? Die Achtung für das moralische Gesetz.

3) Im „Dialektik-Kapitel" der KpV thematisiert Kant das höchste Gut als „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" (KpV. V 108). Diese Totalität umfasst das „praktisch Bedingt[e]", das „auf Neigungen und Naturbedürfniß beruht" (ebd.), nämlich das physische, außermoralische Gute, und das moralische Gute als Gegenstand der reinen praktischen Vernunft. Hierbei ist das höchste Gut nicht der Gegenstand der Analytik, sondern der Dialektik, denn als jene Totalität beinhaltet es das außermoralische Gute, das in der Moralität selbst nicht

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

enthalten ist. Das höchste Gut als unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft ist somit ein umfassendes Konzept des Guten, das nicht allein das moralische Gute, sondern auch das außer-moralische, physische Gute beinhaltet. Das höchste Gut ist nämlich „der *ganze* (Hervor. von mir) Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen *Willens* (Hervor. von mir)" (KpV. V 109) und „Object und Endzweck" (KpV. V 129) desselben. Daraus lässt sich die Sinnfrage der Moralität durch die autonome Willenshandlung formulieren und beantworten: Was bringt das Tun des moralischen Guten aus der Achtung für das moralische Gesetz mit sich? Das höchste Gut als umfassendes Glückskonzept im Sinne der *Totalität*[442] des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, d. h. des reinen Willens.

Von der Perspektive des höchsten Guts aus betrachtet, erschöpft sich somit die Morallehre bei Kant nicht allein im moralphilosophischen Begründungsprogramm des Moralprinzips, sondern vielmehr beschäftigt sie sich mit der Lebensorientierungsfrage, insofern die Moral mit dem Glücksstreben des Menschen in Beziehung gesetzt wird. Hierbei ist jedoch zunächst wichtig zu beachten, dass sich für Kant diese Morallehre nicht auf die pragmatische Lebenskunst, in der die Moralität allein als „Erwerbmittel" bzw. technische „Anweisung" zum Glückserreichen fungiert (vgl. KpV. V 130), sondern auf die philosophisch-ethische Lebenskunst als Glückswürdigkeitslehre bezieht, der zufolge es für das menschliche Glück um die glückswürdige Glückseligkeit geht, und erst die Moralität glückswürdig macht. Somit hat für Kant die Moralität nicht allein den ethischen Status des Prinzips des moralischen Guten, sondern auch den der Glückswürdigkeit hinsichtlich der Glückseligkeit.

Von dieser Glückswürdigkeitslehre aus gesehen, kommen im höchsten Gut einerseits die eudaimonistische Rechtfertigung der Moralität in dem Sinne, dass sie uns glückswürdig macht, und andererseits die ethische Rechtfertigung der Glückseligkeit hinsichtlich der glückswürdigen Glückseligkeit zum Ausdruck. In dieser Glückswürdigkeitslehre ist die Moralität jedoch nicht eine hinreichende, sondern eine notwendige Bedingung für das höchste Gut, so dass sie selbst nicht immer und nicht unbedingt die Verwirklichung desselben garantiert. Um die praktische Realität dieser Glückswürdigkeitslehre zu untersuchen, setzt sich Kant später mit der Postulatenlehre im Sinne einer „moralischen Religion" auseinander, in der die Möglichkeit und Unmöglichkeit jener Verwirklichung durch die Moralität erläutert werden. Dieses Verständnis der Morallehre als Glückswürdigkeitslehre kommt in der folgenden Passage deutlich zum Ausdruck:

[442] Kant zufolge bedeutet die Totalität „die Aggregation coordinierter Merkmale", d. h. das „Ganze des Begriffs" (Logik. IX 59). Die Totalität bezeichnet also nicht die subordinierte, nämlich Grund-Folge-Verhältnisbestimmung, sondern die koordinierte, Teil-Ganzes-Verhältnisbestimmung, so dass das höchste Gut als Totalität zwar prinzipiell durch die Folge der moralischen Handlung, aber begrifflich durch das Ganze derselben bestimmt werden soll. Das höchste Gut als Totalität ist somit begrifflich ein umfassendes Glückskonzept, das prinzipiell auf dem moralischen Handlungsgrund und -motiv beruht.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„[Die] Moral [ist] nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein“ (KpV. V 130).

Daraus lässt sich folgern, dass auch für Kant die funktionale Bedeutung des höchsten Guts, besonders im Rahmen der Postulatenlehre in Bezug auf die praktische Realität der Glückswürdigkeitslehre, im Anschluss an die antike griechische Lebensorientierungsfrage „Woran soll man sich orientieren? Glück oder Moral?“ weiter zur Diskussion gestellt werden kann – Dies werde ich im nächsten Kapitel 2, IV., 2. über die Bedeutung des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre ausführlich erläutern.

In Bezug auf seinen ethischen Status ist das höchste Gut der Endzweck der autonomen Willenshandlung als anwendungsorientierte Tätigkeit der reinen praktischen Vernunft. Hierbei beschäftigt sich die Moral mit dem eudaimonistischen Lebenssinn, der durch das höchste Gut als Antwort auf die Sinnfrage der Moralität als Glückswürdigkeit erläutert wird, wobei es als Lebensorientierungspunkt, nämlich als grundlegende Lebensmaxime fungiert. Von der Moralität als Glückswürdigkeit aus betrachtet, ist das höchste Gut dann letztendlich ein umfassendes Glückskonzept, in dem es um die glückswürdige Glückseligkeit geht. Dies werde ich nun durch die Analyse des Begriffs des höchsten Guts im Dialektik-Kapitel der KpV darlegen.

c) Der Begriff des höchsten Guts in Bezug auf das oberste Gut und das vollendete Gut

Kant zufolge kann das Höchste im höchsten Gut „das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten“ (KpV. V 110). Das Höchste ist also einerseits „im dominanten Sinn“[443] das Oberste, da es die unbedingte Bedingung ist, die „keiner anderen untergeordnet“ ist, so dass es das „originarium“[444] (KpV. V 110) bezeichnet. Und andererseits ist es „im inklusiven Sinn“[445] das Vollendete als das „Ganze, das kein Theil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist“ (KpV. V 110), so dass es die höchste Gattung ist, die mit Kant das „perfectissimum“[446] (ebd.)

[443] *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 171.

[444] In einer ethischen Vorlesungsschrift bezeichnet Kant das originarium im Sinne eines letzten Grundes als „[absolut] nothwendiges Substratum aller Möglichkeit“ (VS. Metaphysik Pölitz. PM 298).

[445] *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 171.

[446] Die folgende Definition von dem perfectissimum bei Kant ist m. E. bemerkenswert: „Ens perfectißimum wird durch eine folge aus dem ente realißimo abgeleitet“ (VS. Metaphysik Herder. XXVIII 151). Das perfectissimum lässt sich hierbei als Vollendung insofern mit Kant den „complte[n] Grundbegriff“ nennen, als sie sich als Grundbegriff auf die „[S]ubordination der inneren Bestimmung“ und als complet auf die „[C]oordination“ derselben bezieht (Refl. Metapysik. Phase tau 4800. XVII 732). In Bezug auf die Subordination ist daher das vollendete Gut die Folge des obersten Guts als Grund und zugleich hinsichtlich der Coordination ist es das

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

genannt werden kann. Für Kant ist somit das höchste Gut aufgrund des Prinzips „Die definitio per genus proximum et differentiam specificam" wie folgt zu definieren: Das höchste Gut ist das vollendete Gut, das durch das oberste Gut bedingt und vermittelt wird. Das vollendete Gut (definiens) ist also die Kategorie (die höchste Gattung) des höchsten Guts als Art (definiendum), während das oberste Gut die artspezifische Differenz ist. Daher ist das oberste Gut die notwendige Bedingung für das höchste Gut als vollendetes Gut, so dass dies ohne jenes Gut nicht möglich ist.[447]

Das oberste Gut als notwendige Bedingung ist somit das erste konstitutive Element des höchsten Guts, also das Kriterium desselben, und genauer das moralische Gute als Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, das für Kant objektiv im moralischen Gesetz, subjektiv in der Achtung für dasselbe besteht. Das höchste Gut als vollendetes Gut ist jedoch die unbedingte Totalität jenes Gegenstandes, so dass es außer dem moralischen Guten als oberstes Gut das zweite konstitutive Element, d. h. die Glückseligkeit als Inbegriff des außermoralischen Guten beinhaltet – sie ist das zweite in dem Sinne, dass sie durch die Moralität als oberstes Gut bedingt und vermittelt wird. *Das höchste Gut als vollendetes Gut ist somit kategorial ein umfassendes, philosophisch-inklusives Glückskonzept, in dem unter dem prinzipiell-normativen Vorrang der Moralität gegenüber der Glückseligkeit beide miteinander in Harmonie stehen.* Um diese These genauer zu verstehen und zu begründen, werde ich nun die Moralität als oberstes Gut (aa)) und die Glückseligkeit im höchsten Gut (bb)) ausführlich erläutern.

aa) Moralität als oberstes Gut

Die Moralität im höchsten Gut setzt sich nicht allein mit der Glückseligkeit als *Grund* des moralischen Urteils und der Willensbestimmung, sondern vielmehr mit derselben als *Gegenstand* der beiden auseinander. Der erste Fall beschäftigt sich mit dem moralphilosophischen Begründungsprogramm oder mit der Analytik der KpV, wobei es darum geht, allgemeingültige Gründe des moralischen Guten darzulegen, so dass die Moralität hierbei in Bezug auf die Glückseligkeit keinen bestimmten ethischen Status hat. Dagegen handelt es sich im letzteren Fall um die Glückseligkeit als Gegenstand der ethischen Reflexion, die sich auf die Frage nach dem Sinn der moralischen Handlung bezieht, wobei die Moralität Kant zufolge glückswürdig macht, so dass sie nun den ethischen Status der Glückswürdigkeit hat.

An der begrifflichen Verdeutlichung dieser Moralität als Glückswürdigkeit, die im Dialektik-Kapitel der KpV als oberstes Gut bezeichnet wird, – da sie als not-

Ganze, das nicht allein das moralische Gute, sondern auch das physische Gute beinhaltet, so dass es Realität gewinnt.

[447] Um dies konkret zu verstehen, kann man ein klassisches Beispiel verwenden: Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen. Das Vernünftig-Sein ist hierbei die notwendige Bedingung für das Mensch-Sein. Daraus lässt sich folgern: Wenn es kein vernünftiges Wesen ist, ist es überhaupt kein Mensch. Aber das Vernünftig-Sein garantiert nicht immer und nicht unbedingt das Mensch-Sein.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wendige Bedingung für das höchste Gut fungiert –, ist jedoch bemerkenswert, dass Kant dafür zwei Wörter, d. h. Tugend und Sittlichkeit verwendet[448], obwohl sie meist zueinander synonym gebraucht zu werden scheinen: „Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein)" (KpV. V 110) und „Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein)" (KpV. V 119 und auch Anthropologie. VII 326[449]; KrV. IV A810/III B838[450]; KU. V 450[451]; VS. Metaphysik Pölitz. PM 343[452]). Wenn beide Termini jedoch oft in den gleichen Sätzen und Passagen zugleich verwendet werden, ist zu fragen, ob es zwischen ihnen einen begrifflichen und semantischen Unterschied gibt. So wird etwa im bestimmten Kontext der Bezugnahme auf die sittliche Proportionalität bzw. Angemessenheit der Glückseligkeit meist nicht der Terminus Tugend (KpV. V 115[453]), sondern der Begriff der Sittlichkeit (KpV. V 110[454], 119[455] u. 124[456], und auch Brief. J.F. Flatt. XI 462[457]; vgl. KrV. IV A810/III B838[458]) verwendet. Neben den Begriffen Tugend und Sittlichkeit wird auch „der gute Wille" als Element für die Glückwürdigkeit angesehen (GMS. IV 393[459]). Hierbei stellt sich die folgende Frage: Ist die Moralität als oberstes Gut genauer Tugend oder Sittlichkeit, und welche ethische Implikation beinhaltet diese Verwendungsweise hinsichtlich des höchsten Guts? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich zunächst für Kant den Begriff der Moralität als oberstes Gut in Bezug auf die Sittlichkeit und Tugend darlegen.

A. Der kantische Ausgangspunkt der Moralität[460]: Die ethische Übereinstimmung mit dem moralischen Gutsein aus der inneren moralischen Gesinnung im Unter-

[448] Siehe *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, S. 111 – 120.

[449] „auf die Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. der Sittlichkeit".

[450] „so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht".

[451] „Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu sein".

[452] „die Bedingung dieser Glückseligkeit die Sittlichkeit, oder: die Würdigkeit glücklich zu seyn".

[453] „gleichwohl die Philosophen alter sowohl als neuer Zeiten die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion". Diese Ausnahme lässt sich m. E. gut zu erklären. Hierbei wird also die Tugend als Proportionalität allein in Bezug auf die antike und vorkantische Tugendmoral verwendet.

[454] „Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit".

[455] „zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeitanz genau in Proportion der Sittlichkeit".

[456] „nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen *Glückseligkeit*".

[457] „genaue Proportion der Sittlichkeit und Glückseeligkeit".

[458] „ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit".

[459] „der gute Wille die unerlaßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen scheint".

[460] Dieser Ausgangspunkt geht auf Otfried Höffe zurück. Ihm zufolge besteht die Moralität bei Kant erst im Unterschied zur Legalität. Hierbei ist jedoch sehr wichtig zu beachten, dass die Moralität nicht im Gegensatz zur Legalität steht, sondern dass sie die „Verschärfung der Be-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

schied zur äußeren legalen Handlung. Vor der begrifflichen Verdeutlichung und der ethischen Verschärfung lässt sich jene Moralität als innere Gesinnung sowohl zur Tugend als auch zur Sittlichkeit synonym verwenden. Diese Moralität im weiteren Sinne (allein anhand des kantischen Ansatzes) nenne ich *Sittlichkeit (A)* und *Tugend (A)*.

B. Exkurs: Kants Bezeichnung der Moralität als Sittlichkeit im Unterschied zur Tugend in den Vorlesungsschriften der 1770er: In diesen Schriften scheint Kant die Moralität nicht auf das moralische Vermögen des Menschen, sondern auf die ethische Übereinstimmung mit der moralischen Bonität zu gründen. Ihm zufolge ist die Tugend das menschliche moralische Vermögen, aber dies ist „allein zu einem guten Willen nötig", so dass sie selbst noch nicht vollständig das moralische Gute ausdrückt. Dagegen verweist die Sittlichkeit auf die ethische Übereinstimmung mit der moralischen Bonität, die auf dem moralischen Gesetz als Grundsatz der „Sitten als Inbegriff der Anständigkeit" (VS. Moral Brauer. Me 91) beruht. Aus diesem Grund scheint Kant für die Moralität nicht die Tugend, sondern die Sittlichkeit – unten *Sittlichkeit (B)* genannt –, zu verwenden. In diesem Sinne bringt etwa die von Kant erläuterte, antike und vorkantische Tugend(moral)[461] – unten *Tugend (B)* genannt –, die auf dem moralischen Vermögen des Menschen basiert, nicht vollständig den „reinen Begriff der Moralität" (VS. Moral Brauer. Me 311) zum Ausdruck.

C. Kants Verschärfung der Sittlichkeit als Moralität in den kritischen Druckschriften:

Im Unterschied zur Legalität als äußere gesetzmäßige Übereinstimmung mit dem Gesetz bezeichnet Kant die Moralität, die auf dem moralischen Gesetz (Handlungsgrund) und auf der Achtung für dasselbe (Handlungsmotiv) als Bestimmungsgrund des Willens beruht, als „Sittlichkeit" (RL. VI 219[462]), die die „Allgemeinheit der Maxime als Gesetztes" (GMS. IV 460) bedeutet. Diese Sittlichkeit verweist dann auf den Inbegriff des moralischen Guten, das durch das Prinzip der Moralität festgestellt wird. Somit lässt sich die Moralität hierbei als „moralische Sittlichkeit" (vgl. GMS. IV 416 f.) bezeichnen, die auf dem kategorischen Imperativ

dingung", also „Steigerung und Überbietung" der Legalität ist. *Otfried Höffe* (1983/2014), Immanuel Kant, S. 185.

[461] Es liegt auf der Hand, dass Kant mit der antiken Tugendmoral meist Epikureer und die Stoiker meint. Aber im Folgenden scheint er auf die britisch-moral-sense-Schule zu verweisen, wenn er wie folgt ausführt: „Auf dieses moralische Gefühl kann das System der Tugend gegründet werden. Das moralische Gefühl ist aber nicht der erste Anfang der Beurteilung der Tugend, sondern das erste ist der reine Begriff der Moralität, der mit dem Gefühl muß verbunden werden. Hat der Mensch einen reinen Begriff der Moralität, so kann er darauf die Tugend gründen" (VS. Moral Brauer. Me 311).

[462] „Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzmäßigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

und auf der Autonomie basiert.[463] Diese *Sittlichkeit (C)* unterscheidet sich nämlich von der „technischen Geschicklichkeit" und von der „pragmatischen Klugheit" (vgl. GMS. IV 416 f.), so dass sie die Moralität im engeren Sinne im Unterschied zur Sittlichkeit (A) im weiteren Sinne genannt werden kann. Die Sittlichkeit (C) hat also eine engere moralische Extension als die Sittlichkeit (A), denn sie enthält in sich die Bedingung, dass sie nicht allein auf dem menschlichen moralischen Vermögen, sondern auf dem moralischen Gesetz basieren soll.

D. Kants Verschärfung der Tugend anhand der drei Aspekte ihrer Begriffsbestimmung:

D-1. Der „*moralische Zustand*", in dem sich der Mensch befinden kann, im Unterschied zur „Heiligkeit" als göttliche Moralität: „[D]ass die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann" (TL. VI 383). „Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens" (KpV. V 84). Die Tugend als moralischer Zustand bezeichnet die *menschliche Moralität als Gesinnung*, die jedoch, anders als in den obigen ethischen Vorlesungsschriften, nun in den kritischen Druckschriften nicht auf dem menschlichen Vermögen, sondern auf dem moralischen Gesetz beruht: „[A]lle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, [ist] immer nur Tugend, d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz" (KpV. V 128). Diese von Kant verschärfte *Tugend (D-1) als Moralität* [464] scheint semantisch mit der Sittlichkeit (C) bedeutungsgleich zu sein: „Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen" (GMS. IV 426. Anm.). Die Tugend (D-1) als Moralität setzt jedoch prinzipiell die Sittlichkeit (C) als Vorstellung vom moralischen Gesetz als Inbegriff der allgemeingültigen Moral voraus, die durch das Prinzip der autonomen Moralität bestimmt wird. Die Tugend (D-1) (Definiendum. Art) ist nämlich kategorial gesehen die Moralität (Definiens. Gattung), die die Sittlichkeit (C) (Artspezifische Differenz) als notwendige Bedingung hat. Die Tugend (D-1) kann somit ohne die Sittlichkeit (C) nicht existieren. In genau diesem Sinne ist m. E. die Tugend (D-1) als Moralität die „*sittlich gute Gesinnung*" (GMS. IV 435).

[463] Siehe *Otfried Höffe* (1983/2014), Immanuel Kant, S. 201: Ihm zufolge hat für Kant „die Prinzipienfrage eine doppelte Bedeutung. Auf der einen Seite sind der Begriff und höchste Maßstab allein sittlichen Handelns gesucht, auf der anderen Seite geht es um den letzten Grund dafür, gemäß dem Begriff und Maßstab handeln zu können. Auf die erste Frage antwortet Kant mit dem kategorischen Imperativ, auf die zweite mit der Selbstgesetzgebung, der Autonomie des Willens. […] Der kategorische Imperativ nennt den Begriff und das Gesetz, unter denen der autonome Wille steht".

[464] Siehe auch *Otfried Höffe* (1983/2014), Immanuel Kant, S. 256.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

D-2. Das „*moralische bzw. sittliche Vermögen des Menschen*“ (TL. VI 395[465] u. 477[466]): Die Tugend als dieses Vermögen ist die „moralische Stärke“ des Willens (TL. VI 394[467] u. 495[468]) und soll durch „Übung“ erworben werden (TL. VI 397[469], 477[470] und RGV. VI 190. Anm.[471]). Diese von Kant verschärfte *Tugend (D-2) als moralisches Vermögen* beruht nicht auf der Natur des Menschen und seiner moralischen Neigung, sondern auf der „Vorstellung des Gesetzes“ (TL. VI 407). Somit ist sie das „Produkt aus der reinen praktischen Vernunft“ (TL. VI 477), die die „Überwältigung der Macht der Neigungen“ durch die „innere Freiheit“ (vgl. Logik. IX 35) ausdrückt. Hierbei ist wichtig zu beachten, dass die Funktion dieser Tugend als moralische Stärke des Willens darin besteht, die anwendungsorientierte Tätigkeit des guten Willens in die Praxis umzusetzen. Von dieser funktionalen Perspektive aus betrachtet, ist diese Tugend (D-2), wie Kant sagt, die „freie, moralische Fertigkeit“ als „Beschaffenheit des Willens“, der „allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen“ ist. Diese unterscheidet sich von der außermoralischen Fertigkeit als „Beschaffenheit der Willkür“ wie „Angewohnheit“, die allein durch die Wiederholung entsteht wird und daher bestenfalls induktive Allgemeinheit gewinnen kann (vgl. TL. VI 407).

D-3. Die „*moralische[n] Gegenstände*, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird“ (TL. VI 406), d. h. die *Tugend im Plural (Tugend (D-3))* (TL. VI 395[472]): Diese Tugend (D-3) sind etwa die Tugendpflichten, die „Zwecke, die zugleich Pflichten sind“: „Eigene Vollkommenheit“ als „Prinzip aller Verbindlichkeiten gegen sich selbst“ und „fremde Glückseligkeit“ als „Prinzip der Sozialverpflichtung“, und die diesbezüglichen unteren Tugendpflichten (TL. VI 385–387 f.).[473] Diese Pflichten sind nämlich die Gegenstände, die durch die anwen-

[465] „[D]as moralische Vermögen des ersteren [des Selbstzwangs] [kann] Tugend [genannt werden]“.

[466] „Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorsatzes in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen hervorgebracht wäre“.

[467] „[D]ie Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht“.

[468] „[D]ie moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht“.

[469] „so ist doch dieses Vermögen als Stärke (*robur*) etwas, was erworben werden muß, dadurch daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (*contemplatione*) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung (*exercitio*) erhoben wird“.

[470] „Daß Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sei), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben“.

[471] „daher auch moralische Stärke, d. i. Tugend (die erworben werden muß), fordert“.

[472] „Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist wie alles Formale blos eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d.i. desjenigen (des Materiale), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heißt Tugendpflicht, deren es also viele giebt“.

[473] Vgl. *Otfried Höffe* (1983/2004), Immanuel Kant, S. 195.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dungsorientierte Tätigkeit des guten Willens realisiert werden sollen.[474] Die in der empirischen Wirklichkeit geschehende anwendungsorientierte Tätigkeit des guten Willens heißt somit, jene Tugenden auszuführen, so dass hiermit der moralische „Verdienst (mertitum)" (TL. VI 390) gewonnen wird. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass es sich bei diesem Verdienst nicht um die außermoralische Belohnung dafür, sondern um den moralischen, „eigene[n] Lohn" (TL. VI 396) der Tugend handelt. Aus diesem Grund bedeutet für Kant die Tugendlehre nicht die „subjektive", d. h. die „technische" und die „pragmatische", sondern die „moralische (objektive) Zwecklehre" (TL. VI 385).

Aufgrund der bisherigen Begriffsklärung lassen sich die Moralität als oberstes Gut im höchsten Gut im Dialektik-Kapitel der KpV in Bezug auf die Tugend und Sittlichkeit und ihre ethische Implikation hinsichtlich des höchsten Gut wie folgt zusammenfassen:

1) Die Tugend als oberstes Gut: Diese bezeichnet die Moralität als Glückswürdigkeit, so dass sie nach dem Kontext auf die Tugend (A), Tugend (B) und Tugend (D-1) verweisen kann. Der Schwerpunkt der Moralität als Tugend liegt jedoch darin, dass der Handelnde als Person die Glückswürdigkeit durch seine moralische Gesinnung bekommt. Für die konzeptuelle Überlegung zum höchsten Gut, in der es sich um die Einheit von menschlicher Moralität und Glückseligkeit handelt, scheint somit m. E. die Tugend, für Kant genauer, die Tugend (D-1) als „sittlich gute Gesinnung" passend zu sein.

2) Die Sittlichkeit als oberstes Gut, die vor allem für die sittliche Proportionalität bzw. Angemessenheit der Glückseligkeit verwendet wird: Diese scheint allein auf die Sittlichkeit (C) hinzuweisen, deren Schwerpunkt in der ethischen Feststellung der moralischen Handlung durch das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens liegt. Für die prinzipielle Überlegung zum höchsten Gut, die sich mit dem Kriterium desselben und mit dem Prinzip der ethischen Verhältnisbestimmung von Glückseligkeit und Moralität beschäftigt, scheint somit m. E. die Sittlichkeit (C) als Vorstellung von der auf dem moralischen Gesetz beruhenden autonomen Moralität adäquat zu sein.

3) Aufgrund dieser Aufführung des Stellenwertes der Sittlichkeit und der Tugend als obsterste Guts kann der Zustand des höchsten Guts, in dem der ethisch-systematische Bezug der Sittlichkeit (C) als Vorstellung vom moralischen Gesetz zur Tugend (D-1) als sittlich gute Gesinnung und zur Tugend (D-2) als ethisches Vermögen gezeigt wird, wie folgt dargestellt werden: „Als ethische Person mit der Tugend (D-1) befinde ich mich jetzt in der durch das moralische Gesetz bedingten und durch das moralische Gefühl der Achtung vermittelten Glückseligkeit (= Die der

[474] Der sog. Formalismus-Vorwurf trifft in diesem Sinne nicht auf die Ethik Kants zu. Diese ist allerdings zwar insofern formalistisch, als für Kant das moralische Gute nicht von den materiellen Gütern, sondern vom moralischen Gesetz bestimmt wird („Paradoxon der Methode" (KpV. V 62)), aber berücksichtigt die Zwecke, die Pflichten sind, nämlich die Gegenstände, die moralisch gerechtfertigt und gefördert werden sollen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Sittlichkeit (C) proportionale bzw. angemessene Glückseligkeit). Diese Glückseligkeit ist somit die Folge der anwendungsorientierten Tätigkeit des guten Willens, bezogen auf die Tugenden (D-3). Diese lassen sich einerseits durch das innere Gut bzw. Vermögen, d. h. durch die Tugend (D-2) als Willensstärke in die Praxis umsetzen, und andererseits durch die Glücksgüter als äußere Vermögen verkörpern." Dies deutet nun auf die ethische Implikation hin, dass für den Menschen als Handlungssubjekt das höchste Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept konkret durch seine anwendungsorientierte Tugendtätigkeit aus der auf der Sittlichkeit beruhende moralischen Gesinnung realisiert werden kann.

bb) Glückseligkeit im höchsten Gut

Bezüglich der Glückseligkeit im höchsten Gut stellen sich häufig die folgenden drei Fragen[475]: 1) Worin besteht genau die Glückseligkeit im höchsten Gut? 2) Wessen Glückseligkeit ist es hierbei? 3) Warum soll die Glückseligkeit außer der Moralität ins höchste Gut einbezogen werden? Diese Fragen lassen sich aufgrund meiner bisherigen Ausführungen über den Begriff der Glückseligkeit bei Kant beantworten: Die Glückseligkeit im höchsten Gut ist das umfassende, empirische Glücksgefühl aus der guten Handlungsfolge, das durch die Moralität (Sittlichkeit C), nämlich durch das moralische Gesetz bedingt und durch das moralische Gefühl der Achtung vermittelt wird, und das die Selbstzufriedenheit als intellektuelle Lust aus der sittlich guten Gesinnung (Tugend (D-1)) als seine notwendige Bedingung hat. Sie ist also die Folge der anwendungsorientierten Tätigkeit des guten Willens wie der Ausführung der Tugenden (Tugend (D-3)), die mit der moralischen Willensstärke (Tugend (D-2)) in die Praxis umgesetzt und durch die äußeren Glücksgüter verkörpert werden kann.

Mit dieser handlungstheoretischen Darlegung der Glückseligkeit im höchsten Gut wurde die obige erste Frage nach ihrer Begriffsbestimmung beantwortet. Die Glückseligkeit besteht nämlich hier in der weder allein moralischen noch empirischen Glückseligkeit, sondern im umfassenden, empirischen Glückgefühl, das aber die moralische Selbstzufriedenheit als seine notwendige Bedingung hat. Dies sagt Kant im Dialektik-Kapitel wie folgt deutlich: „Glückseligkeit [ist] immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut [ist] […], sondern [sie setzt] jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung [voraus]" (KpV. V 111). Dabei ist festzuhalten, dass sich die Glückseligkeit im höchsten Gut letztlich auf den *moralischen Handelnden* bezieht, da sie, wie gerade gesagt, „das moralische gesetzmäßige Verhalten", d. h. das Moralbewusstsein (= Bewusstsein der Tugend als sittlich gute Gesinnung) voraussetzt. Hiermit wurde die obige zweite Frage beantwortet. Für Kant braucht aber jener moralische Handelnde nicht ein moralisch vollkommener Mensch wie etwa ein

[475] Zum Überblick darüber, siehe *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, bes. Kap. 5.8 Glückseligkeit im höchsten Gut, S. 161 – 168.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stoischer Weise zu sein, der sein Unglück mit dem Moralbewusstsein ausgleicht, sondern es genügt, dass er allgemeiner, guter und moralischer Bürger (vgl. VS. Moral Brauer. Me 89[476]) ist, der sich zwar im Konflikt zwischen der Moralität und der eigenen Glückseligkeit befinden kann, jedoch nach der *moralischen* Handlungsmaxime im Unterschied zur pragmatischen, gesetzmäßig das moralische Gute tun kann[477] (siehe auch oben Kapitel 2, III., 2.).

Aber in diesem Fall lässt sich die dritte Frage stellen, warum der moralische Handelnde „mit angemessener Glückseligkeit [ge]krön[t]“[478] (KpV. V 131) werden soll, wenn er unabhängig davon das moralische Gute um dessen willen tut; worin liegt die Notwendigkeit der Glückseligkeit im höchsten Gut? Diese Frage ist wichtig für die Begründung der oben erwähnten These dieses Unterabschnittes (c)), dass das höchste Gut bei Kant ein umfassendes Glückskonzept sei. Denn mit der Antwort auf diese Frage werden der Begriff, die Stellung und die Funktion der Glückseligkeit im höchsten Gut erläutert, so dass die begriffliche Struktur des höchsten Guts als umfassendes, genauer philosophisch-inklusives Glückskonzept verdeutlicht werden kann. Ich möchte somit auf diese Frage nun näher eingehen.

Kant zufolge ist „Glücklich zu sein“ „nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens“ (KpV. V 25). Diese anthropologische Tatsache bietet jedoch Kant zufolge keineswegs die Grundlage der autonomen Moralität, so dass die Glückseligkeit als Bestimmungsgrund des Willens abgelehnt wird. Dennoch nimmt Kant sie als zweites Element des höchsten Guts an.

> „Darum ist sie [Tugend] aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert und zwar nicht blos in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig,

[476] „wer seine Schuld bezahlt, ist deswegen noch nicht ein ehrlicher Mann, tut er es aus Furcht vor der Strafe, so ist er zwar ein guter Bürger, und seine Handlung hat *rectitudinem juridicam*, aber nicht *ethicam*, tut er es aber aus oder wegen der inneren Bonität der Handlungen, so ist seine Gesinnung moralisch und hat *rectitudinem ethicam*“.

[477] Für diesen Handelnden ist das höchste Gut jedoch nicht absolut garantiert, da die Moralität nicht eine hinreichende, sondern nur eine notwendige Bedingung dafür ist. Eine „möglich[e] Welt“ (KpV. V 110), in welcher das höchste Gut existiert, setzt also den Komplex der ethischen Situation voraus, dass etwa alle Betreffenden zumindest nicht unmoralisch sein sollen, und alle zufälligen Dinge, die unabhängig von der Handlungsabsicht geschehen können, auch nicht angenommen werden sollen (Mit dem von mir oft gebrauchten Beispiel ist es leicht vorstellbar: Obwohl ich einen andern im Notfall gerettet habe, schadet er mir. Oder umgekehrt, könnte ich ihm schaden. In diesen Fällen kann ich zwar die Selbstzufriedenheit aus der sittlich guten Gesinnung haben, aber befinde mich nicht im höchsten Gut als vollendetes Gut). In der empirischen Wirklichkeit allerdings ist das höchste Gut möglich, aber nicht immer und nicht unbedingt. Das Problem der realen Objektivität des höchsten Guts behandele ich hinsichtlich deren Bedeutung in der Postulatenlehre im nächsten Abschnitt Kapitel 2, IV., 2.

[478] Zitiert bei *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, S. 162.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

> 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" (KpV. V 110).

Bezüglich dieser Passage sind einige Punkte zu bemerken, die letztlich zur Antwort auf die Frage nach der Notwendigkeit der Glückseligkeit im höchsten Gut führen: 1) Der Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen soll auf das ganze und vollendete Gut gerichtet sein, das nicht nur die Tugend, sondern auch die Glückseligkeit enthält. 2) Die Notwendigkeit dieser Glückseligkeit scheint zunächst so selbstverständlich zu sein, dass sie sowohl nach dem parteiisch-subjektiven Vorteil aus der Selbstliebe des „moralische[n] Egoist[en]" (Anthropologie. VII 130) [479] als auch nach dem unparteiisch-objektiven Vernunfturteil aus der Person als Zweck an sich selbst akzeptiert werden kann. 3) Die Selbstverständlichkeit jener Notwendigkeit gründet Kant zufolge letztlich darauf, dass eine Unmöglichkeit einer ethischen Verknüpfung von der Glückswürdigkeit zur Teilnahme an der Glückseligkeit nicht vernünftig bzw. nicht gerecht ist, da er „mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens", d. h. der Person als Zweck an sich selbst[480] nicht übereinstimmen kann. 4) Auf den ersten Blick scheint somit die Notwendigkeit der Glückseligkeit durch die gerechte Belohnungslehre unterstützt zu werden. 5) Dieser Ansatz ist jedoch insofern problematisch, als angenommen wird, dass die Vorstellung von jener Belohnung als Handlungsgrund oder -motiv fungiert.

---

[479] Den diesbezüglichen obigen Satz habe ich mit Blick auf die Selbstliebe des moralischen Egoisten interpretiert. Dafür gibt es zwei Gründe: 1) Kant zufolge ist „der moralische Egoist der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt, auch wohl als Eudämonist blos im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt". 2) Das bekannte Verwendungsbeispiel des Worts „unparteiisch" bei Kant ist „vernünftiger unparteiischer Zuschauer" (GMS. IV 393), der dem „unparteiischen Beobachter (the impartial spectator)" bei Adam Smith ähnlich ist, der sich mit der Überwindung der Selbstliebe bzw. Eigenliebe beschäftigt. Über den Vergleich zwischen dem unparteiischen Zuschauer bei I. Kant und dem unparteiischen Beobachter bei A. Smith, siehe *Jens Patrick Krause* (1997), Immanuel Kant und Adam Smith. Präsenz, Wirkung und Geltung der „Theory of Moral Sentiments" in Kants Werk, bes. Kap. 5.0, S. 105 – 167.

[480] Das vernünftige Wesen habe ich in diesem Fall als Person als Zweck an sich selbst interpretiert. Den Leitfaden dafür habe ich in einer metaphysischen Vorlesungsschrift (VS. Metaphysik. Pölitz) gefunden. Der zufolge macht das vernünftige Wesen „den Zweck der Welt" aus, und dies kann „so viel Glückseligkeit erhalten, als es sich derselben würdig macht" (ebd. PM 343). Dies ist Kant zufolge der „Zweck Gottes", und daraus folgt: „Auf unserer Seite müssen wir durch unser Wohlverhalten uns dieser Glückseligkeit würdig zu machen suchen, und dann können wir auch zuversichtlich hoffen, solcher Glückseligkeit theilhaftig zu werden" (ebd. PM 343). Vor diesem Hintergrund kann das obige vernünftige Wesen mit „alle[r] Gewalt" wie folgt interpretiert werden: Die Person als Zweck an sich selbst, die mit ihrer vollständigen moralischen Fähigkeit glückswürdig wird, kann aufgrund des göttlichen Zwecks glücklich sein. Somit ist hierbei die Nicht-Übereinstimmung zwischen der Glückswürdigkeit und der Glückseligkeit nicht vernünftig. Zur Interpretation als vernünftige Person im Unterschied zur als Gott, siehe *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, S. 165 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

6) Angesichts der Schwierigkeit der ethischen Begründung jener Notwendigkeit ist letztlich die folgende rezeptionsgeschichtliche These gängig, dass die obige Passage „kein ausreichendes Argument für die Aufnahme der Glückseligkeit in das höchsten Gut" enthalte, so dass „die Suche nach einem inhaltlichen Argument" aufgegeben werde, und dass stattdessen jene Notwendigkeit letztlich mit Bezug auf die Rechtfertigung des Postulates der „Gottesexistenz" dargelegt werden müsse.[481] 7) Man kann sich jedoch auch mit dieser Begründung nicht zufrieden geben, weil sie sich genauer gesehen nicht mit der notwendigen Einbeziehung der Glückseligkeit ins höchste Gut, sondern mit der ethischen Rechtfertigung der Gottesexistenz hinsichtlich der Verwirklichung desselben beschäftigt. 8) Die Notwendigkeit der Glückseligkeit im höchsten Gut muss somit m. E. trotzdem durch inhaltliche Argumente, d. h. durch den Begriff, die Stellung und die Funktion derselben begründet werden.

9) Aufgrund der bisherigen Ausführungen in den vorangegangenen Kapiteln lassen sich der Begriff, die Stellung und die Funktion der Glückseligkeit *im höchsten Gut* wie folgt zusammenfassen und daraus lässt sich der Grund für die Notwendigkeit derselben darlegen:

(i) Von der Perspektive des Konzeptes des höchsten Guts aus betrachtet, verweist für Kant die Glückseligkeit auf die Folge der anwendungsorientierten Tugendtätigkeit des guten Willens. Diese Glückseligkeit ist einerseits inhaltlich das umfassende, empirische Glücksgefühl, das durch das moralische Gesetz bedingt und durch das moralische Gefühl der Achtung vermittelt wird, und andererseits formal die der Sittlichkeit proportionale bzw. angemessene[482] Glückseligkeit. Diese Glückseligkeit zeigt somit den Zustand des höchsten Guts als vollendetes Gut, das nicht die dritte Substanz (unversalia ante rem), sondern die Kategorie als höchste Gattung (universalia in re) der allgemeinen Glückseligkeit bezeichnet, die nicht der Moralität zuwider ist. Die Glückseligkeit als Folge jener Tätigkeit hat dann den ethischen Status weder eines Handlungsgrundes noch eines Handlungsmotives, sondern eines Handlungsziels. In diesem Fall fungiert sie als Lebensorientierungspunkt, in dem es einerseits um die eudaimonistische Rechtfertigung der Moralität in dem Sinne geht, dass sie glückswürdig macht, und andererseits um die ethische Rechtfertigung der Glückseligkeit in dem Sinne, dass sie durch die Glückswürdigkeit bedingt und vermittelt wird.

(ii) Bei der anwendungsorientierten Tugendtätigkeit des guten Willens handelt es sich um die Glückseligkeit als Gegenstand der indirekten Pflicht. Im Unterschied zur Glückseligkeit als Folge jener Tätigkeit bezieht jene Glückseligkeit sich inhaltlich auf die äußeren Glücksgüter wie Gesundheit und Reichtum, die die anwendungsorientierte Tätigkeit des guten Willens erleichtern und konkretisieren. Diese Glücksgüter haben, wie im Kapitel 2, II., 2. ausführlich erläutert wurde, weder den

[481] *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, S. 162.

[482] Zur Interpretation der Proportionalität bzw. Angemessenheit bei Kant, siehe ebd., bes. Kap. 6. Die Proportionalität zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, S. 169–196.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Status des rein instrumentellen Mittels, in dem sie keinen moralischen Wert gewinnen könnten, noch den des rein konstitutiven, dem zufolge ohne sie die Moral unmöglich wäre. Vielmehr haben sie den Status des potenziellen Guten, in dem sie zwar erst durch den guten Willen ihren moralischen Wert gewinnen, aber in dem sie dadurch nur die selbstverantwortliche und autonome Tätigkeit desselben in der empirischen Wirklichkeit verkörpern.

(iii) Zusammengefasst lässt sich sagen: Von der handlungstheoretischen Perspektive des höchsten Guts aus betrachtet, das durch die anwendungsorientierte Tätigkeit des guten Willens realisiert wird, bleibt es ohne die Glückseligkeit in Form von äußeren Glücksgütern und als Folge der moralischen Handlung allein ein stoisches koinzidentes, also rein philosophisch-dominantes Konzept, in dem streng gesehen nicht die umfassende Glückseligkeit, sondern allein die moralische Selbstzufriedenheit (siehe oben Kapitel 2, III., 2.) notwendig erfordert wird. Dies ist aber für Kant bestenfalls das Konzept des obersten Guts, nicht des vollendeten. Der Grund für die Notwendigkeit der Glückseligkeit liegt somit darin, dass Kant das höchste Gut nicht als ein philosophisch-dominantes, sondern als ein philosophisch-inklusives Konzept entwirft, in dem die Glückseligkeit nicht allein die mit dem Moralbewusstsein gleichgesetzte Selbstzufriedenheit, sondern den real menschlichen Glückszustand bedeutet, der durch die äußeren Glücksgüter verkörpert und durch das empirische Glücksgefühl ausgedrückt wird, der allerdings jene Selbstzufriedenheit voraussetzt.[483]

d) Die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im höchsten Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept

Wie in den vorangegangenen Kapiteln erläutert wurde, kann man die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral bei Kant unter den folgenden zwei Aspekten betrachten: 1) In Bezug auf das moralphilosophische Begründungsprogramm des Moralprinzips vertritt Kant die Dissonanzthese, in der die Glückseligkeit keinen ethischen Bezug zur Moralität hat. 2) Im höchsten Gut besteht dagegen ein ethisches, notwendige Bedingungsverhältnis zwischen der Glückseligkeit und der Moralität, so dass diese Verhältnisbestimmung beider zum Harmoniemodell gehört. Da die Moralität hierbei jedoch weder eine hinreichende noch eine notwendig-hinreichende, sondern allein eine notwendige Bedingung für die Glückseligkeit ist, hat sie nicht einen koinzidenten, sondern einen dissonanten Bezug zur letzteren. Aus diesem Grund lässt sich für Kant die Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im höchsten Gut genauer anhand des dissonanten Harmoniemodells darlegen. Um diese These eng am Text von Kant selbst genauer zu verstehen und zu belegen, setze ich mich mit Blick auf das Dialektik-Kapitel in der KpV zunächst kurz in einem Exkurs

[483] Über die Frage, warum das höchste Gut als philosophisch-inklusive Glückskonzept am plausibelsten ist, siehe oben Kapitel 1, I. bes. Abschnitt 2. über „Dissonante Harmoniethese als ethische Aufgabe“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

mit der dominanten und inklusiven Interpretation des höchsten Guts bei Kant auseinander (aa)). Darauf aufbauend befasse ich mich mit der logischen Analyse der Moralität als notwendige Bedingung für die Glückseligkeit und mit ihrer ethischen Bedeutung in Bezug auf die Lebensorientierung (bb)), um daran anknüpfend im nächsten Abschnitt Kapitel 2, IV., 2. die Postulatenlehre bei Kant mit Blick auf die philosophisch-ethische Lebenskunst zu interpretieren.

aa) Exkurs: Zur dominanten und inklusiven Interpretation des höchsten Guts bei Kant

Den bisherigen Ausführungen zufolge ist das höchste Gut bei Kant ein philosophisch-inklusives Glückskonzept. Das höchste Gut als Folge der anwendungsorientierten Tätigkeit des guten Willens verweist nämlich auf den Gefühlszustand einer umfassenden, glückswürdigen Glückseligkeit, die auch durch die äußeren Glücksgüter verkörpert wird. Das höchste Gut als umfassendes Glückskonzept enthält somit in sich sowohl die moralische Tätigkeit des guten Willens als auch den Gefühlszustand der Lust, so dass es für Kant nicht allein dominant, sondern inklusiv verstanden werden soll. Hierbei ist es jedoch wichtig zu beachten, dass das höchste Gut, wie Otfried Höffe zutreffend formuliert, „der absolute Superlativ, die Totalität des Guten" ist, während die Moralität als Glückwürdigkeit und die Glückseligkeit „nur eingeschränkte, relative Superlative" sind, da beide „begrifflich verschieden sind".[484] Erst durch ein genaues begriffliches Verständnis der Ideen des höchsten Guts, der Moralität und der Glückseligkeit lässt sich die dominante und inklusive Interpretation desselben bei Kant gründlich und differenziert darlegen.

Demzufolge sind für Kant sowohl Moralität als auch Glückseligkeit die Superlative, d. h. ein dominantes Ziel, da sie um ihrer selbst willen ausgeführt und gewollt werden. Die Moralität (Sittlichkeit) ist im dominanten Sinne der Selbstzweck und zugleich der Endzweck (vgl. Logik. IX 87[485]). Eben dies gilt auch für die Glückseligkeit, insofern sie der Gegenstand des pragmatischen Imperativs ist, wobei alle anderen Ziele und Handlungen allein als ein Mittel derselben angesehen werden. Auf den ersten Blick scheint Kant somit ein Dominanztheoretiker des Glücks zu sein, wie Andreas Luckner darlegt[486], aber auf den zweiten Blick kann dies nicht die letzte

[484] *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 172.

[485] „Der einige, unbedingte und letzte Zweck (Endzweck), worauf aller praktische Gebrauch unsers Erkenntnisses zuletzt sich beziehen muß, ist die Sittlichkeit, die wir um deswillen auch das schlechthin oder absolut Praktische nennen".

[486] *Andreas Luckner* (2005), Klugheit, S. 54 – 58. Um ein Missverständnis zu vermeiden, ist zunächst zu beachten, dass A. Luckner mit der dominanten Interpretation nicht eine normative, sondern allein eine deskriptive Position des kantischen Glückskonzeptes meint. Ihm zufolge „propagiert" Kant nämlich nicht eine pragmatische Handlungstheorie, in der es sich um die „Handlungen" handelt, die „in Hinblick auf die Erreichung des Glücks vollzogen werden", sondern vielmehr kritisiert er diese, S. 54 und S. 179, Fn. 17. Aber er scheint selbst die Postulatenlehre bei Kant im Rahmen des pragmatischen Glückskonzeptes zu interpretieren, in dem das Glück zu den anderen Tätigkeiten allein ein instrumentelles Mittel-Zweck-Verhältnis hat.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bestimmung sein, weil Kant zufolge Moralität und Glückseligkeit nicht „der *einzige* (Hervor. von mir) Endzweck für den Menschen" (Gemeinspruch. VIII 279) sind – dies ist vielmehr „das höchste in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit auch verbundene allgemeine, jener gemäße Glückseligkeit)" (ebd.). Von dieser Perspektive des höchsten Guts als umfassenden, absoluten Superlativs aus betrachtet, ist Kant somit nicht ein dominanter, sondern ein inklusiver Theoretiker.

Hier lässt sich – und dies ist ein entscheidender Punkt – erkennen, dass sich für Kant das Glückskonzept nicht in der pragmatischen Lebenskunst erschöpft, die aus dem instrumentellen Mittel-Zweck-Verhältnis zwischen der Glückseligkeit und den anderen menschlichen Tätigkeiten sogar einschließlich der Moralität besteht, sondern dass die höchste Fassung des Glücksbegriffs sich letztlich auf die philosophisch-ethische Lebensorientierung bezieht, in der es um die konstitutive Teil-Ganzes-Verhältnisbestimmung zwischen den beiden geht. Dies hat Andreas Luckner nicht beachtet, so dass er das höchste Gut und die diesbezüglichen Postulate wie Unsterblichkeit der Seele und Existenz Gottes unter dem Aspekt jener pragmatischen Lebenskunst betrachtet. Daraus folgert er letztlich, dass Kant allein ein Vertreter der Dominanztheorie ist, der zufolge das Glück als dominantes Ziel zu den anderen Tätigkeiten, sogar einschließlich der Tugend, nur ein instrumentelles Mittel-Zweck-Verhältnis hat (siehe oben Fn. 486).

Diese dominant-instrumentelle Begriffsbestimmung von A. Luckner ist jedoch nicht plausibel, denn in Kants Konzept des höchsten Guts hat die Moralität zur Glückseligkeit keinen instrumentellen, sondern einen konstitutiven Bezug, während es sich im außermoralischen pragmatischen Glücksverständnis allerdings sehr wohl um eine solche Verhältnisbestimmung handelt. Somit ist die oben erwähnte Interpretation von Otfried Höffe, der das Glückskonzept bei Kant nicht allein unter dem Aspekt der pragmatischen, sondern vielmehr unter dem der philosophischen Lebenskunst in Bezug auf das höchste Gut betrachtet, viel näher am kantischen Ansatz selbst, da hier nicht allein von einem dominanten Konzept des obersten Guts, sondern von einem umfassenden, inklusiven Glückskonzept ausgegangen wird.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Frage „Warum setzt Kant sich im Dialektik-Kapitel der KpV nicht direkt mit dem pragmatischen Glückskonzept bei den neuzeitlichen Materialisten (siehe oben Kapitel 1, I. und Kapitel 2, III., 1.), sondern

---

Ihm zufolge beruht die dominante These des Glücks auf diesem instrumentellen Verhältnis, und als Vertreter werden Platon, die gesamte christliche Philosophie, Kant, Utilitarismus und die herrschende Glücksauffassung der Moderne erwähnt. Dagegen gründet die inklusive These des Glücks auf dem konstitutiven Verhältnis zwischen dem Glück und den anderen Tätigkeiten, der die Nicht-pragmatische Handlungstheorie zugrunde liegt, und diese Position vertreten Aristoteles, Spinoza und Heidegger, S. 55 u. 57. Diese dominante und inklusive Begriffsbestimmung ist jedoch insofern problematisch, als Platons Glückskonzept etwa weder die instrumentelle Verhältnisbestimmung von Glück und Moral noch die pragmatische Handlungstheorie zugrunde liegen, und als sich Kants Postulatenlehre nicht pauschal als „Belohnungslehre der Tugend" interpretieren lässt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kritisch mit dem philosophischen der Stoiker und der Epikureer auseinander?“ beantworten. Kants ethischer Entwurf richtet sich nämlich letztlich an die philosophische Lebenskunst, in der es um den eudaimonistischen Sinn des moralischen Lebens geht, so dass die Moralität als Glückswürdigkeit dabei nicht bloß das instrumentelle Mittel zur Glückseligkeit, sondern das konstitutive Element derselben ist. Das höchste Gut bei Kant ist also, wie bereits in dieser Arbeit oft betont wurde, nicht ein pragmatisches, sondern ein philosophisches, genauer ein philosophisch-inklusives Glückskonzept. Kants kritische Auseinandersetzung mit dem stoischen und epikureischen Konzept des höchsten Guts (siehe auch oben Kapitel 2, I., 2.) deutet somit auf die zwei ethischen Implikationen hin, dass er einerseits den Rahmen der antiken philosophischen Lebenskunst beibehält, aber dass er andererseits das dominante Glückskonzept durch den inklusiven Ansatz kritisch aufheben wollte.

Zum einen betrachtet Kant nämlich die Philosophie als „Weisheitslehre“, die „Idee [des höchsten Guts] praktisch, d. i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu bestimmen“ (KpV. V 108):

> „Es wäre gut, wenn wir dieses Wort bei seiner alten Bedeutung ließen, als eine Lehre vom höchsten Gut, so fern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen“ (KpV. V 108).

Zum anderen will Kant jedoch die Lehre von jenem höchsten Gut durch die kritische Auseinandersetzung mit der epikureischen und stoischen Verhältnisbestimmung von Tugend und Glückseligkeit auf seine eigene Weise verstehen und zuspitzen. Dies zeigt Kant durch die Antwort auf die Frage „Wie ist das höchste Gut praktisch möglich?“ (KpV. V 112):

> „daß Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei specifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also nicht analytisch erkannt werden könne (daß etwa der, so seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich durch bloße Auflösung seiner Begriffe tugendhaft [= Die Position der Epikureer], oder der, so der Tugend folgt, sich im Bewußtsein eines solchen Verhaltens schon *ipso facto* glücklich finden werde [= Die Position der Stoiker]), sondern eine Synthesis der Begriffe sei“ (KpV. V112 f.).

Wie in dieser Passage gezeigt wird, lehnt Kant das dominante Konzept des höchsten Guts deutlich ab, sei es das Bewusstsein der Tugend in der Glückseligkeit (Epikureer) oder das Glücksgefühl im Moralbewusstsein (Stoiker). Dagegen sind Kant zufolge Tugend (Moralität) und Glückseligkeit begrifflich verschieden, so dass die Verbindung der beiden nicht analytisch, sondern synthetisch, und letztlich m. E. insofern eine Synthese a priori ist, als sie nicht a posteriori, sondern „a priori, mithin praktisch nothwendig“ (KpV. V 112) erkannt wird. Diese Verhältnisbestimmung von Glückseligkeit und Moralität im höchsten Gut durch die Synthese a priori verweist den bisherigen Ausführungen zufolge auf das philosophisch-inklusive Glückskonzept: Dies ist zunächst ein philosophisches Konzept, da es durch die moralische Tätigkeit des guten Willens konstituiert wird, der auf dem moralischen Gesetz und der Achtung für dasselbe beruht. Dies ist somit ein inklusives Konzept, da es be-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

grifflich durch die außermoralische Glückseligkeit, d.h. durch die äußeren Glücksgüter verkörpert und durch das empirische Glücksgefühl ausgedrückt wird, wobei dies jedoch jene moralische Tätigkeit des guten Willens voraussetzt – so ist es eine Synthese a priori.

Hierbei ist wichtig zu beachten, dass für Kant die Verhältnisbestimmung von Glückseligkeit und Moralität im höchsten Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept durch die soeben genannte Synthese a priori, logisch gesehen, letztendlich anhand des ethischen, notwendigen Bedingungsverhältnisses dargelegt werden soll, in dem Kant zufolge die letztere sich nicht als „Erwerbmittel" der ersteren, sondern als „Vernunftbedingung (*conditio sine qua non*)" derselben erweist (KpV. V 130). Es stellt sich hier die Frage, was es genau bedeutet, dass die Moralität die notwendige Bedingung für die Glückseligkeit (conditio sine qua non) ist. Wir wollen nun diese Frage zur Diskussion stellen.

bb) Die Moralität als notwendige Bedingung für die Glückseligkeit

Dieses Bedingungsverhältnis beinhaltet, dass einerseits Glückseligkeit und Moralität unter einer gemeinsamen Kategorie, nämlich dem höchsten Gut als vollendetem Gut, subsumiert werden können, und dass andererseits die Glückseligkeit sowohl intensional größer als auch extensional kleiner als die Moralität ist. Anhand der Regeln logischer Einteilung lässt sich somit dies wie folgt formulieren:

> „Wenn man die Glückseligkeit als Folge der moralischen Handlung im höchsten Gut erlangen will (die hinreichende Bedingung), dann soll man moralisch sein (die notwendige Bedingung)".
>
> (= Nur wenn man moralisch ist (die notwendige Bedingung), kann man glücklich sein (die hinreichende Bedingung)).

Aus dieser Formulierung lässt sich mit Kant folgern, dass 1) die Verbindung von Glückseligkeit und Moralität nicht „analytisch (logisch)", sondern „synthetisch (real)" ist (vgl. KpV. V 111 u. 113), und dass 2) die Moralität hierbei die „Ursache" der Glückseligkeit als ihre „Wirkung" ist (ebd.), so dass jene Verbindung nicht nach dem „Gesetz der Identität", sondern nach dem der „[K]ausalität" betrachtet werden soll (ebd.).

Diesen Gedanken hat Kant in Abgrenzung zu dem epikureischen und stoischen Konzept des höchsten Guts entwickelt, in dem Glückseligkeit und Tugend durch die „Regel der Identität" (KpV. V 111) verbunden sind. Da ich im vorangegangenen Abschnitt Kapitel 2, I., 2. bereits diese Auseinandersetzung anhand der ethischen Vorlesungsschriften behandelt habe, und da Kant sie hier in der Kritik der praktischen Vernunft im Vergleich zu jenen Schriften bezüglich jener Verbindungsweise noch detaillierter darlegt, möchte ich zunächst auf die logische Analyse der Verbindung von Glückseligkeit und Tugend bei den Epikureern und Stoikern näher eingehen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Der Stoiker behauptete, Tugend sei das ganze höchste Gut und Glückseligkeit nur das Bewußtsein des Besitzes derselben als zum Zustand des Subjects gehörig. Der Epikureer behauptete, Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut und Tugend nur die Form der Maxime sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben" (KpV. V112).

Diese kantische Analyse der Verbindung von Glückseligkeit und Tugend im höchsten Gut bei den Epikureern und Stoikern lässt sich folgendermaßen reformulieren:

„Alle tugendhaften Menschen sind glückselige Menschen" (Stoiker).

„Alle glückseligen Menschen sind tugendhafte Menschen" (Epikureer).

Hierbei sind einige Punkte bemerkenswert: 1) Weil die Verbindung von Glückseligkeit und Tugend bei den Epikureern und Stoikern auf der Regel der Identität beruht, lassen sich beide Sätze, wie oben gezeigt wird, durch die unmittelbare Schlussfolgerung, hier genau durch die allgemein bejahende Urteilsform, d. h. durch die Form des A-Urteils (Alle S sind P) im logischen Quadrat kennzeichnen. 2) Für die Stoiker ist die Tugend das höchste Gut, so dass der Mensch mit dem Tugendbewusstsein zugleich zum glückseligen Menschen gehört; dies bedeutet nach der Regel der Obversion (eng. Obversion), dass der tugendhafte Mensch gar nicht zum Nicht-glückseligen Menschen gehört; dies besagt sodann nach der Regel der Kontraposition (eng. Contraposition), dass alle nicht-tugendhaften Menschen keine glückseligen Menschen sind. 3) Die Konversion (eng. Conversion) der stoischen A-Urteilsform, die aber logisch ungültig ist, lautet, dass alle glückseligen Menschen tugendhafte Menschen sind (Alle S sind P (Originale Form) ≠ Alle P sind S (Konversionsform)) [487]. Diese ungültige Konversion der stoischen A-Urteilsform bezeichnet genau die epikureische A-Urteilsform: Alle glückseligen Menschen sind tugendhafte Menschen. 4) Daraus folgt, dass der stoische Satz im Gegensatz zum epikureischen steht, in dem beide nicht zugleich wahr sein können. 5) Da dieser Gegensatz zwischen dem obigen epikureischen und dem stoischen Satz jedoch nicht kontradiktorisch sein muss, sondern auch konträr sein kann, können beide zugleich *falsch* sein; es ist vorstellbar, dass nicht alle Tugendhaften glückselig sind, oder dass nicht alle Glückseligen tugendhaft sind.

Kant zufolge liegt somit der Fehler des stoischen und des epikureischen Konzeptes des höchsten Guts darin, dass beide Schulen nicht beachtet haben, dass Glückseligkeit und Tugend begrifflich verschieden sind, so dass die Verbindung der beiden nicht auf der Regel der Identität, sondern auf der der Kausalität beruhen muss. Anhand dieser Verbindung durch das Prinzip der Kausalität lassen sich die beiden, epikureischen und stoischen Sätze nach Kant wie folgt reformulieren:

[487] Um dies noch leichter zu verstehen, kann man das folgende Beispiel verwenden: Alle Hunde gehören zu den Säugetieren. Die Konversion dieser A-Urteilsform lautet, dass alle Säugetiere zu den Hunden gehören. Die Konversionsform des A-Urteils ist somit ungültig.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„[D]ie Begierde nach Glückseligkeit [ist] die Bewegursache zu Maximen der Tugend" (Thesis) (KpV. V 113).

„[D]ie Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein" (Antithesis) (ebd.).

Kants Auseinandersetzung mit dieser sog. „Antinomie" kann folgendermaßen weiter argumentativ zusammengefasst werden: 1) In dieser „Antinomie" können die obigen beiden Thesen nicht zugleich wahr, aber zugleich falsch sein. 2) Kant zufolge ist also der erste Satz „schlechterdings unmöglich", weil die Bestimmung des Willens durch die Glückseligkeit „gar nicht moralisch sein" kann, und diese „keine Tugend gründen" kann (KpV. V 113). 3) Ihm zufolge ist auch der zweite Satz „unmöglich", weil sich „alle praktische Verknüpfung der Ursache und der Wirkung in der Welt" nicht nach dem Moralgesetz, sondern nach dem Naturgesetz richtet, so dass es in dieser Welt keine notwendig-zureichende Bedingung für das höchste Gut geben kann (vgl. KpV. V 113 f.). 4) Hierbei sind zwei Punkte zunächst zu beachten: (i) Wie soeben erläutert wurde, kann es keine notwendig-hinreichende Bedingung für das höchste Gut in dieser Welt geben, aber dies beinhaltet die ethische Implikation, dass dennoch eine notwendige Bedingung für dasselbe möglich sein kann. (ii) Wenn die obige erste Thesis unbedingt falsch ist, dann kann somit die zweite insofern nicht unbedingt, sondern allein „bedingter Weise falsch" (KpV. V 114) sein, als man die „Existenz des Daseins" allein in der Sinnenwelt sieht und die Tugend „als die Form der Causaliät" in derselben betrachtet (ebd.). 5) Wenn die Tugend (Moralität) die notwendige Bedingung für das höchste Gut in ihrer Verknüpfung mit der Glückseligkeit ist, lässt sich Kants eigene Thesis als Auflösung jener Antinomie in dem Sinn, dass es „kein[en] wahre[n] Widerstreit" (ebd.) gibt, wie folgt reformulieren:

„Wenn man das höchste Gut erlangen will, dann soll man moralisch sein. (= Nur wenn man moralisch ist, kann man das höchste Gut erlangen). Obwohl man moralisch ist, kann man nicht immer und nicht unbedingt das höchste Gut erlangen. Aber wenn man nicht moralisch ist, dann kann man das höchste Gut überhaupt nicht erlangen".

6) Daran sind einige Punkte bemerkenswert: (i) Dieser Formulierung liegt die Annahme der praktischen Realität des höchsten Guts zugrunde. (ii) Wenn das höchste Gut möglich ist, und wenn man es in der Tat erlangen will, soll man daher moralisch sein. (iii) Trotz des Moralisch-seins kann das höchste Gut auch nicht erreicht werden, aber es bedeutet nicht, dass die Moralität als Ursache der Glückseligkeit unbedingt falsch ist.

7) Vor diesem Hintergrund kann man nun genau verstehen, was Kant mit dem folgenden Satz meint:

„Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein *a priori* nothwendiges Object unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren [des höchsten Guts] auch die Falschheit des zweiten [des moralischen Gesetzes] beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein“ (KpV. V 114).

Zunächst ist sehr wichtig zu beachten, dass sich der Satz „die Unmöglichkeit des höchsten Guts beweist auch die Falschheit des moralischen Gesetzes“ nicht auf den logischen Fehler „the fallacy of denying the antecedent“ bezieht. Es besagt nämlich nicht: Wenn jemand das höchste Gut nicht erreicht hat, muss er unmoralisch sein. Jener Satz beschäftigt sich, wie oben erwähnt wurde, mit der praktischen Realität des höchsten Guts, so dass er bedeutet: Wenn die Realität des höchsten Guts eine falsche bzw. betrügerische Annahme ist, kann das Gebot durch das moralische Gesetz „Befördere das höchste Gut!“, wie Kant sagt, „phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein“ (KpV. V 114).[488]

Aus dieser logischen Analyse der Moralität als notwendige Bedingung für die Glückseligkeit lässt sich nun ihre ethische Bedeutung zusammengefasst wie folgt darlegen: 1) Die Verhältnisbestimmung der Glückseligkeit zur Moralität als notwendige Bedingung ist die reale Auflösung der oben erläuterten Antinomie. 2) Diese Auflösung zeigt also, dass die Moralität keine notwendig-hinreichende Bedingung für das höchste Gut ist, sei es Tugend (Stoiker) oder Glückseligkeit (Epikureer), so dass es kein rein koinzidentes, philosophisch-dominantes Glückskonzept der moralischen Selbstzufriedenheit ist, sondern ein harmonisches, philosophisch-inklusives Konzept der umfassenden, empirischen Glückseligkeit. 3) Der realen Auflösung zufolge ist das höchste Gut die „Verbindung des Bedingten“ (hier die Glückseligkeit) „mit seiner Bedingung“ (hier die Moralität), so dass es als notwendige und reale Verknüpfung der beiden zwar nicht immer garantiert wird, aber nicht auf dem rein unvereinbaren, sondern auf dem dissonant-harmonischen Modell beruht.

4) Die Möglichkeit des höchsten Guts als jene Verbindung besteht somit Kant zufolge einerseits darin, „was unmittelbar in unserer Gewalt ist“ (KpV. V119), d. h. in der Moralität[489]. 5) Aber andererseits enthält diese Moralität in sich jedoch keinen Grund der Übereinstimmung mit der Glückseligkeit, so dass es Kant zufolge der „Ergänzung unseres Unvermögens zur Möglichkeit des höchsten Guts“ bedarf, durch das, was die „Vernunft“ uns „darbietet“, das aber „nicht in unserer Gewalt“ steht (ebd.), was in unseren Ideen der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes[490] zum Ausdruck kommt. 6) So betrachtet stellt sich sofort die Frage, ob in der Annahme der „Moralität als notwendige Bedingung für die Glückseligkeit“ sich letztlich eine Ohnmacht des Ethischen zeigt, und ob daher die Postulate als jene Ergänzung allein

[488] Um dies noch konkreter zu verstehen, kann man das folgende Beispiel verwenden: Wenn man im Lotto gewinnen will, muss man ein Los kaufen. Wenn man im Lotto die Nummer 3 hat, dann gewinnt man im Lotto. Aber alle gedruckten Lottokarte haben keine Nummer 3. Dieses Lottospiel ist dann ein Betrug. Die Empfehlung „Kaufe dir das Los“ ist also in diesem Fall betrügerisch. So wie dies, macht die Nicht-Realität des höchsten Guts das moralische Gebot „Befördere es!“ leer und fantastisch.

[489] Vgl. *Giovanni B. Sala* (2004), Kants „Kritik der praktischen Vernunft“: Ein Kommentar, S. 265.

[490] Vgl. ebd., S. 265 f.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

auf einen „zynischen Eudaimonismus“ verweisen, wie Hermann Schmitz sagt, (siehe oben Kapitel 2, I., 3. und 4.). 7) Diese skeptischen Fragen sind jedoch insofern nicht plausibel, als für Kant die Moralität, verstanden als jene notwendige Bedingung, die folgende ethische Implikation beinhaltet: Es geht für das Glücksstreben des menschlichen Daseins um den freien Spielraum, in dem man autonom-moralisch handelt und dadurch glückswürdig wird, und in dem das höchste Gut als dissonant-harmonische Verbindung der Glückswürdigkeit mit der Glückseligkeit nicht ein Gegenstand des objektiven Wissens, sondern einer des moralischen Glaubens ist, der objektiv ungewiss, aber subjektiv gewiss ist.

8) Die ethische Bedeutung der „Moralität als notwendige Bedingung für die Glückseligkeit“ liegt somit letztlich darin, dass es sich um das autonome Glücksstreben handelt, in dem sich das höchste Gut nicht unabhängig von der Autonomie des Menschen als eine utopische Sehnsucht, sondern durch ein praktisches Gut, das man durch sein Handeln verwirklichen soll, entwickelt. Das höchste Gut, das auf der Moralität als jene notwendige Bedingung beruht, ist nämlich einerseits ein reflektiert-subjektiver Gegenstand, der durch die autonome Willenshandlung verwirklicht werden soll, aber anderseits ein objektiver in dem Sinn, dass es aus dem autonom-moralischen Handlungsgrund und -motiv deduziert wird.

e) Eine kurze Zusammenfassung

In diesem Kapitel 2, IV., 1. habe ich die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im höchsten Gut zu verdeutlichen versucht. Dafür habe ich vor allem das höchste Gut als ein philosophisch-inklusives Glückskonzept interpretiert, in dem die Moralität als notwendige Bedingung für die Glückseligkeit – als Gegenstand einer indirekten Pflicht und als Folge der moralischen Handlung – fungiert. Diese Moralität hat hierbei nicht allein den ethischen Status des Prinzips des moralischen Guten, sondern auch den der Glückswürdigkeit. Für diese Glückswürdigkeit im höchsten Gut verwendet Kant dem Kontext entsprechend die Tugend als sittlich gute Gesinnung und die Sittlichkeit als Verwirklichung der durch das moralische Gesetz geforderten autonomen Moralität. Dies deutet auf die ethische Implikation hin, dass sich die Glückswürdigkeit mit der Moralität der ethischen Person beschäftigt, die sowohl sittlich als auch tugendhaft ist, so dass das höchste Gut erst durch die anwendungsorientierte Tätigkeit jener Person mit dem guten Willen aktualisiert werden kann. Von der Perspektive dieser Tätigkeit aus betrachtet, verweist die Glückseligkeit im höchsten Gut einerseits auf die äußeren Glücksgüter als Gegenstand einer indirekten Pflicht, durch die jene Tätigkeit verkörpert wird, und andererseits auf das umfassende Glücksgefühl als Folge der moralischen Handlung. Somit ist für Kant das höchste Gut, das aus der Moralität als Glückswürdigkeit und aus der so verstandenen Glückseligkeit besteht, ein philosophisch-inklusives Glückskonzept.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In diesem Konzept ist die Moralität eine notwendige Bedingung für die Glückseligkeit, so dass das höchste Gut als Handlungsziel dadurch zwar nicht immer und nicht unbedingt verwirklicht wird, aber ohne sie überhaupt unmöglich ist. Entscheidend ist dabei, dass es sich um ein autonomes Glücksstreben handelt, in dem die Moralität als Kriterium des höchsten Guts fungiert, und daher sein erstes konstitutives Element ist. Somit muss jenes Streben nicht allein als eine pragmatische, sondern als eine philosophische Lebenskunst verstanden werden. Weil hierbei das höchste Gut einen realen menschlichen Glückszustand beinhaltet, erschöpft sich jene philosophische Lebenskunst jedoch nicht allein in der sogenannten dominanten Ansicht, der zufolge die moralische Tätigkeit des menschlichen Daseins selbst bereits mit der eigenen Glückseligkeit als moralische Selbstzufriedenheit gleichgesetzt wird. Stattdessen geht es um die inklusive Perspektive, von der aus betrachtet es um die autonom-moralische, anwendungsorientierte Tätigkeit des guten Willens in der empirischen Wirklichkeit und um die umfassende Glückseligkeit als ihre Folge geht. Daraus ergibt sich, dass für Kant das höchste Gut zwar nicht ein Gegenstand des objektiven Wissens sein kann, in dem die Glückserfüllung wie in einer mathematischen Gleichung im Sinne einer sog. moralischen Funktion aufgelöst wird. Es handelt sich vielmehr um einen praktischen Glauben, in dem diese Glückseligkeit durch die Glückswürdigkeit erhofft werden kann. Dies verweist aber nicht auf eine ethische Ohnmacht oder auf einen zynischen Eudaimonismus, sondern vielmehr auf den freien, autonomen Spielraum der moralischen Tätigkeit im menschlichen Dasein, insofern das Glück erst ausgehend von der Autonomie selbstverantwortlich realisiert wird. Um dies anhand des Textes von Kant selbst genauer zu verstehen und zu belegen, widme ich mich im nächsten Kapitel 2, IV., 2. der Interpretation der Postulatenlehre mit Blick auf die philosophische Lebenskunst als autonomes Glücksstreben.

2. Die Postulate als Voraussetzung des höchsten Guts und ihr Bezug zur Lebensorientierungsfrage

a) Einleitung

Dieser Abschnitt widmet sich dem Ziel, die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im höchsten Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept anhand der Postulate (Existenz Gottes und Unsterblichkeit der Seele), die zusammen mit der Moralität die „ganze Bedingung der Möglichkeit desselben“ (KpV. V 126) ausmachen, zu verdeutlichen, und daran anknüpfend die ethische Bedeutung des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre mit Blick auf die Lebensorientierungsfrage darzulegen – sie besteht im autonomen Glücksstreben, in dem es als eine grundlegende Lebensmaxime fungiert.

Im höchsten Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept bei Kant führt die Moralität nicht immer und nicht unbedingt zur Glückseligkeit. Bei diesem dissonant-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

harmonischen Modell stellen sich somit zwei Grundfragen: 1) Wie ist die reale[491] Möglichkeit des höchsten Guts zu verstehen, wenn die Moralität in sich ihren Verbindungsgrund mit der Glückseligkeit nicht enthält? 2) Inwiefern kann der Mensch, insofern er dies überhaupt vermag, als endlich-sinnliches Vernunftwesen die Ansprüche der Moralität als notwendige Bedingung für das Erlangen des höchsten Guts erfüllen? Um diese Frage zu beantworten, setzt sich Kant mit der Postulatenlehre als Voraussetzung des höchsten Guts auseinander. Bei der ersteren Frage handelt es sich also um das Postulat der Existenz Gottes, der, als „Welturheber von höchster Vollkommenheit", „allwissend", „allmächtig", „allgegenwärtig" und auch „allgütig" ist, und der daher in sich den Verbindunggrund der Glückseligkeit mit der Moralität beinhaltet (vgl. KpV. V 139 f.). Die letztere Frage bezieht sich auf das Postulat der Unsterblichkeit der Seele, vermittels der sich ein intelligibles Wesen der reinen Moralität im Sinne der Heiligkeit annähern kann.

Hierbei ist zunächst zu beachten, dass Kant mit dem Postulat auf den moralischen Glauben als subjektiv-notwendige praktische Überzeugung von der objektiven Realität des höchsten Guts und von der Verwirklichung desselben durch die moralische Handlung abzielt. Die Postulatenlehre bei Kant beschäftigt sich somit mit dem Ziel, die Kluft zwischen der Glückseligkeit und Moralität als Aporie des dissonant-harmonischen Modelles im Sinne der logischen Kategorie der Modalität, bezogen auf die praktische Gewissheit, zu schließen, und hiermit eine objektive Realität des höchsten Guts zu denken. Wenn das höchste Gut im Sinne der Postulatenlehre eine objektive Realität darstellt – es existiert und die Moralität ist erfüllbar –, dann lässt sich sagen, dass die Übereinstimmung von Glück und Moral nicht ein Zufall, sondern eine praktisch-notwendige Folge der moralischen Handlung ist. Hierbei handelt es sich einerseits um die ethische Dimension der Existenz Gottes, die die Beziehung zwischen dem moralischen Gesetz und dem höchsten Gut gewährleistet, und andererseits um die ethische Dimension der Unsterblichkeit der Seele, durch die die moralische Handlung eines menschlichen Handlungssubjektes zeitlos vergegenwärtigt und bewertet werden kann.

Von der Perspektive des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre aus betrachtet, beruht das Glücksstreben des menschlichen Daseins auf der autonom-moralischen Handlung als notwendige Bedingung für die Verwirklichung des höchsten Guts. Die autonome Moral bei Kant wird somit durch die Postulate nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr bekräftigt. Daraus folgt: Das höchste Gut, das man in der empirischen Welt erreichen kann, beruht auf der moralischen Tätigkeit des guten Willens, d. h. in den aus der Achtung für das moralische Gesetz ausgeübten moralischen Tugenden. In diesem Fall bietet das höchste Gut die Antwort auf die Lebensorientierungsfrage „Woran soll man sich orientieren? Glück oder Moral?"

[491] Im Unterschied zur logischen Möglichkeit des höchsten Guts handelt es sich bei der realen Möglichkeit um die „objektive Realität". Somit liegt hierbei der Schwerpunkt nicht in der Überlegung zur logischen Gültigkeit der Schlussfolgerung des höchsten Guts, sondern in der zur Möglichkeit des höchsten Guts selbst, d. h. zur Stichhaltigkeit (eng. Soundness) bzw. mit Kant zur „praktische[n] Gültigkeit" (KrV. IV A828/III B856).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Daher kann das höchste Gut als eine grundlegende Lebensmaxime fungieren, in der die eudaimonistische Sinngebung der Moralität und zugleich die ethische Rechtfertigung der Glückseligkeit vereint sind. Hierbei heißt die Orientierung am höchsten Gut somit, dass man mit der Überzeugung vom Ideal des höchsten Guts die anwendungsorientierte, also intra- und interpersonale moralische Tätigkeit vermittels der Tugenden bezogen auf die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit vollzieht, d. h. dass man im Sinne der autonomen Moralität nach dem glücklichen Leben strebt.

Um diesen Gedankengang nun schrittweise zu rekonstruieren und kritisch zu untersuchen, befasse ich mich zuerst mit dem ethischen Bezug des höchsten Guts zu den Postulaten im Sinne seiner realen Möglichkeit. Dadurch erweist sich, dass sich für Kant das höchste Gut als dissonant-harmonisches Modell erst im Rahmen der Postulate vollständig darlegen lässt (b)). Daran anknüpfend werde ich dann die ethische Bedeutung des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre mit Blick auf die Lebensorientierungsfrage zur Diskussion stellen, womit die Frage der Harmonie zwischen dem Glück und der Moral beantwortet werden soll (c)).

b) Über den Bezug des höchsten Guts zu den Postulaten bei Kant

Im Folgenden widme ich mich der These: „Das höchste Gut als dissonant-harmonisches Modell bei Kant lässt sich erst im Rahmen der Postulate vollständig in dem Sinne darlegen, dass durch sie die praktische Realität der Verbindung der Glückseligkeit mit der autonomen Moralität gewonnen wird“. Hierfür werde ich den ethischen Bezug des höchsten Guts zu den Postulaten vor dem Hintergrund von Kants Auseinandersetzung mit dem christlichen Ideal des höchsten Guts als eine kritische Aufhebung des stoischen und epikureischen Glückskonzeptes erläutern. In diesem Sinne wird jener Bezug auf die Postulate im „moralischen Glauben“ als subjektive, notwendige, praktische Überzeugung vom Ideal des höchsten Guts betrachtet, und dies führt letztlich zur Rechtfertigung des konsequenten und existentiellen Sinnes der autonomen Moral in Bezug auf das höchste Gut als ein philosophisch-inklusives Glückskonzept. Es handelt sich dabei also um die Fragen, was das Postulat als moralischer Glaube heißt (aa)), warum für Kant die Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele hinsichtlich des höchsten Guts nötig sind (bb)), und auf welche ethischen Implikationen die Postulate hinsichtlich der autonomen Moral hindeuten (cc)).

aa) Was heißt Postulat? Das Postulat als moralischer Glaube

Die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele sind eigentlich Gegenstände der (speziellen) Metaphysik, so dass ihre Realität Kant zufolge theoretisch nicht bewiesen werden kann. Aber sie haben als Überzeugung davon, dass das höchste Gut als Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Moralität und das

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Erreichen der Moralität möglich sind, den epistemischen Status der praktischen Gültigkeit. Um diese Gültigkeit genauer zu verstehen, widme ich mich nun dem „epistemischen Stellenwert“[492] des Postulats, das verwendet wird, „um eine subjektive Notwendigkeit (der Annahme bestimmter Verstandeshandlungen bzw. der Existenz bestimmter Gegenstände) auszudrücken“[493] – diese Notwendigkeit kann mit Kant also der „moralische Glaube“ genannt werden.

Postulat bedeutet etymologisch die „Forderung (griech. αἴτημα von αἰτεῖν fordern; lat. postulatum, petitio)“, die die „Voraussetzung“ bezeichnet, die „der Argumentierende von seinem Disputationsgegner ‚einfordert‘“.[494] Aristoteles zufolge wird die „Voraussetzung in einer Argumentation“ in die „unbeweisbare“, die als das „Axiom“ bezeichnet wird, und in die „beweisbare“ eingeteilt, die wieder in die „Hypothese“ und ins „Postulat“ unterteilt wird; die erstere ist die von den „Schülern“ anerkannte Voraussetzung, so dass sie zwar beweisbar ist, aber nicht bewiesen wird, während das letztere zwar von ihnen bezweifelt, aber „zum Zweck der Argumentation“ angenommen wird, so dass es subjektiv-notwendig gefordert wird.[495] Im Unterschied zum Axiom und zur Hypothese liegt somit die begriffliche Intention des Postulats in der „Forderung“, die zwar nicht allgemeingültig, aber subjektiv-notwendig angenommen werden soll.

Hierbei bezeichnet diese subjektive Notwendigkeit eine Art von Überzeugung, die sich mit der Modalität als Kategorie der Gewissheit beschäftigt. Das Postulat als geforderte Voraussetzung einer Argumentation bezieht sich also kategorial gesehen weder auf die quantitative Allgemeinheit, noch auf die qualitative Deutlichkeit, noch auf die relationale Wahrheit, sondern auf die modale Gewissheit [496] im Bereich der Erkenntnisgrade „Meinen, Wissen und Glauben“ (vgl. Logik. IX 65–81). Auf den ersten Blick scheint das Postulat nur eine formale, beliebige Annahme zu sein, insofern es zwar nicht bloß ein subjektives Meinen, aber auch nicht ein objektives Wissen darstellt. Auf den zweiten Blick verweist das Postulat aber insofern auf die objektive Realität, als es die folgende philosophische Implikation beinhaltet: Das Postulat erschöpft sich nicht bloß in der formalen Voraussetzung für die Argumentation, sondern verweist vielmehr auf das Fürwahrhalten als subjektiv-notwendige Wahrheit, denn es nimmt die Notwendigkeit der Existenz des Geforderten bzw. die reale Möglichkeit desselben in Anspruch.

---

[492] *Giovanni B. Sala* (2004), Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, bes. „Exkurs: Der epistemische Stellenwert der Postulate – Wissen und Glauben“, S. 293–296.

[493] *Joachim Ritter* (Hg.) (1985), Historisches Wörterbuch der Philosophie: Postulat, Bd. 7, S. 1151 f.

[494] Ebd., S. 1146.

[495] Vgl. ebd. Auch siehe *Hans Jörg Sandkühler* (1999), Enzyklopädie Philosophie: Postulat, Bd. 2, S. 1292b–1293b.

[496] Auch Kant betrachtet das Postulat im Kapitel „Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt“ in der KrV (IV A 218–235/III B 265–287) unter diesem Aspekt. Zur jüngsten kommentarischen Forschung dieser Postulate, siehe *Giuseppe Motta* (2012), Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Ausgehend von dieser kurzen begrifflichen Darlegung des Begriffs eines Postulats versuchen wir nun die Frage „Was heißt es genau, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes als Voraussetzung des höchsten Guts bei Kant zu *postulieren?*" zu beantworten. Bei dieser Frage handelt es sich also zunächst weder um den Beweis jener Unsterblichkeit selbst, noch um die Theodizee, sondern um den epistemischen Status der Postulate – diese Untersuchung führt allerdings letztlich zur Frage der praktischen Gültigkeit derselben.

Hierbei ist in erster Linie erneut zu beachten, dass die Frage nach der Verwirklichung des höchsten Guts nicht beliebig und zufällig auftritt, sondern dass sie sich aus der Aporie des dissonant-harmonischen Modells selbst ergibt, in dem die Moralität nicht eine hinreichende Bedingung für das höchste Gut ist, so dass sie nicht unbedingt zur Glückseligkeit führt. Kant zufolge ist das höchste Gut jedoch eine zu befördernde „Pflicht" (KpV. V 142), so dass die Notwendigkeit der Voraussetzung für die Verwirklichung desselben weder allein auf einem „Bedürfnis der Neigung" noch allein auf einem der „spekulativen" Vernunft, sondern auf einem „der reinen praktischen Vernunft", d. h. auf einem „Vernunftbedürfniß" beruht, das „aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetz" entspringt (vgl. KpV. V 143. Anm.).

Diese geforderte, notwendige Annahme aus jenem Bedürfnis nennt Kant besonders das „Postulat" im Unterschied zur „Hypothese", die auf einem „Bedürfnis der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche" oder auf einem der „Neigung" beruht (KpV. V 142 u. 143. Anm.). Für Kant besteht der Unterschied zwischen dem Postulat und der Hypothese in den folgenden begrifflichen Intensionen: Beide sind zwar bedingte Annahmen, aber das erstere beruht auf der „schlechthin notwendigen" Voraussetzung, während es sich für die letztere um die „beliebige und zufällige" handelt. Um dies konkret zu verstehen, wollen wir das folgende Beispiel verwenden: „Als jemand gerade aufgestanden ist, hat er aus dem Fenster gesehen, dass die Straße nass ist. Woran liegt es?". Hypothese 1) Die Straße ist nass, weil es regnete. Hypothese 2) Die Straße ist nass, weil letztendlich Gott es hat regnen lassen – das „es" im Satz „es regnet" verweist also mit Kant auf die Substanz. Die erste bezieht sich mit Kant auf die „Naturerkenntnis", „von dem, was geschieht, (dem empirisch Zufälligen) als Wirkung auf eine Ursache zu schließen", während die zweite mit der „spekulativen" Vernunfterkenntnis zu tun hat, von der Wirkung auf die Ursache als Substanz zu schließen (vgl. KrV. IV A635/III B663). Daran ist bemerkenswert, dass sich die Hypothese im weiteren Sinne auf die theoretische Erkenntnis, die die Naturerkenntnis und die spekulative Vernunfterkenntnis umfasst, bezieht, aber dass sie im engeren Sinne insofern allein auf die letztere verweist, als sie sich mit einem „Bedürfnis der spekulativen Vernunft" beschäftigt, „den Begriff eines nothwendigen Wesens, welches andern zum Urgrunde dienen soll, näher zu bestimmen und dieses letzte also wodurch kenntlich zu machen" (KpV. V 142. Anm.).

Im Unterschied zur Hypothese der Naturerkenntnis, die auf einem Bedürfnis der „Neigung" (vgl. KpV. V143. Anm.) beruht – im obigen Beispiel wird etwa die Laune

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Person am regnerischen Tag noch schlimmer, und deswegen hat sie das Bedürfnis, nach der Ursache der nassen Straße zu fragen – und zur Hypothese der spekulativen Vernunfterkenntnis, die aus einem „Bedürfnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche“ entspringt, will Kant den Terminus Postulat allein in Bezug auf ein „Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft“ (KpV. V 143) verwenden, das „auf einer Pflicht gegründet [ist], etwas (das [vom moralischen Gesetz geforderte] höchste Gut) zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern“ (KpV. V 142). Das Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft ist somit ein „Bedürfniß in schlechterdings nothwendiger Absicht“ (KpV. V 143), so dass die Voraussetzung des höchsten Guts „per thesin“ „categorisch-aßertorisch“ (vgl. VS. Logik Wiener. XXIV 934[497]) „postuliert“ (KrV. IV A 633/III B 661) wird, während die reine Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch mit einem Bedürfnis in einer „beliebigen speculativen Absicht“ (KpV. V 143) zu tun hat, so dass die Voraussetzung der spekulativen Vernunft „per hypothesin“ „hypothetisch-problematisch“ (vgl. VS. Logik Wiener XXIV 934) „supponiert“ (KrV. IV A 633/III B 661) wird.

Das Postulat der reinen praktischen Vernunft ist also Kant zufolge ein „theoretisch[er], als solch[er] aber nicht erweistlich[er] Satz, sofern er einen a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“ (KpV. V 122). Das Postulat ist nämlich ein theoretischer Satz, der sich auf den *Gegenstand* der reinen Vernunft bezieht, im Unterschied zum praktischen Satz, der die moralische *Handlung* meint (vgl. Logik. IX 110[498]). Das Postulat muss aber praktisch als Voraussetzung des höchsten Guts angenommen werden, denn es beruht auf dem Bedürfnis des moralischen Gesetzes in schlechthin notwendiger Absicht, die in der moralischen Gesinnung fundiert ist. Somit entspricht dem Postulieren, das auf dem Bedürfnis jener praktischen Vernunft beruht, letztlich die subjektive, aber notwendige moralische Überzeugung von der „Möglichkeit des höchsten Guts“ (vgl. KpV. V 143), so dass es im Sinne des „Führwahrhalten[s]“ dargelegt werden kann, das „bedeutungsmäßig“ „zu einem Begriffsfeld [gehört], das sich auf die Geltung und Gewißheit der Erkenntnis und insofern auf Wahrheit bezieht“, und das „im allgemeinen durch die Trilogie „Glauben, Meinen, Wissen“ abgegrenzt“ ist [499].

Laut Kant ist das Führwahrhalten „eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe

[497] „per thesin, d. i. aßertorisch oder per hypothesin, d. i. problematisch. Per thesin heißt etwas categorisch sagen, per hypothesin etwas problematisch sagen“. Das Postulat der reinen praktischen Vernunft muss sich Kant zufolge daher auch vom „Postulat der reinen Mathematik“, d. h. vom „Axiom“ unterscheiden, das „apodiktische Gewissheit“ hat (vgl. KpV. V 11. Anm.).

[498] „Theoretische Sätze heißen die, welche sich auf den Gegenstand beziehen und bestimmen, was demselben zukomme oder nicht zukomme; praktische Sätze hingegen sind die, welche die Handlung aussagen, wodurch, als nothwendige Bedingung desselben, ein Object möglich wird“.

[499] *Alwin Diemer* (1972), Fürwahrhalten, S. 1149.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dessen, der da urtheilt, erfordert", und dies wird in die „Überredung" und „Überzeugung" eingeteilt (KrV. IV A 820/III B 848). Die erstere bezeichnet das Fürwahrhalten, dessen Grund „nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjects" liegt, so dass sie nicht „mitteilbar" ist und allein „Privatgültigkeit" hat, während es für die letztere ebenfalls um das Führwahrhalten geht, dessen „Grund" „objektiv hinreichend" ist, so dass sie den anderen „mitteilbar" und „für jedes Menschen Vernunft gültig" ist (vgl. ebd.). Somit stellt sich zunächst die Frage, ob das Postulat zur Überredung oder zur Überzeugung gehört. Das Postulat beruht, wie oben erläutert wurde, nicht auf einem beliebigen und zufälligen, sondern auf einem schlechthin notwendigen Bedürfnis, so dass es sich also nicht um eine Überredung, die allein individuell gültig und nicht mitteilbar ist, sondern um eine Überzeugung handelt. Diese ist Kant zufolge jedoch nicht „ein für jedermann nothwendig gültiges Urtheil" (KrV. IV A 821 f./III B 849 f.), und daher scheint auf den ersten Blick das Postulat als Überzeugung keinen objektiven Wahrheitsanspruch über seine Gegenstände, also die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, erheben zu können. Da diese Überzeugung dennoch weder rein privat noch unmitteilbar, sondern zumindest intersubjektiv bzw. interpersonal gültig und daher mitteilbar ist[500], so muss nun in einem nächsten Schritt auf die Frage eingegangen werden, wie ihre Begriffsbestimmung von Kant näher entwickelt wird in einem Sinne, der zur praktischen Gültigkeit jener Postulate führen kann.

Kant zufolge hat das „Fürwahrhalten oder die subjective Gültigkeit des Urtheils in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objectiv gilt)" „folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen" (KrV. IV A 822/III B 850). Anhand des dritten Abschnitts des Kanon-Kapitels in der KrV („Vom Meinen, Wissen und Glauben") lassen sich diese Stufen nun wie folgt darstellen, so dass darauf aufbauend die Frage „zu welcher (dieser Bestimmungen von Meinen, Glauben, Wissen) gehört genauer das Postulat als Überzeugung?" beantwortet werden kann:

Führwahrhalten in Bezug auf die Überzeugung	Meinen	Glauben	Wissen
Probierstein: zureichend/ unzureichend (subjektiv zureichend = überzeugt; objektiv zureichend = gewiss)	weder subjektiv noch objektiv unzureichend = weder überzeugt noch gewiss	subjektiv zureichend, objektiv unzureichend = überzeugt, aber nicht gewiss	sowohl subjektiv als auch objektiv zureichend = überzeugt und zugleich gewiss

[500] Zur Erläuterung der Mitteilbarkeit bei Kant in Bezug auf die „Bedingung der Möglichkeit der Kommunikation", siehe *Ulrich Schlösser* (2015), Kants Konzeption der Mitteilbarkeit.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verwendungsbereich I: Im Urteilen der reinen Vernunft – z. B.: in der reinen Mathematik und in den Grundsätzen der Sittlichkeit	(-)	(-)	(+)
Verwendungsbereich II: Im transscendentalen Gebrauch der Vernunft	zu wenig (-)	(+)	zu viel (-)
Verwendungsbereich II-1: In der theoretischen Beziehung auf den transscendentalen Gegenstand – z. B.: der spekulative Beweis des Daseins Gottes	(-)	Im doktrinalen Glauben (+)	(-)
Verwendungsbereich II-2: In der praktischen Beziehung bzw. Absicht der Geschicklichkeit oder der Sittlichkeit	(-)	Das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten	(-)
II-2 – 1 Geschicklichkeit: In der pragmatischen Beziehung zum Zweck: beliebig und zufällig – z. B. in der Diagnose des Arztes		Im pragmatischen Glauben (+)	
II-2 – 2 Sittlichkeit: In der moralischen Beziehung zum Zweck: schlechthin notwendig – z. B. im moralischen Beweis des Daseins Gottes		Im moralischen Glauben (+)	

In dieser tabellarischen Darstellung über die Begriffsbestimmung der Überzeugung sind einige Punkte bemerkenswert, die wichtig sind zur Klärung des epistemischen Stellenwerts des Postulats: 1) „Überzeugung" bezeichnet hier Kants terminologischer Verwendung zufolge die „subjektive Zulänglichkeit", während es sich bei dieser im „objektiven" Sinne um die „Gewißheit" handelt (KrV. IV A 822/III B 850). Davon ausgehend wird der Erkenntnisgrad jener drei Stufen des Führwahrhaltens jeweils wie folgt gekennzeichnet: weder überzeugt noch gewiss; überzeugt, aber nicht gewiss; sowohl überzeugt als auch gewiss. 2) Darauf aufbauend legt Kant jene drei Stufen hinsichtlich ihrer Verwendungsbereiche folgendermaßen dar: (i) Im Fall der „Urteile der reinen Vernunft", die „nicht auf Erfahrungsgründe gestützt werden", sondern die „a priori erkannt werden sollen", gelangt ihr Erkenntnisgrad bis zur „völlige[n] Gewißheit", d. h. zum „Wissen", so dass sie in sich das „Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit" enthalten (KrV. IV A 822 f./III B 850 f.). Als Verwendungsbereiche in diesem Sinne erwähnt Kant die reine Mathematik und die Grundsätze der Sittlichkeit, so dass sich hierbei *allge-*

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

meingültig sagen lässt: Ich *weiß* (= bin davon *überzeugt und gewiss*), dass eins plus eins zwei ist, und dass man nicht töten soll. Dieser Erkenntnisgrad des Wissens bezeichnet somit mit Kant die „apodiktische Gewißheit" (KpV. V 11. Anm. und auch siehe oben Fn. 497). (ii) Als Verwendungsbereich für den „transscendentalen Gebrauch der Vernunft" verweist Kant auf den Beweis des Daseins Gottes. In diesem Fall ist Kant zufolge das Meinen „zu wenig", und das Wissen „zu viel" (KrV. IV A 823/III B 851); es ist zu wenig, wenn man sagt: Ich meine (= bin weder davon überzeugt noch gewiss), dass Gott existiert; es ist zu viel, wenn man sagt: Ich weiß (= bin sowohl davon überzeugt als auch gewiss), dass Gott existiert. Das Dasein Gottes, das den Bereich des Verstandesurteils überschreitet, bezieht sich somit auf den Glauben, so dass sich sagen lässt: Ich glaube (= bin davon überzeugt, aber nicht gewiss), dass Gott existiert.

(ii-i) Im spekulativen Gebrauch der Vernunft ist das Dasein Gottes eine Idee, deren objektive Realität theoretisch nicht bewiesen werden kann. Man will jedoch aufgrund der „zweckmäßig[en] Einheit" der Natur ans Dasein Gottes als einen „weisen Welturheber" glauben (vgl. KrV. IV A 826/III B 854). Hierbei ist das Urteil, dass es Gott gibt, zwar theoretisch, aber wird durch ein „Analogon vo[m] praktischen" verwendet (vgl. KrV. IV A 825/III B 853), das „in strenger Bedeutung dennoch nicht praktisch" (KrV. IV A 826/III B 854) ist. Das auf jenem theoretischen, pseudo-praktischen Urteil gegründete Fürwahrhalten nennt Kant den „doctrinalen Glauben" (ebd.). Somit gehört das Urteil vom Dasein Gottes durch den naturtheologischen Beweis, der auf der spekulativen Anwendung der Vernunft auf die Zweckmäßigkeit der Natur basiert, Kant zufolge zu diesem doctrinalen Glauben im Unterschied zum Meinen und zum Wissen. Jenes Urteil als Meinen zu bezeichnen wäre also „zu wenig", denn es ist für den Menschen als sinnliches Vernunftwesen nicht unmöglich, sich das Dasein Gottes als Grund jener zweckmäßigen Einheit vorzustellen; aber es wissen zu nennen wäre „zu viel", denn die objektive Realität desselben ist nicht der Gegenstand der Anschauung, so dass es nicht durch die Kategorie des Verstandes theoretisch erkannt werden kann. Aus diesem Grund beschäftigt sich der Erkenntnisgrad im spekulativen Gebrauch der Vernunft mit dem doctrinalen Glauben, der Gottes Existenz durch einen „systematischen Übergang zur Physik" (Opus. XXII 174[501]) demonstrieren will.

(ii-ii) In der praktischen Beziehung bedeutet der Glauben Kant zufolge das „theoretisch unzureichende Fürwahrhalten" (KrV. IV A 823/III B 851). In diesem Fall hat das Wort „theoretisch" mit der Erkenntnis dessen, „was da ist", zu tun, während es sich bei „praktischen" Fragen um jene handelt, die erkunden, „was da sein soll" (KrV. IV A 633/III B 661). Somit kann ein theoretisch unzureichendes Fürwahrhalten jedoch praktisch zureichend sein. Dies bezeichnet Kant als Glauben in der praktischen Beziehung, der jeweils nach ihrer Zielrichtung in den „pragma-

[501] „Die Interpretation der Natur (die Physik ist entweder authentisch oder doctrinal die erstere ist die Physik die zweyte der systematische Übergang zu derselben) durch die systematische Zusammenstellung der bewegenden Krafte der Materie vor derselben und diesem Behuf objectiv".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tischen“ (KrV. IV A 824/III B 852) und in den „moralischen Glauben“ (KrV. IV A 828/III B 856) eingeteilt wird; der erste hat mit der Absicht der „Geschicklichkeit“ zum Erreichen des „beliebigen und zufälligen Zweckes“ zu tun, während es sich für den zweiten um die der „Sittlichkeit“ für den „schlechthin notwendigen Zweck“ handelt (KrV. IV A 823/III B 851).

Das Fürwahrhalten als pragmatischer Glauben ist insofern „comparativ zureichend“, als man dabei eine Wahl unter den verschiedenen möglichen Bedingungen treffen kann, so dass es ein „bloß zufälliger“ Glaube ist (vgl. KrV. IV A 824/III B 852[502]). Dagegen ist das Fürwahrhalten als moralischer Glaube „schlechthin und für jedermann zureichend“, da „niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen“, so dass es ein „nothwendiger Glaube“ ist (ebd.). Kant zufolge ist es für den Bereich des pragmatischen Glaubens schwer zu unterscheiden zwischen der „bloße[n] Überredung“ und der „subjective[n] Überzeugung“ als „feste[m] Glauben“ (ebd.), denn der pragmatische kann allein so *quantitativ* bestimmt werden, dass er „nur einen Grad, der nach Verschiedenheit des Interesse, das dabei im Spiele ist, groß oder auch klein sein kann“ hat (KrV. IV A 825/III B 853).

Dagegen unterscheidet sich die Überzeugung als moralischer Glauben *qualitativ* von der Überredung, denn jener beruft sich letztendlich auf das moralische Gesetz, das schlechthin notwendig ist, und dem der notwendige Zweck zugrunde liegt, auf dem es beruht, d. h. das höchste Gut. Daraus folgt, dass die Voraussetzung dieses höchsten Guts nicht eine beliebige und zufällige, sondern eine schlechthin notwendige „praktische Gültigkeit“ haben muss; jene Voraussetzung ist Kant zufolge gerade „ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben“ (KrV. IV A 828/III B 856) – genauer „die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes“ (KrV. IV A 798 /III B826). Der moralische Glaube ans Dasein Gottes und an die zukünftige Welt – die Unsterblichkeit der Seele in der KpV – ist also „unausbleiblich“, und „nichts“ kann denselben „wankend machen“, weil dadurch „sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen [man] nicht entsagen kann, ohne in [seinen] eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein“ (KrV. IV A 828/III B 856).

3) Ausgehend von dieser Darlegung lässt sich somit sagen, dass der epistemische Stellenwert des Postulats ein moralischer Glaube ist, der ein Führwahrhalten einer Überzeugung als subjektiver Notwendigkeit bedeutet. Hierbei ist der moralische Glaube als jene Überzeugung „nicht logische, sondern moralische Gewißheit“, die „auf subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht“ (KrV. IV A 829/III B 857). Der moralische Glaube an die Existenz Gottes soll daher etwa wie folgt ausgedrückt werden: Nicht, „Es ist moralisch gewiß“, dass Gott existiert, sondern „Ich

[502] Hierbei verwendet Kant das Beispiel der Diagnose eines Arztes: „Der Arzt muß bei einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas thun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen und urtheilt, weil er nichts Besseres weiß, es sei die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urtheile bloß zufällig, ein anderer möchte es vielleicht besser treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatischen Glauben“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bin moralisch gewiß", dass Gott existiert (ebd.); genauer gesagt, Ich glaube moralisch bzw. ich bin davon praktisch überzeugt, obwohl ich theoretisch nicht gewiss bin, dass Gott existiert – dies ist, was es heißt, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu *postulieren.*

bb) Warum sind die Postulate hinsichtlich des höchsten Guts nötig?

Wie im Kapitel 2, I., 2. bereits anhand der ethischen Vorlesungsschriften gezeigt wurde, befasst sich Kant mit dem christlichen Moralsystem im Zusammenhang mit seiner kritischen Auseinandersetzung mit den einschlägigen verschiedenen antiken Konzeptionen des höchsten Guts. Hierbei sind einige Punkte erneut zu beachten: 1) Kant findet in jenem Moralsystem das „Ideal des höchsten Guts", das aus der „Heiligkeit" als Moralität der „größte[n] Reinlichkeit"[503] und der „Seligkeit" als „größte Glückseligkeit" (VS. Moral Brauer. Me 13) besteht. 2) Der Möglichkeit dieses christlichen, vollkommenen Ideals des höchsten Guts liegt die Vorstellung von der Existenz Gottes zugrunde, der einerseits dem menschlichen Handelnden beim Erreichen der Tugend hilft, und der andererseits die Übereinstimmung zwischen der Glückswürdigkeit und der Glückseligkeit garantiert. 3) Die Stellung und Funktion dieses Gottesbegriffs wurde dabei von mir nicht mit Blick auf die Motivation zur moralischen Handlung, sondern in Bezug auf die konsequente und existentielle Sinnfrage der Moralität selbst erläutert. Hierbei gewinnt die Moralität nämlich durch das höchste Gut den ethischen Status der Glückswürdigkeit, und durch das Dasein Gottes als Garant desselben eine sinnhafte Rechtfertigung in dem Sinne, dass die Moralität als Glückswürdigkeit uns dadurch letztlich zum höchsten Gut führt. 4) Die ethische Bedeutung von Kants Auseinandersetzung mit dem christlichen Ideal des höchsten Guts in den ethischen Vorlesungsschriften liegt somit darin, dass er darin zwei philosophisch wichtige Gedanken ausgesprochen sieht: Die Idee der reinen Moralität und die der dieser proportionalen Glückseligkeit, die durch den Beistand Gottes ermöglicht wird. 5) Hierbei ist jedoch sehr wichtig zu beachten, dass sich jene Auseinandersetzung weder direkt auf eine theologisch-eschatologische Verwirklichung des Ideals des höchsten Guts, noch auf eine stoisch-heroische Verwirklichung in der sinnlichen Welt bezieht, sondern auf eine indirekte Verwirklichung, die allein durch die anwendungsorientierte Tätigkeit des guten Willens verbürgt werden kann. Die ersten zwei direkten Wege können mit Kant zu leicht zur religiösen und moralischen Schwärmerei führen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun anhand des Dialektik-Kapitels in der KpV der Bezug des höchsten Guts zu den Postulaten ausführlich erläutern. Um diesen Bezug systematisch klarer zu verstehen, möchte ich von der folgenden handlungs-

[503] Kant findet also in jenem christlichen Moralsystem die Idee der reinen Moralität, die nicht auf der Natur des Menschen, wie in der antiken griechischen Ethik oder in der neuzeitlichen Ethik des moralischen Gefühls und im neuzeitlichen ethischen Materialismus, sondern auf dem aus dem Gebot bestehenden Gesetz basiert – wie etwa „Du sollst heilig sein".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

theoretischen Formulierung des höchsten Guts ausgehen, die sich mit dem Menschen als Handlungssubjekt beschäftigt: „Wenn man das höchste Gut erlangen will, soll man tugendhaft sein". Hierbei liegen der realen Möglichkeit des höchsten Guts zwei implizit angenommene Voraussetzungen zugrunde: 1) Man kann die Tugend erreichen. 2) Das höchste Gut als Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Moralität ist möglich. Erst wenn die objektive Realität dieser zwei Voraussetzungen angenommen wird, ist also der ethische Bezug des höchsten Guts zur moralischen Handlung nicht nur eine reine Fantasie oder ein leerer Gedanke.

Zu 1) Die Erreichbarkeit der Tugend: Bei der ersten Voraussetzung stellt sich die Frage: Inwiefern kann der Mensch, insofern er dies überhaupt vermag, als endlich-sinnliches Vernunftwesen die Ansprüche der Moralität als notwendige Bedingung für das Erlangen des höchsten Guts erfüllen? Um diese Frage zu beantworten, muss jedoch zunächst der bestimmte Sinn des hier einschlägigen Begriffs der Moralität verdeutlicht werden. Den bisherigen Ausführungen zufolge beruht die Moralität als Tugend und Sittlichkeit (siehe oben Kapitel 2, IV., 1.) auf dem moralischen Gesetz und auf der Achtung für dasselbe, so dass also damit danach gefragt ist, ob man diesem Gesetz genügen kann. Darauf kann man im Allgemeinen mit Kant positiv antworten, wenn man unter dem moralischen Gesetz „ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nöthigung, und der Bestimmung der Handlungen desselben [des endlichen vernünftigen Wesens] durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht" (KpV. V 82) versteht. In diesem Fall weist die Moralität auf die menschliche Tugend als sittlich gute Gesinnung hin, so dass sie „für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens" (ebd.) erreichbar ist. Das moralische Gesetz ist aber Kant zufolge „für den Willen eines allervollkommensten Wesens [d. h. Gottes] ein Gesetz der Heiligkeit" (ebd.). Insofern ist es nicht leicht zu behaupten, dass der Mensch als endliches und vernünftiges Wesen in der sinnlichen Welt die Heiligkeit als göttliche Moralität erreichen kann.

Aber Kant behandelt im Kapitel „Die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft" in der KpV durch die „Heiligkeit" das moralische Vermögen des menschlichen Daseins. Kant bezeichnet dabei sogar die Heiligkeit als „oberste Bedingung des höchsten Guts" (KpV. V122), während diese im Kapitel „Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut" mit der „Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu sein)" als oberstes Gut gleichgesetzt wurde, die „die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit" ist (KpV. V 110).

Hierbei stellt sich die Frage, ob die im höchsten Gut erforderte Moralität nun diese Heiligkeit oder die menschliche Tugend als sittlich gute Gesinnung aus der Achtung für das moralische Gesetz ist, und was Kant genau damit meint. Lewis White Beck zufolge hat Kant „die ‚oberste Bedingung' (bonum supremum) des höchsten Guts, d. i. Tugend, mit der höchsten Vollkommenheit der Tugend verwechselt, so als ob seine Definition des höchsten Guts eine Verbindung der voll-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

kommenen Glückseligkeit mit der Vollkommenheit der Tugend (d. h. Heiligkeit) wäre“[504]. Entsprechend nennt L. W. Beck das höchste Gut als „vollkommene Seligkeit unter der Bedingung der Heiligkeit“ den „Maximalbegriff des summum bonum“, während die „dem jeweiligen Grad der Tugend entsprechend[e] Glückseligkeit“ als „Rechtsbegriff des höchsten Guts“ zu bezeichnen ist.[505]

Gegen L. W. Becks These kann man jedoch argumentieren, dass Kant keineswegs die Tugend mit der Heiligkeit verwechselt hat, sondern dass er hier lediglich den Hintergrund bzw. Kontext nicht ausführt, der ihn dazu führt, die Möglichkeit des höchsten Guts in Bezug auf die Moralität als Heiligkeit zu betrachten (auch siehe oben Kapitel 2, III., 1.[506]). Dieser Zusammenhang lässt sich einerseits anhand der zwei Versionen des höchsten Guts und andererseits hinsichtlich der Vollzugsweise der Verwirklichung des vollkommenen Ideals des höchsten Guts darlegen. Kant zufolge wird die „Heiligkeit der Sitten“ für die vernünftigen Wesen „in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen“, aber die „Seligkeit“ als die jener „proportionale Wohl“ ist allein ein Gegenstand der „Hoffnung“ (KpV. V 129), welchen man in dieser sinnlichen Welt nicht auf direktem Wege erreichen kann. Kants Weg zum Erreichen des Ideals des höchsten Guts orientiert sich daher indirekt am autonomen Pflichtvollzug aufgrund des moralischen Gesetzes (vgl. ebd.), und dies deutet auf die folgende wichtige ethische Implikation hin: Zum einen besteht das höchste Gut als Endzweck der reinen praktischen Vernunft letztlich im vollkommenen Ideal, das auf der Heiligkeit als reiner Moralität und auf der dieser proportionalen Seligkeit beruht. Zum anderen lässt sich dieses höchste Gut allein *indirekt* durch die auf dem moralischen Gesetz beruhende autonome Moralität und durch die dieser proportionalen Glückseligkeit realisieren. Hierbei handelt es sich um die moralische Tätigkeit des guten Willens, also das Ausüben der Tugenden, bezogen auf die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit. Kants Betrachtung des vollkommenen Konzeptes des höchsten Guts im Postulat-Kapitel der Unsterblichkeit der Seele ist somit eine fundamentale philosophische Überlegung zur Realität des höchsten in der empirischen Welt möglichen Guts als philosophisch-inklusivem Glückskonzept.

Daraus folgt, dass L. W. Becks Unterscheidung zwischen dem Maximalbegriff des höchsten Guts und dem Rechtsbegriff desselben zwar nicht falsch ist, aber dass er den ethischen Bezug der beiden vernachlässigt. Dagegen kann man jenen Bezug

[504] *Lewis White Beck* (1960/1974), Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, S. 247.

[505] Ebd.

[506] Wie im Kapitel 2, III., 1. erläutert wurde, spricht Kant im Triebfeder-Kapitel dies deutlich aus: „[D]ie sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit […], so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu näheren und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen […] [Der] moralisch[e] Zustand [des Menschen], darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens“ (KpV. V. 84). Auch siehe VS. Moral Powalski. XXVII 165: „Heiligkeit und Tugend sind darin unterschieden. Heiligkeit ist eigentlich das, was keine Neigung zum bösen hat, und das ist allein Gott. Die Tugend ist die wahre moralische Bestimmung des Menschen, denn zur Heiligkeit kann der Mensch nicht gelangen“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

bereits in der kantischen Unterscheidung zwischen dem „höchsten ursprünglichen Gut (KrV. IV A 810/III B 838; Auch KpV. V 128)“[507] und dem „höchsten abgeleiteten Gut (KrV. IV A 811/III B 839; Auch KpV. V 125 u. 128)“[508] im Kanon-Kapitel der KrV aufweisen. Dort sagt Kant deutlich, dass „die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der praktisch nothwendigen Verknüpfung beider Elemente [Sittlichkeit und Glückseligkeit] des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligibelen, d. i. moralischen, Welt antreffen“ (KrV. IV A 810 f./III B 838 f.) kann; die „Realität“ des höchsten in der sinnlichen Welt möglichen Guts kann „auf nichts andres gegründet werden“, „als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts“ (KrV. IV A 814/III B 842). Hiermit lässt sich m. E. eindeutig verstehen, warum Kant die reale Möglichkeit des höchsten Guts zunächst in Bezug auf das vollkommene Konzept der der Heiligkeit proportionalen Seligkeit betrachtet. Nach dieser Klärung kommen wir nun wieder auf Kants Darlegung der Voraussetzung des höchsten Guts in den Postulat-Kapiteln in der KpV zurück.

Das erste Element des höchsten in der intelligiblen Welt möglichen Guts, d. h. die „Heiligkeit“ als „völlige Angemessenheit des Willens“ „zum moralischen Gesetz“ kann Kant zufolge „kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins“ erreichen (KpV. V 122). Um zu jener Heiligkeit zu gelangen, muss ein vernünftiges Wesen, welches im „unendliche[n] Progress“ jene Angemessenheit erreichen kann, und welches daher eine „ins Unendliche fortdauernd[e] Existenz und Persönlichkeit“ hat, nämlich die „Unsterblichkeit der Seele“ angenommen werden (KpV. V 122) – diese Annahme wird terminologisch ein „Postulat“ genannt, was oben im Unterabschnitt (aa)) ausführlich erörtert wurde.

Die Unsterblichkeit der Seele als jene Existenz und Persönlichkeit lässt sich Kant zufolge nicht theoretisch erweisen, sondern allein „praktisch notwendig [fordern]“ (KpV. V 122). Das Erreichen der als vollkommenes Gut verstandenen Tugend, d. h. der Heiligkeit, ist nämlich für den Menschen als *endliches und sinnliches* Vernunftwesen nicht möglich, so dass er unter Voraussetzung jenes Ziels dafür nach seinem Tod weiter existieren muss. Aber hierbei stellt sich die Frage, was genauer die fortdauernde Existenz des Menschen nach dem Tod heißt. Diesbezüglich gibt es zwei Grundfragen: A) Was lebt weiter nach dem Tod? Ist es der Mensch mit einem neuen Körper, oder allein die Seele mit der moralischen Gesinnung ohne den Körper? Diese Frage beschäftigt sich also mit der personalen Erreichbarkeit der Moralität, bei der es sich um die Erhaltung der personalen Identität des moralischen Handelnden im postmortalen Zustand handelt. B) Was bedeutet hierbei dieser postmortale Zustand in Bezug auf die Zeit? Ist es allein die Verlängerung der physischen Zeit, oder eine überzeitliche Befreiung davon? Diese Frage bezieht sich also auf die zeitliche Erreichbarkeit der Moralität.

[507] Das höchste ursprüngliche Gut bezeichnet Kant zufolge das höchste in der „intelligiblen Welt“ mögliche Gut (vgl. KpV. V 133), das die göttliche Seligkeit enthält, bzw. das „höchst[e] selbstständig[e] Gut“ (KpV. V 132).

[508] Das höchste abgeleitete Gut weist Kant zufolge auf das „höchste in der [sinnlichen] Welt mögliche Gut“ (vgl. RGV. V15) hin, das die empirische Glückseligkeit beinhaltet.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Bezüglich der Frage A) lehnt Kant die „Palingenesie der Seelen“ (KrV. IV A 683/ III B 711) ab, also die Lehre einer Seelenwanderung oder einer Wiedergeburt mit einem neuen Körper – der Nachweis der Unsterblichkeit der Seele durch den sog. „natürlichen“ Beweis ist allerdings Kant zufolge ein „Paralogismus“ der „Personalität“ (KrV. IV A 361), also ein „*sophisma figurae dictionis*“ (KrV. IV A 402) [509]. Im Gegensatz dazu handelt es sich beim „moralischen“ Beweis der Unsterblichkeit der Seele um die konsequente und existentielle Rechtfertigung als subjektiv-notwendige praktische Überzeugung von der fortdauernden Wirkung der moralischen Handlung eines menschlichen Handelnden. Die Unsterblichkeit der Seele als implizit angenommene Voraussetzung für die Verwirklichung des höchsten Guts verweist somit auf die Überzeugung, dass der moralische Handelnde in der sinnlichen Welt, selbst nach seinem Tod, als eine intelligible Person mit moralischer Gesinnung weiter existiert, so dass er letztlich die Moralität erreichen könnte.

Bezüglich der Frage B) handelt es sich um die Unsterblichkeit der Seele als postmortalen Zustand in Bezug auf die Zeitlichkeit. Wenn die moralische Fortdauer allein die Verlängerung der physischen Zeit bezeichnet, dann gibt es tatsächlich zwischen dem ante- und dem postmortalen Zustand keinen qualitativen Unterschied, so dass der menschliche Handelnde in einer anderen Welt sein Leben weiter führt. Dagegen lässt sich der postmortale Zustand im Sinne der überzeitlichen Bestimmung interpretieren. Dies bedeutet, dass die Seele vom Körper frei ist und von der sinnlichen Welt zur intellektuellen übergeht. Hiermit stellt sich die entscheidende Frage, ob das Postulat der Unsterblichkeit der Seele zur Erreichung der Moralität auf dem Mangel an physischer Zeit, daher auf der Verlängerung derselben, oder auf der Grenze des Menschen als *endliches und sinnliches* Vernunftwesen, daher auf dem Übergang vom zeitlich-sinnlichen zum zeitfrei-intellektuellen Zustand, beruht. Worin liegt also genauer der zeitliche Grund für das Postulat der Unsterblichkeit der Seele?

Kant begründet dies wie folgt: „Das erste [Postulat der Unsterblichkeit der Seele] fließt aus der praktisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes“ (KpV. V 132). Auf den ersten Blick kann man jenen Grund im Mangel an physischer Zeit sehen, wenn man unter jener „Dauer“ den physischen Zeitraum versteht. In diesem Fall lässt sich jener Satz folgendermaßen interpretieren: Das Lebensalter des Menschen ist zu kurz zur vollständigen Erfüllung des moralischen Gesetzes, so dass er nach seinem Tod noch als ein seelisches Wesen ohne oder mit Körper existiert und fortdauernd jene Erfüllung zu erreichen versuchen soll. Auf den zweiten Blick muss man jedoch beachten, dass für den Menschen die Unerreichbarkeit der Moralität als Heiligkeit nicht bloß am Mangel an physischer Zeit liegt, sondern in der Begrenzung als *sinnlichen* Vernunftwesens selbst, da ein solches eine reine intellektuelle Heiligkeit nicht er-

[509] „Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist so fern eine Person: Nun ist die Seele etc. Also ist sie eine Person“ (KrV. IV A 361). In der ersten Prämisse wird der Mittelbegriff also im transzendentalen Sinne verwendet, dagegen in der zweiten, im empirischen Sinne.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

reichen kann. In diesem Fall verweist die Unsterblichkeit der Seele darauf, dass jener Mensch im postmortalen Zustand ein vom sinnlichen Körper befreites rein intellektuelles Wesen wird, so dass er hiermit frei von der physischen Zeit ist und jene Heiligkeit erreichen kann.

Anders als in der KpV (1788) betrachtet Kant in seiner kleinen Schrift „Das Ende aller Dinge (1794)" den Tod des Menschen als endliches und sinnliches Vernunftwesen unter dem überzeitlichen Aspekt des „natürlichen" Endes aller Dinge. Die wichtigen Argumente lassen sich folgendermaßen darlegen: (i) Im „natürlichen" Ende aller Dinge geht es um den qualitativen Unterschied zwischen dem ante- und dem postmortalen Zustand, der oft mit dem folgenden Satz ausgedrückt wird: „[Der sterbliche Mensch] gehe aus der Zeit in die Ewigkeit" (Ende. VIII 327). Kant zufolge bedeutet diese Ewigkeit nicht „eine ins Unendliche fortgehende Zeit", sondern „ein Ende aller Zeit bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen", also „eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (duratio Noumenon)" (Ende. VIII 327). (ii) Das natürliche Ende aller Dinge in Bezug auf den Menschen als endliches und sinnliches Vernunftwesen bezeichnet daher den Übergang vom zeitlich-sinnlichen zum zeitfrei-intellektuellen Zustand – am zeitlich-sinnlichen Ende steht also ein zeitfrei-intellektueller, neuer Anfang. (iii) Kant zufolge lässt sich dieser neue Anfang entweder mit dem „System der Unitarier", dem zufolge es sich dabei um die „ewige Seligkeit" „aller Menschen" handelt, oder mit dem „System der Dualisten" verbinden, in dem es um die Seligkeit der „Ausgewählten" geht (Ende. VIII 328 f.). (iv) Kant zufolge ist für den Menschen als endliches und sinnliches Vernunftwesen das Ende seines Lebens als „letzter" und „jüngster Tag" wie ein „Gerichtstag", an dem die Summe seiner moralischen Handlungen gerechnet und bewertet wird (Ende. VIII 329). In diesem Fall können dann nicht alle die ewige Seligkeit gewinnen, so dass Kant zufolge das System der Dualisten den praktischen Vorrang gegenüber dem der Unitarier hat (ebd.). Dabei kann jener Mensch aufgrund des „bisher geführten Lebenswandel[s]", der auf der moralischen Gesinnung beruht, seine Seligkeit *vernünftig* erhoffen (ebd.). (v) Hiermit gewinnt für den Menschen als endliches und sinnliches Vernunftwesen der Tod als natürliches Ende aller Dinge eine moralische Bedeutung, die sich allein auf die moralische Gesinnung bezieht, die unabhängig von der Zeit erhalten und bewertet wird.

Diese Alternative einer entweder zeitlichen oder überzeitlichen Begründung der Annahme der Unsterblichkeit der Seele ist jedoch nicht zufriedenstellend, da für den Menschen als endliches und sinnliches Vernunftwesen die Erreichbarkeit der Moralität beides, sowohl die überzeitliche Bestimmung seiner personalen Existenz durch die moralische Gesinnung als auch den moralischen Handlungsvollzug im Rahmen der physischen Zeit erfordert.

Daran sind einige wichtige Punkte bemerkenswert, die zeigen, wie für Kant beide Aspekte zusammenhängen: (i) Für den Menschen als endliches und sinnliches Vernunftwesen ist die vollständige Erfüllung des moralischen Gesetzes als Heiligkeit nicht möglich, so dass dafür die unsterbliche Seele als rein intellektuelles Wesen in

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

praktischer Absicht angenommen werden muss. (ii) Diese Seele befindet sich in einem entzeitlichten postmortalen Zustand, aber wird vom zeitlichen, ante-mortalen moralischen Zustand beeinflusst. (iii) Es gibt also zwar keine physische Kontinuität zwischen dem ante- und dem postmortalen Zustand, aber der ethische Bezug des ersteren zum letzteren Zustand wird beibehalten. (iv) Daraus lässt sich folgern: Die moralische Handlung des menschlichen Daseins geschieht zwar in der Reihenfolge der physischen Zeit, die aus der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft besteht, aber von der Perspektive der moralischen Gesinnung aus betrachtet, lässt sich jene Handlung in der Einheit der Zeit in dem Sinne bestimmen und bewerten, dass sie durch die Synthese aus dem vergangenen Verdienst und der zukünftigen Erwartung der moralischen Erfüllung vergegenwärtigt wird. (v) Hierbei ist jedoch sehr wichtig zu beachten: Für den Menschen als endliches und sinnliches Vernunftwesen ist das personale und zeitliche Erreichen der Moralität als Heiligkeit zwar unmöglich, obwohl seine moralische Handlung einen ethischen Bezug zu derselben hat. Aber aufgrund dieses Bezugs verlangt die Unsterblichkeit der Seele, die für die vollständige Erfüllung jener Moralität praktisch notwendig vorausgesetzt wird, vom menschlichen Handelnden den Vollzug der moralischen Handlung bereits innerhalb des Rahmens der physischen Zeit.

(vi) Hiermit lässt sich zusammenfassen: Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele für die Erreichbarkeit der Moralität als Heiligkeit deutet auf die wichtige ethische Implikation hin, dass sich der Mensch als endliches und sinnliches Vernunftwesen, im Rahmen der physischen Zeit, d. h. in der empirischen Wirklichkeit, durch die Überwindung der empirischen Neigungen und durch die anwendungsorientierte moralische Tätigkeit *indirekt* der vollständigen Erfüllung des moralischen Gesetzes annähern kann – dies ist jedoch nicht ein *Umweg*, über den man letztlich das Endziel selbst real erreicht, sondern ein *indirekter Weg*, über den man dasselbe subjektiv-praktisch erfahren kann; dies bedeutet nämlich nicht, dass wir über die menschliche Tugend aus der Achtung für das moralische Gesetz direkt die Heiligkeit erlangen, sondern dass wir dieselbe darüber indirekt erfahren.

Zu 2) Der Verbindungsgrund der Glückseligkeit mit der Moralität: Bei der letzteren Voraussetzung für die Übereinstimmung bzw. Harmonie von Glückseligkeit und tugendhafter Glückswürdigkeit muss ein Verbindungsgrund angenommen werden. Hierbei stellt sich die Frage, was genau dieser Grund ist. Dieser soll logisch gesehen die implizit angenommene notwendige Voraussetzung sein, die die notwendig-hinreichende Bedingung für die Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Moralität ist. Um dies deutlicher zu verstehen, formulieren wir die ganzen Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Guts bei Kant wie folgt – hierbei ist zunächst zu beachten, dass die implizit angenommenen Voraussetzungen die Postulate sind, aus denen die objektive Realität des höchsten Guts bestimmt wird:

A) Die Postulate als implizit angenommene Voraussetzungen des höchsten Guts

A-1) Das Postulat des Verbindungsgrundes von Glück und Moral

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Erste Prämisse: Wenn das höchste Gut existiert, dann soll die Übereinstimmung von Glück und Moral möglich sein. Zweite Prämisse: Wenn die Übereinstimmung von Glück und Moral möglich ist, dann soll ein Verbindungsgrund der beiden existieren – für Kant also Gott. Schlussfolgerung: Wenn dieser Verbindungsgrund existiert, dann ist also das höchste Gut als Übereinstimmung von Glück und Moral möglich.

A-2) Das Postulat der Erreichbarkeit der Moralität

Erste Prämisse: Wenn das obige höchste Gut verwirklicht werden kann, dann soll das moralische Gesetz erfüllt werden. Zweite Prämisse: Wenn das moralische Gesetz erfüllt werden kann, dann soll eine unendlich fortdauernde zeitfreie personale Existenz – für Kant die Unsterblichkeit der Seele – angenommen werden. Schlussfolgerung: Wenn die Seele unsterblich ist, dann kann also das höchste Gut verwirklicht werden.

B) Unter den obigen Voraussetzungen lässt sich der ethische Bezug des höchsten Guts zur moralischen Handlung wie folgt formulieren und interpretieren:

„Wenn man das höchste Gut erlangen will, dann soll man moralisch sein"; wenn man nicht moralisch ist, dann kann man auf keine Weise das höchste Gut erlangen; obwohl man moralisch ist, kann man nicht immer und nicht unbedingt das höchste Gut erlangen. Daraus folgt: Das Moralisch-Sein des menschlichen Handelnden ist nicht die hinreichende, sondern allein die notwendige Bedingung für das höchste Gut. Man kann jedoch mit der praktisch-notwendigen Überzeugung davon, dass das höchste Gut von Gott als Verbindungsgrund von Glück und Moral garantiert wird, und dass man durch die Unsterblichkeit der Seele die Moralität erreichen kann, moralisch, also aus der Achtung für das moralische Gesetz das moralische Gute tun.

Vor diesem Hintergrund können wir nun das Postulat des Verbindungsgrundes von Moralität und Glückseligkeit bei Kant erläutern. Hierbei stellt sich zunächst die Frage, was jener Verbindungsgrund sein kann. Kant zufolge soll er „ein[e] von der Natur unterschieden[e] Ursache der gesammten Natur" sein, welche den Grund „der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit", also mit der „moralischen Gesinnung" enthält (KpV. V 125). Diese „oberste Ursache der Natur" hat somit „eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität", so dass sie als ein *personales* „Wesen" eine „Intelligenz (vernünftig Wesen)" sein soll, die „durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur" ist, und die daher nach der „Vorstellung der Gesetze" handeln kann (ebd.) – dieses Wesen lässt sich Kant zufolge allein mit dem Wort „Gott" (ebd.) bezeichnen. Im Unterschied zum Gott als jene oberste Ursache kann Kant zufolge ein „zur Welt als Theil gehörige[s] und daher von ihr abhängige[s] Wesen" „eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen" (KpV. V 124 f.). Das höchste Gut für jenes Wesen ist somit erst durch die Existenz Gottes möglich. Bezüglich des höchsten Guts als dissonantes Harmoniemodell bei Kant weist diese Existenz Gottes somit darauf hin, dass das höchste Gut als Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Moralität nicht eine Zufallssache ist, sondern es die notwendige Folge der Moralität wird. Dies formuliert Kant wie folgt: „Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes“ (KpV. V 125).

In diesem Fall ist die Existenz Gottes als implizit angenommene Voraussetzung der Möglichkeit des höchsten Guts die *notwendig-hinreichende* Bedingung für die Verwirklichung desselben. Dies lässt sich logisch genauer folgendermaßen formulieren:

„Wenn und nur wenn Gott existiert, dann ist die Verwirklichung des höchsten Guts möglich“ – dies bezeichnet inhaltlich die obige A-Formulierung.

= „Wenn Gott nicht existiert, dann ist die Verwirklichung des höchsten Guts nicht möglich“.

= „Wenn die Verwirklichung des höchsten Guts möglich ist, dann existiert Gott“.

= „Wenn die Verwirklichung des höchsten Guts nicht möglich ist, dann existiert Gott nicht“.

In dieser Formulierung ist die Existenz Gottes der einzige Grund der Möglichkeit des höchsten Guts als Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Moralität: Ohne die Existenz Gottes ist das höchste Gut nicht möglich, aber ohne das höchste Gut existiert auch Gott nicht. Hierbei ist jedoch wichtig zu beachten, dass die Existenz Gottes, vom Menschen als Handlungssubjekt aus betrachtet, allein die notwendige Bedingung für die Verwirklichung des höchsten Guts ist, denn, auch wenn Gott als Garant desselben existiert, kann der Mensch jenes Gut nicht erlangen, wenn er nicht moralisch handelt.

Die Verwirklichung des höchsten Gut in Bezug auf die Postulatenlehre bei Kant lässt sich aufgrund der bisherigen Ausführungen und vor allem hinsichtlich des ethischen Bezugs des höchsten, in der intelligiblen Welt möglichen Guts zum höchsten, in der empirischen Welt möglichen Gut als philosophisch-inklusivem Glückskonzept wie folgt zusammenfassen:

1) Wenn man das Ideal des höchsten Guts als Endzweck der reinen praktischen Vernunft erlangen will, soll man heilig sein.

2) Man kann aber die Heiligkeit in der sinnlichen Welt nicht erreichen. Wenn man sie jedoch gelangen will, muss man davon überzeugt sein, dass die Seele unsterblich ist, so dass man sich allein als intelligibles Wesen fortdauernd der moralischen Vollkommenheit annähern kann.

3) Ferner muss man davon überzeugt sein, dass ein Wesen existiert, das Gott genannt wird, welches das höchste Gut als Folge der moralischen Handlung garantiert, da es in dieser sinnlichen Welt nicht unbedingt möglich ist.

4) Das Ideal des höchsten Guts kann man, als ein *endliches und sinnliches* Vernunftwesen, nicht direkt erreichen. Wenn man es jedoch in dieser sinnlichen Welt direkt zu erlangen versucht, dann kann man in die Gefahr der moralischen Schwärmerei geraten. Hierbei ist das höchste Gut tatsächlich nicht die der Heiligkeit proportionale Seligkeit, sondern bestenfalls allein die moralische Selbstzufriedenheit als Tugendbewusstsein.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

5) In der empirischen Wirklichkeit kann man nicht direkt zum Ideal des höchsten Guts gelangen, aber sich diesem *indirekt über das höchste, in der sinnlichen Welt mögliche Gut* annähern. Dieses Gut lässt sich somit durch die anwendungsorientierte, moralische Tätigkeit, also durch das Vollziehen der auf dem moralischen Gesetz gegründeten autonomen Moralität hinsichtlich der Tugenden als Zwecke, die zugleich Pflichten sind, ermöglichen. In diesem Fall ist das höchste in der empirischen Wirklichkeit mögliche Gut nicht ein Umweg, über den der moralische Handelnde der der Heiligkeit proportionalen Seligkeit *selbst* begegnet, sondern allein ein indirekter Weg, auf dem er dieselbe über die der menschlichen Tugend als sittlich guter Gesinnung aus der Achtung für das moralische Gesetz proportionale Glückseligkeit erfahren kann.

6) Schließlich lässt sich sagen: Das reale höchste Gut für den Menschen ist das höchste in der empirischen Wirklichkeit mögliche Gut, das aus der Tugend und aus der Glückseligkeit besteht. Dies kann jedoch erst aufgrund des Ideals des höchsten Guts, das die Postulate wie die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes voraussetzt, objektive Realität gewinnen. Ohne dieses Ideal wäre also das höchste in der sinnlichen Welt mögliche Gut, das aus der Tugend und der Glückseligkeit besteht, nur eine auf dem Zufall beruhende, individuelle Sinnerwartung. Dagegen wird mit dem Ideal des höchsten Guts die moralische notwendige Sinnerwartung festgestellt und expliziert, so dass das dissonant-harmonische Modell des höchsten Guts bei Kant, in dem die Moralität allein die notwendige Bedingung für die Glückseligkeit ist, erst im Rahmen der Postulate vollständig dargelegt und gerechtfertigt werden kann.

cc) Die ethische Implikation der Postulate bezüglich der autonomen Moral

Den bisherigen Ausführungen zufolge gelangt Kants moralischer Weg, der auf dem moralischen Gesetz beruht, über das höchste Gut zu den Postulaten wie der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, deren praktische Gültigkeit sich aus dem moralischen Glauben ergibt. In genau diesem Sinne bezieht sich für Kant die Moral auf den „rein[en] Vernunftglauben“ (KpV. V 126), der auf einem moralfähigen Wesen basiert, das aufgrund des moralischen Gesetzes handeln kann. Dieser Glaube beinhaltet somit die ethische Implikation, dass jenes moralfähige Wesen notwendig die praktische Überzeugung vom höchsten Gut erreicht, das durch die Postulate der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes ermöglicht wird. Diese Notwendigkeit beruht jedoch nicht auf der „Pflicht“, sondern auf dem „Bedürfnis in der praktischen Absicht“ (KpV. V 125 u. 126), so dass sich der reine Vernunftglaube weder mit der Begründungsfrage noch mit der Motivationsfrage der Moralität, sondern mit der Frage nach der Voraussetzung des höchsten Guts als Sinnfrage derselben beschäftigt: Was ermöglicht die Verwirklichung des höchsten Guts?

Die Postulate als Antwort auf diese Frage sind nämlich die „Gegenstände, die man notwendigerweise unterstellen muss, um das höchste Gut als möglich, somit das

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Sinnbedürfnis der praktischen Vernunft als erfüllbar zu denken“[510]. Hierbei ist wichtig zu beachten, dass für Kant die Postulate, also die Unsterblichkeit der Seele als Möglichkeit der moralischen Vollkommenheit des menschlichen Daseins und die Existenz Gottes als Verbindungsgrund der Glückseligkeit mit der Moralität nicht mit Blick auf die Grundlage der Moral, sondern auf die Folge der Moral betrachtet werden. Die autonome Moral bei Kant findet somit in den Postulaten den Ort ihrer konsequenten und existentiellen Vollendung. Es ist also erneut zu bemerken, dass die Postulate nicht die Gegenstände des pragmatischen, sondern des moralischen Glaubens sind, so dass sie die notwendige Erweiterung des moralischen Gesetzes durch das höchste Gut als Sinnbedürfnis der reinen praktischen Vernunft sind.

Das Postulat als moralischer Glaube beruht, wie oben gezeigt wurde, auf der schlechthin notwendigen Absicht der reinen praktischen Vernunft, so dass man, wie Otfried Höffe zutreffend darlegt, nicht imstande ist, „die Postulate im Sinne eines Pragmatismus für nützliche Fiktion zu halten“[511]. Wenn man die Postulate dennoch unter dem Aspekt eines solchen Pragmatismus betrachtet, stellt sich naheliegenderweise die jedoch vergebliche Frage, ob sich darin nicht eine Ohnmacht der Moral oder ein zynischer Eudaimonismus verbirgt, woraus sich sodann eine Beeinträchtigung des autonomen Status der Moral ergeben würde.[512] Dieser Fragestellung liegt aber, wie Otfried Höffe richtig darlegt, die „falsche“ Alternative „Autonomie oder Gottesglaube“[513] zugrunde. Somit soll nun die ethische Implikation der Postulate als Gegenstand des moralischen Glaubens vielmehr mit Blick auf die „Vollendung der autonomen Moral“ in dem Sinne erörtert werden, dass sie durch jene Postulate konsequent und existentiell gerechtfertigt wird.

Den Leitfaden zur Interpretation der ethischen Implikation der Postulate als Vollendung der autonomen Moral kann man in Kants eigenen Bedenken gegen eine Versinnlichung der Morallehre im Sinne des „nachsichtlich“ Machens der Moralität und gegen die religiöse Schwärmerei, die die „Heiligkeit des Willens“ „theosophisch“ zu erwerben versucht, finden (vgl. KpV. V 122) – in diesem Sinne ist Kant auch gegen die moralische Schwärmerei, die davon überzeugt ist, dass man nur mit dem Gebrauch des eigenen Willens bereits zur „praktischen Möglichkeit des höchsten Guts“ gelangen kann (vgl. KpV V 126). Für Kant scheint sich der erste Fall

[510] *Otfried Höffe* (1983/2014), Immanuel Kant, S. 256.

[511] Ebd.

[512] In einer scharfen Kritik hält Hermann Schmitz (1989: Was wollte Kant?) etwa den kantischen Gedanken der Postulate für „moralische Feigheit, sich auf den moralisch gebotenen Weg zu einem letzten und höchsten Ziel (der Verwirklichung des höchsten Guts) erst dann machen zu wollen, wenn man ganz sicher darauf vertrauen kann, daß er zum gewünschten Erfolg führen wird“ (S. 112). Er betrachtet Kants Postulatenlehre allein in Bezug auf die Motivation zur moralischen Handlung, so dass er in dieser Lehre das Relikt eines „zynischen Eudaimonismus“ sieht. Er sieht also die autonome Moral bei Kant in der Auseinandersetzung mit dem zynischen Eudaimonismus entstehen: „Die Autonomie ist insofern Ersatz für die mit Preisgabe des zynischen Eudaimonismus verlorene Selbständigkeit des vernünftigen Menschen“ (S. 121).

[513] *Otfried Höffe* (1983/2014), Immanuel Kant, S. 255.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

auf den neuzeitlichen ethischen Epikureismus[514] bzw. Materialismus [515] zu beziehen, wobei das höchste Gut bestenfalls die empirische Glückseligkeit als dauerhafte Lust (siehe oben Kapitel 1, I., 1. über den Glücksbegriff im neuzeitlichen ethischen Materialismus) ist, zu der die Moral allein als Mittel dient; der zweite auf das, was Kant als (neu)platonische theosophisch-mystische[516] spekulative Erkenntnis der übersinnlichen Welt (KpV. V 135 f u. 137[517]) ansieht, der zufolge das höchste Gut in der „schmelzend[en] Vereinigung mit der Gottheit" (KpV. V 120) besteht, so dass das praktische Interesse an der Verwirklichung desselben durch eine anwendungsorientierte moralische Tätigkeit in der sinnlichen Welt im Sinne der intra- und interpersonalen Tugenden vernachlässigt wird; die dritte Auffassung bezieht sich auf das stoische heroische, dominante Konzept des höchsten Guts (siehe oben Kapitel 2, III., 1.), in dem durch ihre Ausgleichung mit der Tugend die eigene Glückseligkeit tatsächlich letztendlich aufgelöst wird (vgl. KpV. V 127).

---

[514] Es lässt sich durch Kants kritische Auseinandersetzung mit dem Moralprinzip als physisches Gefühl, das in der Selbstliebe besteht, belegen. Ihm zufolge vertreten dies C. A. Helvétius, B. Mandeville und J. O. de La Mettrie, wobei auch die neuzeitlichen Epikureer als ethische Materialisten genannt werden können. Siehe VS. Moral Brauer. Me 15; VS. Moral Powalski. XXVII 100 u. 107; VS. Moral. Collins. XXVII 253; KpV. V 40.

[515] Man kann die Versinnlichung der Morallehre bereits im zeitgenössischen ethischen Materialismus Kants deutlich sehen: Darin basiert das Prinzip der Moral auf der Selbstliebe, die sich im Grunde allein an der Selbsterhaltung und an der eigenen Glückseligkeit orientiert. Selbst P.-H. T. D'Holbach, der ein bescheidener Materialist genannt werden kann, entwickelt in seinem Buch „System der Natur (1770)" seine Morallehre durch die atheistische Kritik an der Unsterblichkeit der Seele und an der Existenz Gottes. Diese beiden, die für Kant die Postulate sind, sagen für P.-H. T. D'Holbach genau das Gegensteil aus. Sie sind nämlich die Gegenstände, die allein durch die sinnliche Natur ganz vollständig geklärt werden können, so dass sie letzten Endes allein ein Irrtum sind. Die materialistische Morallehre bei P.-H. T. D'Holbach zielt jedoch auf die Antwort auf die Frage „Wie kann man moralisch und zugleich glücklich sein?" ab. Er möchte also eine Harmonie von Glück und Moral annehmen. Aber sein Ansatz basiert, näher betrachtet, auf der sinnlichen Natur des Menschen, die weder gut noch böse ist, so dass er nicht das allgemeingültige Prinzip der autonomen Moralität, sondern bestenfalls allein die induktiv-allgemeine Sache des moralischen Urteils durch das physische Gefühl aufbieten kann. Hierbei ist die Freiheit des Willens unmöglich, daher auch eine autonome Moral. Dies führt dazu, dass jene Harmonie von Glück und Moral genauer gesehen nicht als notwendige Folge der Moralität, sondern allein auf das Sich-Abfinden mit der fatalistischen Übereinstimmung der beiden verweist.

[516] Das Wort „theosophisch" verwendet Kant zusammen mit dem Wort „mystisch". In einem Nachlaß findet sich die folgende Notiz: „theosophische und mystische Principien. Pythagoras, die eleatische Schule: Parmenides, Plato tractirten intellectualien" (Refl. Metaphysik. 4451. XVII 556). Mit dem theosophischen und mystischen Prinzip scheint Kant das neuplatonische Ideal des höchsten Guts zu meinen, das „in der Gemeinschaft" des Menschen mit dem „höchsten Wesen" besteht (VS. Brauer. Me 11, auch siehe KpV. V 120). Als Vertreter des Systems jenes Ideals erwähnt Kant aber auch Laotse (Ende. VIII 335).

[517] Hierbei behandelt Kant diese Position in Bezug auf den „Anthropomorphism als den Quelle der Superstition oder scheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeinte Erfahrung" und auf den „Fanaticism, der sie durch übersinnliche Anschauung oder dergleichen Gefühle verspricht" (135 f.), d. h. auf die „Versinnlichung [der] reinen Vernunftideen" und auf die „überschwenglich[e] Erkenntni[s] übersinnlicher Gegenstände" (137).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

In allen diesen drei Fällen ermangelt es mit Kant dem Gedanken des „unendlichen moralischen Fortschrittes", der sich auf die moralische Vollkommenheit des menschlichen Daseins bzw. auf die vollständige Erfüllung des moralischen Gesetzes bezieht (vgl. KpV. V 122). Dagegen wird für Kant durch die Postulate ein unendlicher moralischer Fortschritt notwendig verlangt, denn die auf dem moralischen Gesetz beruhende Moralität verweist einerseits auf die Heiligkeit als ihre vollkommene Idee, die allein in der intelligiblen Welt erreichbar ist, und andererseits auf das höchste in jener Welt mögliche Gut, nämlich die notwendige Verbindung der Seligkeit mit derselben.

Hierbei ist sehr wichtig zu beachten, dass der Gedanke des moralischen Fortschrittes tatsächlich als Vergegenwärtigung jener moralischen Heiligkeit und der dieser proportionalen Seligkeit fungiert, so dass er das höchste in der sinnlichen Welt mögliche Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept, das aus der menschlichen Moralität, d. h. der Tugend und aus der dieser angemessenen umfassenden Glückseligkeit besteht, zum realen, praktischen Gegenstand macht, den der moralische Handelnde in der empirischen Wirklichkeit erreichen kann – hierbei, wie von mir oben im Unterabschnitt (bb)) gezeigt wurde, erfährt man über das höchste in der sinnlichen Welt mögliche Gut *indirekt* jene in dieser Welt unerreichbare Seligkeit. Somit lässt sich die ethische Implikation der Postulate bei Kant unter dem Aspekt des moralischen Fortschrittes[518] betrachten, was zur These der „Postulate als Ort der Vollendung der autonomen Moral" bzw. der „Postulate als konsequente und existentielle Rechtfertigung derselben" und daher letzten Endes zur Erweiterung derselben zur autonomen Lebenskunst führt.

Von dieser Perspektive aus betrachtet, beschäftigt sich das Postulat bei Kant: 1) mit der Freiheit gegen eine Versinnlichung bzw. Naturalisierung der moralischen Welt. 2) mit der Unsterblichkeit der Seele, die, als eine „unendliche fortdauernd[e] Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens" (KpV. V 122), die existentielle Wirkung und Folgen des autonom-moralischen Handlungssubjektes umfasst – dies gibt uns die praktische Überzeugung von der Erreichbarkeit der Moralität und von der Verwirklichung des höchsten Guts durch die in der empirischen Wirklichkeit zu vollziehende Moralität. Zum genaueren Verständnis dieses Gedankens ist Kants Kritik an der theosophisch-mystischen Schwärmerei relevant, der zufolge darin das praktisch-moralische Interesse an der Verwirklichung des höchsten Guts vernachlässigt wird. 3) mit der Existenz Gottes, durch die das höchste Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept zu verstehen ist, in dem die der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit weder allein eine Zufallssache noch allein ein Tugendbewusstsein, sondern die Folge der Moralität ist. Dieser Gedanke richtet sich gegen die moralische, und dabei besonders gegen die heroisch-stoische

[518] Der moralische Fortschritt ist für Kant eigentlich das Hauptthema seiner Geschichtsphilosophie. Aber ich beschränke dieses Thema auf die fundamentalethische Überlegung. Über die geschichtsphilosophische Betrachtung des moralischen Fortschrittes, siehe *Otfried Höffe* (2012), Kant Kritik der praktischen Philosophie, bes. Kap. 16.5 Fortschrittsdenken: bescheiden-unbescheiden, S. 287–289 und Kap. 16.6 Zum epistemischen Status, S. 289–293.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schwärmerei, bei welcher Kant zufolge der autonome Handlungsraum des Individuums verschwindet, insofern jegliche dissonanten Phänomene aus der Konzeption des höchsten Guts verbannt werden.

Zu 1) Die ethische Implikation der Freiheit als Postulat bezüglich der autonomen Moral: Kant hat in Bezug auf die Verwirklichung des höchsten Guts in den Dialektik-Kapiteln der KpV zwei Postulate, d. h. die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, eingeführt. Aber zur Möglichkeit des moralischen Gesetzes selbst als „Grundsatz der Moralität" (KpV. V 132), von dem jene Postulate ausgehen, wird auch die Freiheit postuliert. Kant zufolge beruht das Postulat der Freiheit, die im Kapitel „Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt" in der KpV als zweites erwähnt wird, auf der Notwendigkeit der „Unabhängigkeit von der Sinnenwelt" und des „Vermögens der Bestimmung des Willens nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt" (KpV. V 132). Die erstere bezieht sich also auf die „kosmologisch-transzendentale Freiheit", während es sich für die letztere um die „handlungstheoretisch-praktische Freiheit" als die ratio essendi des moralischen Gesetzes als Bestimmungsgrund des Willens handelt.

Das Postulat der Freiheit hat jedoch, wie Otfried Höffe zutreffend anmerkt, „eine Sonderstellung", „da sie nicht bloß postuliert, sondern über das Faktum der Vernunft als wirklich bewiesen wird"[519]. Das Postulat der Freiheit bedeutet somit tatsächlich die subjektiv-notwendige, praktische Überzeugung davon, dass die durch das moralische Gesetz erkannte, nämlich mit dem Faktum der Vernunft bewiesene Freiheit existiert, so dass auch die objektive Realität der Existenz der durch das moralische Gesetz wirkenden moralischen Welt gesichert wird. Von dieser Perspektive aus betrachtet, führt die autonom-moralische Handlung zu den Fragen der Sinnhaftigkeit oder zum Sinnbedürfnis der reinen praktischen Vernunft, d. h. zur Frage nach dem höchsten Gut, und gelangt von dort aus wieder durch das praktische Interesse an der Verwirklichung desselben letztlich zu den zwei Fragen „Ist ein Gott? Ist ein künftiges Leben?" (KrV. IV A804/III B832). Die Unsterblichkeit der Seele (künftiges Leben) und die Existenz Gottes sind somit Postulate, die sich direkt auf die Verwirklichung des höchsten Guts beziehen. Aber die ethische Grundlage der ganzen Tätigkeit der reinen praktischen Vernunft liegt in der positiv-praktischen Freiheit als Autonomie, durch die auch die negativ-transzendentale Freiheit ihre objektive Realität gewinnt.

Um die ethische Implikation der Freiheit jedoch in Bezug auf die Postulate als Voraussetzung des höchsten Guts, vor allem mit Blick auf Kants Ablehnung einer Versinnlichung der Morallehre, besser zu verstehen, möchte ich die Grundposition des neuzeitlichen ethischen Materialismus kurz darlegen, dessen drei Hauptvertreter J. O. de La Mettrie, C. A. Helvétius und P.-H. T. D'Holbach sind – diese Position stellt also ein Beispiel jener Versinnlichung dar, die mit einer Verneinung der Freiheit, der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes einhergeht: (i) Dieser Materialismus vertritt m. E. die Antithesis der dritten Antinomie in der KrV „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur"

[519] *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Philosophie, S. 183.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

(KrV. IV A 445/III 473). (ii) Jenem Materialismus zufolge ist daher auch der Mensch nur ein Teil der physischen Welt, in der allein mechanistische Naturgesetze wirken, so dass weder die Freiheit der moralischen Welt noch die des menschlichen Willens möglich ist. (iii) Dieser Materialismus ist somit ein materialistischer Monismus[520], in dem die intellektuellen Bereiche von Seele und Geist letztlich auf die sinnliche Empfindung reduziert werden. (iv) Dieser Materialismus ist genauer eine atheistische Radikalisierung des Empirismus von John Locke, der die Natur allein induktiv und empirisch erkennen will. [521] Diesem atheistischen Materialismus zufolge kann der Mensch also über die Natur nur empirisch Erkennbares wissen, so dass man „auf alle Spekulationen bezüglich der Dinge, von denen wir nichts wissen können – z. B. der Unsterblichkeit der Seele oder der Existenz Gottes –, verzichten“[522] soll. (v) Dieser ethische Materialismus sieht den Zweck der Natur für den Menschen allein in seiner empirischen Glückseligkeit, die bestenfalls die „dauerhafte“ Lust[523] ist, so dass die Moral bzw. die Tugend als Mittel dazu dient – diese soll daher für die Gesellschaft nützlich sein und das gemeinschaftliche Wohlergehen fördern. (vi) Das Prinzip der Tugend bzw. der Moral besteht somit für einen so verstandenen Materialismus in der „Goldenen Regel“ als Naturgesetz, nämlich als Regel, die zur Selbsterhaltung und zur eigenen Glückseligkeit beiträgt, und die sich somit aus der Selbstliebe herleitet. (vii) Die Vorstellung eines Moralprinzips einer auf der Selbstliebe beruhenden Glückseligkeit in der KpV hat daher m. E. mit jenem ethischen Materialismus zu tun. Gegen eine solche Position will Kant statt des Prinzips der Glückseligkeit das Prinzip des moralischen Gesetzes etablieren. (viii) Zusammengefasst lässt sich sagen: Die Naturalisierung der Morallehre im ethischen Materialismus beruht im Grunde auf der Verneinung der Freiheit, sei sie transzendental oder praktisch, und auf der Verneinung der transzendentalen Ideen der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes. Dem ethischen Materialismus zufolge geschieht alles nur entsprechend der Kausalität des Naturgesetzes, so dass auch eine Willensfreiheit des Menschen unmöglich ist, dessen Wille etwa nach P.-H. T. D'Holbach auf das pragmatische „Interesse“ als „einzige[r] Triebkraft der menschlichen Handlungen“[524] reduziert wird. Insofern nur das, was allein durch sinnliche Empfindung erkannt wird, Anspruch auf Realität, Erkennbarkeit und Wissen erheben kann, behauptet der ethische Materialismus, dass die transzendentalen Ideen der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes nur ein Produkt der

[520] Vgl. *Olga Rubitschon* (1992), Materialistische Ethik, S. 104.

[521] Vgl. ebd., S. 106.

[522] Ebd., S. 108.

[523] *Julien Offray de La Mettrie* (1748/2004), Über das Glück oder das höchste Gut („Anti-Seneca“), S. 19 f. La Mettrie unterscheidet dabei den Begriff des Glücks wie folgt: Die „Freude“ als kurz dauerndes angenehmes Gefühl, die „Lust“ als länger dauernde Freude, und die „Glückseligkeit“ als dauerhafte Lust.

[524] *Paul-Henri Thiry D'Holbach* (1770/1978), System der Natur, S. 253.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Einbildungskraft", sogar nichts als ein Irrtum sind, da unerkennbare Gegenstände hierbei für real gehalten werden[525].

Dieser Naturalisierung begegnet Kant wie folgt: (i) Er verweist darauf, dass die physische Welt nur ein Teil der ganzen Welt als Totalität ist, indem er die negative, transzendentale Freiheit in dem Sinne beweist, dass das Unbedingte zu denken nicht unmöglich ist. (ii) Mit dem Faktum der Vernunft stellt Kant unser Wissen um das moralische Gesetz fest, durch das die positive, praktische Freiheit erkannt wird, so dass die vielmehr erst die moralische Welt zusammen mit der physischen Welt, aber unter ihrem praktischen Vorrang gegenüber derselben, die ganze Welt ausmacht. (iii) Mit der negativen, transzendentalen Freiheit wird also die Möglichkeit einer nicht zu versinnlichenden Welt eröffnet, und in der positiven, praktischen Freiheit wird die moralische Welt erfahren, in der das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens wirkt. (iv) Durch die transzendentale Freiheit werden zwar die transzendentalen Ideen vorgestellt, deren objektive Realität jedoch theoretisch nicht bewiesen werden kann, so dass sie im spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft nicht immanent, sondern allein regulativ zu verstehen sind. (v) Die objektive Realität jener Ideen wird erst mit dem Postulat zur Verwirklichung des höchsten Guts etabliert, insofern die Idee dieser Verwirklichung dem notwendigen Sinnbedürfnis praktischer Vernunft, verstanden als positive praktische autonome Freiheit in der Befolgung des moralischen Gesetzes, entspricht. Jene Ideen lassen sich somit nun „immanent" (KpV. V 133), also auf den „Gegenstand der Erfahrung" (KrV. IV A 799/III B 827), d. h. auf die empirische Wirklichkeit *praktisch* anwenden. (vi) Hierbei ist jedoch sehr wichtig zu beachten, dass sich der immanente Gebrauch jener Ideen nicht mit der moralischen Begründung und Motivation, sondern mit der Lebensorientierung beschäftigt. (vii) Daraus ergibt sich, dass die ethische Implikation der Freiheit hinsichtlich der Postulatenlehre in der analytisch-dialektischen Feststellung der Autonomie besteht, die einerseits die Willensbestimmung des menschlichen Daseins durch das moralische Gesetz ermöglicht, und die andererseits – dies ist hierbei ein entscheidender Punkt – zur objektiven, praktischen Realität der transzendentalen Ideen, d. h. der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes führt, da sie sich mit der Verwirklichung des auf der autonomen Moral beruhenden Konzeptes des höchsten Guts beschäftigt. In diesem Sinne wird die Freiheit als Autonomie in Bezug auf die Postulate nicht eingeschränkt, sondern vielmehr in ihrer Wichtigkeit bestätigt.

Zu 2) Die ethische Implikation der Unsterblichkeit der Seele bezüglich der autonomen Moral: Laut Kant „fließt [das Postulat der Unsterblichkeit der Seele] aus der praktisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollstän-

[525] Vgl. ebd., S. 20: „Die Natur wirkt nach einfachen, einheitlichen unveränderlichen Gesetzen, die wir durch die Erfahrung zu erkennen vermögen; durch unsere Sinne sind wir an die universelle Natur gebunden; durch unsere Sinne können wir sie in Erfahrung bringen und ihre Geheimnisse entdecken; sobald wir die Erfahrung verlassen, geraten wir in ein Vakuum, in dem unsere Einbildungskraft uns irreführt"; „Aus mangelnder Kenntnis der Natur schuf es sich Götter, die die alleinigen Gegenstände seiner Hoffnungen und Befürchtungen wurden".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

digkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes“ (KpV. V 132). Somit lässt sich in Bezug auf die Verwirklichung des höchsten Guts das Bedingungsverhältnis zwischen der Erfüllung des moralischen Gesetzes und der Unsterblichkeit der Seele wie folgt formulieren:

Erste Prämisse: Wenn das höchste Gut verwirklicht wird, dann muss das moralische Gesetz vollständig erfüllt werden.

Zweite Prämisse: Wenn sich das moralische Gesetz vollständig erfüllen lässt, dann muss die Unsterblichkeit der Seele angenommen werden.

Schlussfolgerung: Wenn die Seele unsterblich ist, dann kann also das höchste Gut verwirklicht werden.

Die Unsterblichkeit der Seele ist dabei die notwendige Bedingung für die vollständige Erfüllung des moralischen Gesetzes, das, als Mittelbegriff, wieder die notwendige Bedingung für die Verwirklichung des höchsten Guts ist. Hierzu merkt Friedo Ricken in seinem Kommentar über die Postulate der reinen praktischen Vernunft kritisch an, dass die Erfüllung des moralischen Gesetzes ohne das höchste Gut „gefordert“ werden könne, so dass das Postulat der Unsterblichkeit der Seele „unabhängig von der Lehre vom höchsten Gut“ sein könne, und dass sie, erst wenn die Moralität als Heiligkeit, die „nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus erfüllt werden kann“, vorausgesetzt werde, als Postulat thematisiert werden könne.[526] Diese Anmerkung ist insofern nicht falsch, als in der Tat jenes Postulat die Bestimmung der erfüllten Moralität als Heiligkeit voraussetzt, aber die Kritik ist ergänzungsbedürftig: Dabei muss man nämlich beachten, dass das praktische Interesse am Erreichen der Moralität als Heiligkeit im Grunde genommen bereits auf die Verwirklichung des höchsten Guts verweist, so dass die Unsterblichkeit der Seele hierbei allein im Zusammenhang mit derselben sinnvoll thematisiert werden kann. Genauer gesehen gibt es für Kant in der begründungs- und motivationsorientierten, also in der Moralphilosophie im engeren Sinne, keinen ethischen Platz für die Unsterblichkeit der Seele.

Man muss jedoch in Auseinandersetzung mit jener kritischen Anmerkung von F. Ricken das Verhältnis des höchsten Guts zur Moralphilosophie insgesamt berücksichtigen. Dies lässt sich aufgrund der folgenden ethischen Implikation des höchsten Guts, im Sinne der bisherigen Ausführungen wie folgt, kurz darlegen: Das höchste Gut bei Kant verweist darauf, dass die Moralität sowohl *an sich gut* als auch *in Bezug auf ihr Ergebnis gut* in dem Sinne ist, dass sie zur Glückseligkeit als ihrer Folge führt – dies setzt allerdings die Existenz Gottes voraus. In diesem Sinne ist die allein deontologische Betrachtung der Theorie des Guten bei Kant korrekturbedürftig: Für Kant hat das moralische Gute als das an sich Gute zwar den normativen Vorrang gegenüber dem außermoralischen, pragmatisch-teleologischen Guten, aber dies wird im Rahmen des höchsten Guts mitberücksichtigt.

[526] Vgl. *Friedo Ricken* (2002), Die Postulate der reinen praktischen Vernunft, S. 198.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Somit lässt sich das moralische Gute erst bezüglich des höchsten Guts *in seiner vollständigen Bedeutung* darlegen, und daraus ergibt sich, dass der umfassende Gedankengang der kantischen Ethik dementsprechend nicht allein in Bezug auf die Moralphilosophie, sondern mit Blick auf die Lehre vom höchsten Gut erst vollständig zur Diskussion gestellt werden kann. Hierbei hat die Verwirklichung des höchsten Guts sowohl logisch als auch moralisch den Status des Definiendums als Hauptgegenstand bzw. -ziel der Untersuchung, wie im obigen Syllogismus gezeigt wird. Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele als Unterbegriff hat dabei durch das moralische Gesetz als Mittelbegriff *fundamental* den ethischen Bezug zur Verwirklichung des höchsten Guts als Oberbegriff. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass für Kant das Postulat der Unsterblichkeit der Seele erst bezogen auf das höchste Gut sinnvoll thematisiert werden kann.

Von der Perspektive der Unsterblichkeit der Seele aus betrachtet, setzt die Verwirklichung des höchsten Guts somit notwendig die Erfüllung des moralischen Gesetzes voraus. Dagegen gerät der Versuch, das höchste Gut ohne den notwendigen Bezug zu jener Erfüllung zu verwirklichen, mit Kant in die Gefahr der theosophisch-mystischen, religiösen Schwärmerei, die als ein „mystische[s] (übernatürliche[s]) Ende aller Dinge“ (Ende. VIII 333) bezeichnet werden kann.

Der Mensch als endliches und sinnliches Vernunftwesen ist Kant zufolge in der empirischen Wirklichkeit, in der er das moralische Gesetz nicht vollständig erfüllt, nicht zufrieden, denn der „Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein[e] Übel vergleichungsweise gegen den bessern, in den zu treten er in Bereitschaft steht“ (Ende. VIII 335). Da jener Mensch dabei nicht zur der vollständigen Erfüllung des moralischen Gesetzes proportionalen Seligkeit, d. h. zum Ideal des höchsten Guts gelangen kann, kann er sich nicht mit der Welt versöhnen. Es gibt daher die sog. Theosophen, die das Ideal des höchsten Guts in der sinnlichen Welt direkt zu erlangen versuchen. Kant erwähnt als Vertreter Laotse in Bezug auf den pantheistischen Spinozismus und den emanationstheoretischen Neuplatonismus, in denen es um „ewig[e] Ruhe“ geht (Ende. VIII 335), und ihm zufolge besteht für diese Theosophen das höchste Gut „im Nichts“, d. i. „im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit verschlungen zu fühlen“ (Ende. VIII 335) – der Grund dafür liegt Kant zufolge darin, dass „der Vernunft in (praktischer) Absicht auf den Endzweck auf dem Wege beständiger Veränderungen nie Genüge gethan werden kann“ (Ende. VIII 334). Für diesen theosophischen Gedanken hat somit die spekulative, transzendente Absicht den Vorrang gegenüber dem „immanenten“, „praktischen Gebrauch“ der Vernunft, so dass man dabei sich selbst nicht „innerhalb den Gränzen [der sinnlichen Welt] eingeschränkt zu halten“, sondern diese zu überschreiten versucht (Ende. VIII 335). Aber dieser Versuch der Verwirklichung des theosophisch-mystischen Ideals des höchsten Guts, also das mystisch-übernatürliche Ende aller Dinge, kann zur Vernachlässigung der anwendungsorientierten moralischen Tätigkeit, bezogen auf die intra- und interpersonalen Tugenden, die in der empirischen Welt vollzogen werden sollen, führen. Dagegen bekräftigt die Auffassung der

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Unsterblichkeit der Seele bei Kant die autonome Moral im folgenden Sinne: Sie gibt als notwendige Bedingung der vollständigen Erfüllung des moralischen Gesetzes dem menschlichen Handelnden die praktische Überzeugung, dass er die Moralität erreichen kann, so dass es für ihn um das Ideal des höchsten Guts geht, das durch seine autonome moralische Tätigkeit indirekt erlangt werden kann.

Zu 3) Die ethische Implikation der Existenz Gottes als Postulat bezüglich der autonomen Moral: Für Kant wird mit dem Postulat der Existenz Gottes festgestellt, dass das höchste Gut als Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Moralität, d. h. als Folge der autonomen Moral praktische Gültigkeit gewinnt, obwohl es in der empirischen Wirklichkeit nicht immer und nicht unbedingt verwirklicht wird – denn die Verwirklichung des höchsten Guts beschäftigt sich dabei mit uns Menschen als sinnliche Vernunftwesen, die sich in einer außermoralischen natürlichen Welt befinden. Aus diesem Grund sagt Kant:

> „Weisheit, d. i. praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten Gut, völlig entsprechenden Maßregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht sichtbarlich entgegen zu handeln, ist das, was man etwa menschliche Weisheit nennen könnte“ (Ende. VIII 336).

Dieser Satz beinhaltet zwei ethische Implikationen, dass (i) die völlige Verwirklichung des höchsten Guts durch die göttliche Weisheit, nämlich die Vorsehung, möglich ist, und dass (ii) die menschliche Weisheit dabei in der Rücksichtnahme auf jene göttliche Weisheit besteht.

Aufgrund der bisherigen Ausführungen lassen sich diese Implikationen m. E. in Bezug auf die moralische, besonders stoische Schwärmerei erläutern. Die Stoiker haben, wie Kant oft anmerkt, die moralische Grundlage des höchsten Guts, das auf der Tugend beruht, richtig erkannt. Aber sie wollen die Glückseligkeit als Folge der Tugend weder durch die göttliche noch durch jene bescheidene menschliche Weisheit, sondern durch die „heroische“ menschliche Weisheit erreichen, die darin besteht, „die thierische Natur des Menschen“ (KpV. V 127. Anm.) selbst zu beseitigen bzw. zu überwinden. Dies hat aber zur Entsinnlichung der Glückseligkeit durch ihre Ausgleichung mit dem Tugendbewusstsein geführt, so dass die Folge der stoischen Tugend genauer gesehen nicht die Glückseligkeit, sondern die moralische Selbstzufriedenheit als Sich-Lohnen der Tugend ist – diese allein ist aber mit Kant für den Menschen als sinnliches Vernunftwesen ein unrealer, leerer Begriff.

Die Verwirklichung des höchsten Guts ist mit Kant somit allerdings die Aufgabe des Menschen, aber die Glückseligkeit als Folge seiner autonom-moralischen Tätigkeit ist nicht allein von seinem Willen selbst, sondern von der „Vorsehung“ als „göttlicher Weisheit“ (Ende. VIII 366 f.[527]) abhängig. Hierbei stellt sich die Frage, ob

[527] „was aber den Erfolg aus den zum besten Endzweck gewählten Mitteln betrifft, da dieser, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiß bleibt, ihn der Vorsehung zu überlassen. Denn, man mag so schwergläubig sein, wie man will, so muß man doch, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen nach aller menschlichen Weisheit (die, wenn sie ihren Namen verdienen soll, lediglich auf das Moralische gehen muß) genommenen

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

dieser Gedanke der Vorsehung einen Fatalismus impliziert, und ob daher die autonome Moral entsprechend eingeschränkt wird. Bei der Antwort darauf ist zunächst zu beachten, dass jene Argumentation von Kants Kritik der moralischen Schwärmerei, der zufolge man allein mit seinem Willen bereits das höchste Gut erreichen kann, ausgeht. Mit Kant ist diese moralische Schwärmerei ein „widernatürliches" Ende aller Dinge, die „durch der Menschen Hände gehen" (Ende. VIII 366).

Kant zufolge geschieht dieses widernatürliche Ende, indem man den „Endzweck mißversteh[t]" (Ende. VIII 333) – hierbei nämlich, indem man das höchste Gut allein als Tugendbewusstsein versteht. Wie bereits oben im Kapitel 2, III., 2. erläutert wurde, nimmt Kant jedoch nicht bloß den entgegensetzten, rein dissonanten unvereinbaren Ansatz an, in dem das höchste Gut als Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Moralität bestenfalls zufällig oder fatalistisch sein kann. Angesichts dieser ethischen Probleme will Kant vielmehr diese beiden Ansätze durch die Interpretation des christlichen Moralsystems kritisch aufheben. Den Kernsatz, der Kants Verständnis des christlichen Moralsystems als Glückswürdigkeitslehre durch den Pflichtenvollzug am zutreffendsten zeigt, findet man im Postulat-Kapitel über die Existenz Gottes:

> „[D]as christliche Princip der Moral selbst [ist] doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntniß Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute unter der Bedingung der Befolgung derselben macht und selbst die eigentliche Triebfeder zu Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letztern allein besteht" (KpV. V 129).

Kant sieht also im Christentum das autonome Moralsystem, in dem die Moral (das „moralische Gesetz") durch das höchste Gut als Endzweck mit „Religion" im Sinne der „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote" verbunden ist (KpV. V 129) – über jenes höchste Gut als „Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft" wird der „Begriff des Urwesens als höchsten Wesens" nämlich vom „moralischen Gesetz" bestimmt (KpV. V 140). Hierbei sind einige Punkte bemerkenswert: (i) Jene Pflichten als göttliche Gebote beruhen nicht auf einem willkürlichen Befehl, sondern auf dem moralischen Gesetz. (ii) Sie sind jedoch göttliche Gebote, weil das höchste Gut als Endzweck allein „von einem moralischen vollkommen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen" erhofft und erwartet werden kann (KpV. V 129). (iii) Daher besteht die menschliche „Weisheit" theoretisch in der „Erkenntnis des höchsten Guts" und praktisch in der „Angemessenheit des Willens zum höchsten Gut" (KpV. V 130 f.).

(iv) Entsprechend lässt sich zusammenfassen: a) Das höchste Gut als Folge der Moralität bezieht sich nicht auf ein „Schicksal" aus „unbekannten Ursache(n)", sondern auf die „Vorsehung" als göttliche „Weisheit einer höheren, auf den objec-

Mitteln mit Gewißheit voraus zu sehn, eine Concurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

tiven Endzweck [– hierbei das höchste Gut –] des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache“ (vgl. ZeF. VIII 361). b) Durch diese Vorstellung der Vorsehung als göttliche Weisheit, die durch das moralische Gesetz zur Verwirklichung des höchsten Guts führt, wird festgehalten, dass die Glückseligkeit als Folge der autonomen Moral nicht auf einer pragmatischen oder fatalistischen Absicht, sondern allein auf dem guten Willen basiert. c) Hiermit gelangt die autonome Moral nicht zum pragmatischen oder fatalistischen, „verkehrten“ (Ende. VIII 339), sondern zum richtig moralisch verstandenen „Ende aller Dinge“, d. h. zu ihrer ethischen Vollendung als Verwirklichung des höchsten Guts im Rahmen der Postulate – die autonome Moral beschäftigt sich somit nicht allein mit der Begründungs- und Motivationsfrage, sondern auch mit der Sinnfrage hinsichtlich jener Verwirklichung.

Dies führt schließlich zur letzten These, dass das höchste Gut im Rahmen der Postulate bei Kant nicht allein hinsichtlich der autonomen Moralphilosophie, sondern auch mit Blick auf die autonome *Lebenskunst* zur Diskussion gestellt werden kann. Diesem werde ich mich nun widmen.

c) Das höchste Gut im Rahmen der Postulatenlehre und die Lebensorientierungsfrage

Von der Perspektive des höchsten Guts aus betrachtet, erschöpft sich für Kant die Ethik nicht in der Theorie des moralischen Guten, sondern sie kann auch als eine Glückswürdigkeitslehre bezeichnet werden, die fragt, ob die Moralität uns glückswürdig macht – hierbei geht es um die „Vernunftbedingung (*conditio sine qua non*) [der Glückseligkeit]“ im Unterschied zur pragmatischen Lebenskunst, in der die Moral allein ein „Erwerbmittel [derselben]“ ist (vgl. KpV. V 130), so dass die Moralität als jene Bedingung dabei ein notwendiges, konstitutives Element des höchsten Guts wird. Ferner lässt sich laut Kant die „Sittenlehre“ insofern sogar eine „Glückseligkeitslehre“ nennen (KpV. V 130), als sie nicht als pragmatische Morallehre, sondern im Sinne der Moralität als Selbstzweck durch die Lehre vom höchsten Gut im Rahmen der Postulate verstanden wird (vgl. ebd.). Hierbei wird nämlich durch die Existenz Gottes die Glückseligkeit als Folge der Moralität garantiert, so dass diese nicht allein glückswürdig, sondern vermittels Gottes auch glücklich macht. In diesem Sinne kann jene Glückseligkeitslehre genauer die Lehre von der glückswürdigen Glückseligkeit genannt werden.

Somit lässt sich m. E. für Kant die „Sittenlehre“ als jene „Glückseligkeitslehre“ mit Blick auf die philosophische Lebenskunst, die sich seit der antiken griechischen Ethik mit dem eudaimonistischen Sinn der moralischen Lebensorientierung auseinandersetzt, zur Diskussion stellen. Damit meine bzw. behaupte ich aber nicht, dass jene Sittenlehre als Lehre von der glückswürdigen Glückseligkeit bei Kant eine philosophische, besonders „prinzipienorientierte Lebenskunst“ ist, die sich am

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Prinzip „Eudaimonie“ als „Strebensglück“ orientiert. [528] Vielmehr bezieht sich die vorliegende Überlegung zur ethischen Bedeutung des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre bei Kant hinsichtlich der philosophischen Lebenskunst mit Otfried Höffe auf die aktuelle, aber schwierige Aufgabe, „die Ethik des Sollens um eine Ethik des eudaimonistischen Könnens“ zu erweitern, „ohne der Autonomie den Rang eines eventuell neuen Fundaments der Moral abzustreiten“.[529]

Daraus folgt: Die Lehre vom höchsten Gut im Rahmen der Postulate bei Kant lässt sich zwar durch die Glückseligkeitslehre im obigen positiven Sinne bzw. durch die Lehre von der glückswürdigen Glückseligkeit als philosophisch-inklusives Glückskonzept kennzeichnen, aber sie gehört streng gesehen kategorial nicht zur philosophischen „Lebenskunst“, sondern mit Otfried Höffe zur „Maximenethik“, die sich, anders als in der „eudaimonistischen Lebenskunst“, am Prinzip „Autonomie“ orientiert.[530] Hierbei ist besonders wichtig zu beachten, dass sich die Maxime Otfried Höffe zufolge nicht allein mit den „Überlegungen zum Gedanken der Universalisierbarkeit“, sondern auch mit dem „für die Orientierungsleistung sogar entscheidend[en] Moment“ beschäftigt[531] – Maximen sind also ihm zufolge „subjektive Grundsätze“ und die „Willensbestimmung“, die „der Akteur selbst als die eigenen anerkennt“ und beinhalten „die Art und Weise, wie man sein Leben als ganzes führt“.[532]

Von dieser Orientierungsfunktion der Maxime aus betrachtet, bezieht sich m. E. auch die Lehre vom höchsten Gut im Rahmen der Postulate bei Kant auf die ethische Hauptfrage, die sich seit der Debatte zwischen den Sophisten und Sokrates um die philosophische Lebenskunst stellt: Die Lebensorientierungsfrage „Woran soll man sich orientieren? Glück oder Moral?“, die sich mit dem subjektiv-existentiellen Grundsatz bzw. mit der ethischen Grundeinstellung der ganzen Lebensführung des menschlichen Daseins, also mit der grundlegenden „Lebensmaxime“ als „für das ganze Leben gültige Maxime“[533] auseinandersetzt. Diese Lebensmaxime, die auf die ethische Grundeinstellung eines menschlichen Handelnden gegenüber der Lebensorientierung als Art und Weise der ganzen Lebensführung verweist, beschäftigt sich somit mit der Willensbestimmung, die der Willkür die Handlungsorientierung bzw. -richtung gibt, aus welchem Handlungsgrund und -motiv er handelt, und was dies mit sich bringt.

Für denjenigen, der sich etwa allein an der Beförderung der eigenen Glückseligkeit orientiert, liegt Handlungsgrund und -motiv im Prinzip jener Glückseligkeit, so dass er im Entscheidungsfall dementsprechend handelt. Dagegen tut mit Kant derjenige, der sich an der Beförderung des höchsten Guts im Rahmen der Postulate

[528] Vgl. *Otfried Höffe* (2008), Lebenskunst und Maximenethik, S. 73.

[529] Ebd., S. 74.

[530] Ebd., S. 80.

[531] Ebd.

[532] *Otfried Höffe* (1983/2014), Immanuel Kant, S. 191.

[533] Duden – Das große Wörterbuch der deutschen Sprache (2000), Lebensmaxime.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

orientiert, aus der Achtung für das moralische Gesetz das moralische Gute, so dass er die glückswürdige Glückseligkeit erlangt. Wenn er hierbei diese nicht gewinnt, dann lässt sich sagen: Er führt zwar das oberste gute Leben, aber nicht das höchste gute Leben. In diesem Fall wird jedoch die Würdigkeit der Moralität selbst nicht abträglich, weil sie unabhängig von ihrer Konsequenz das an sich Gute ist. Aber wenn jemand das oberste gute Leben bereits für das höchste gute Leben hält, dann befindet er sich in einer moralischen Schwärmerei, in der er sich allein an der Beförderung der Moralität orientiert. Für Kant macht das höchste Gut als Lebensorientierungspunkt somit das oberste gute Leben zum höchsten guten Leben, indem es dem moralischen Leben einen eudaimonistischen Nebensinn verleiht. Wenn man dieses höchste gute Leben führen will, soll man daher aus dem moralischen Grund und Motiv handeln – dies betrifft jedoch nicht die Instrumentalisierung der Moralität, da diese dabei das notwendige, konstitutive Element des höchsten Guts ist, so dass es ohne sie überhaupt nicht möglich ist.

Vor diesem Hintergrund widme ich mich im Folgenden der ethischen, besonders der *funktionalen* Bedeutung des höchsten Guts als philosophisch-inklusives Glückskonzept bei Kant, das zum dissonant-harmonischen Modell gehört, und das erst im Rahmen der Postulatenlehre vollständig dargelegt wird, mit Blick auf jene Lebensorientierungsfrage. Dafür setze ich mich zunächst mit der Frage „Kann für Kant das höchste Gut eine grundlegende Lebensmaxime sein?“ auseinander (aa)). Daran anschließend befasse ich mich dann mit der Verhältnisbestimmung der Glückseligkeit zur Autonomie bei Kant, wobei sich das autonome Glücksstreben, das die Lebensführung nach der Überzeugung vom höchsten Gut ausrichtet, als Antwort auf jene Orientierungsfrage erweisen wird (bb)).

aa) Kann für Kant das höchste Gut eine grundlegende Lebensmaxime sein?

Die grundlegende Lebensmaxime verweist auf die ethische Grundeinstellung des Akteurs, die der Willkür die Handlungsorientierung bzw. -richtung gibt, aus welchem Handlungsgrund und -motiv er handelt, und zu welchem Handlungsziel er damit gelangt. Diese Lebensmaxime soll mit Kant jedoch nicht beliebig, sondern moralisch gerechtfertigt sein, so dass sie auf der Vorstellung vom allein aus dem moralischen Handlungsgrund und -motiv abgeleiteten Handlungsziel basieren muss – im Gegensatz zur gewöhnlichen pragmatisch-teleologischen Vorstellung vom Handlungsziel, das außermoralisch vorgegeben ist. Den bisherigen Ausführungen zufolge beruht für Kant dieses Handlungsziel auf der Sinnfrage der Moralität „Was bringt das Tun des moralischen Guten aus der Achtung für das moralische Gesetz mit sich?“, und dies ist daher der umfassende Endzweck, der nicht der Unterzweck zu den anderen Oberzwecken ist, und der sowohl das moralische Gute (Moralität) als auch das physische Gute (Glückseligkeit) beinhaltet, d. h. das höchste Gut. Somit scheint es mir, dass sich für Kant die Funktion des höchsten Guts mit Blick auf jene grundlegende Lebensmaxime darlegen lässt.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Von der pragmatischen Handlungsstruktur aus betrachtet, wird das Handlungsziel häufig als Bestimmungsgrund des Willens angesehen. Das Handlungsziel ist also das Ergebnis einer Handlung mit einer Absicht, und zugleich die Ursache derselben. Ich habe etwa die Freude, einem Fremden zu helfen, und durch sie helfe ich einem andern. Hierbei ist jene Freude die Wirkung meiner Handlung, und zugleich die Ursache derselben. Der Zweck „Freude" gibt somit Grund und Motiv meiner Handlung an. Aber bei der moralischen Handlungsstruktur führt mit Kant die Zweckvorstellung als Handlungsursache einschließlich des Handlungsgrundes und -motives zur Heteronomie. Im obigen Beispiel ist die Handlung aus jener Freude, also aus der Neigung, zwar pflichtmäßig-legal, aber nicht aus Pflicht-moralisch, so dass sie nicht autonom, sondern heteronom ist.

Hierbei stellt sich die Frage, welche Funktion dann der Zweck in Bezug auf die moralische Handlung hat, wenn er weder Handlungsgrund noch -motiv sein kann. Laut Kant bedarf die Moral aber nicht eines Zweckes, „weder um, was Pflicht sei, zu erkennen, noch dazu, daß sie ausgeübt werde, anzutreiben" (RGV. VI 4 f.). Selbst wenn Kant das höchste Gut (Endzweck) als Bestimmungsgrund des Willens im Zusammenhang mit der Dialektik der praktischen Vernunft erwähnt, ist jener Grund genauer gesehen, wie Lewis White Beck richtig erfasst, tatsächlich das moralische Gesetz (vgl. KpV. V 109 f.[534]); das höchste Gut ist, wie L. W. Beck sagt, „kein unabhängiger Bestimmungsgrund des Willens", der von ihm als „Triebfeder für den reinen Willen" verstanden wird.[535] Daraus folgert L. W. Beck, dass „das Hereinnehmen dieses menschlich-allzu menschlichen Faktums [die Hoffnung auf das höchste Gut als Triebfeder] in den Motivationszusammenhang sittlichen Handelns eine Preisgabe der Autonomie bedeutet"[536]. Aus dieser These gelangt L. W. Beck zu der Schlussfolgerung: „Der Begriff des höchsten Guts ist in Wahrheit überhaupt kein praktischer Begriff, sondern ein dialektisches Ideal der Vernunft. Es spielt nicht eine Rolle in Kants Philosophie"[537].

Diese Schlussfolgerung von L. W. Beck scheint auf den ersten Blick insofern richtig zu sein, als es keinen ethischen Platz für das höchste Gut als moralisches Handlungsmotiv gibt. Aber auf den zweiten Blick ist sie nicht plausibel, insofern Kant selbst die ethische Bezogenheit der Moral auf den Zweck, also letztlich auf das höchste Gut hinsichtlich der Willensbestimmung der Willkür erwähnt. Daran anschließend lässt sich die handlungstheoretische Funktion des höchsten Guts näher

[534] „Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht blos Object, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei: weil alsdann in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand nach dem Princip der Autonomie den Willen bestimmt".

[535] *Lewis White Beck* (1960/1974), Kants „Kritik der praktischen Vernunft", S. 226.

[536] Ebd.

[537] Ebd., S. 227.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

verstanden darin sehen, dass es als grundlegende Lebensmaxime fungiert, die auf die ethische Grundeinstellung gegenüber der Lebensorientierung des Akteurs hinweist.

Wie oben im Kant-Zitat gezeigt wurde, kann der Zweck, hierbei das höchste Gut als Endzweck, allerdings in der Tat nicht die Triebfeder sein. Aber der ethische Bezug der Moral zum daraus erfolgenden Zweck kann, wie er sagt, nicht gleichgültig sein:

> „Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen [den moralischen Gesetzen] gemäß genommen werden" (RGV. VI 4; auch siehe ebd. 4 f.[538]).

Hierbei stellt sich jedoch wiederum die Frage, welche ethische Funktion dieser Zweck als notwendige Folge der moralischen Maxime, (also der Endzweck als das höchste Gut) haben kann. Kant zufolge kann „ohne alle Zweckbeziehung" „gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden" (RGV. VI 4). Was meint Kant aber genau mit der Willensbestimmung durch den Zweck als „Folge der Bestimmung [der Willkür] durch das Gesetz" (ebd.)? Die Willensbestimmung durch jenen Zweck als Folge beschäftigt sich laut Kant nicht mit dem Grund und Motiv der Willkür, sondern mit der Orientierung bzw. Richtung derselben. Er sagt nämlich:

> „[O]hne welchen [Zweck als Folge (*finis in consequentiam veniens*)] [kann] eine Willkür, die sich keinen weder objectiv noch subjectiv bestimmten Gegenstand (den sie hat, oder haben sollte) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar *wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe* (Hervor. von mir), angewiesen, sich selbst nicht Gnüge thun" (RGV. VI 4).

Daran ist erneut bemerkenswert, dass sich für Kant das Wirken des Wie mit der Wirkursache (causa efficiens) beschäftigt, während es sich für das Wirken des Wohin um die Zweckursache (causa finalis) handelt (siehe oben Kapitel 2, I., 4. und Kapitel 2, III., 1.). Für Kant ist jene Wirkursache das Handlungsmotiv (siehe oben ebd.), aber die Funktion jener Zweckursache ist nicht eindeutig, obwohl man sagen kann, dass sie mit der Orientierung der Willkür zu tun hat, denn er erläutert nicht konkret, was diese Orientierung bzw. Richtung der Willkür hier näher bedeutet. Kant hebt lediglich die Notwendigkeit der Stellung des höchsten Guts als Folge bzw. Endzweck der moralischen Handlung hervor (RGV. VI 6 [539]).

Einen Leitfaden für die Interpretation der ethischen Funktion der Handlungsorientierung in Bezug auf die Willensbestimmung der Willkür kann man dennoch in der folgenden Passage finden:

---

[538] „Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Thun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammen zu stimmen".

[539] „wodurch der Mensch das in ihm moralisch gewirkte Bedürfniß beweist, zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken".

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

„Setzt einen *Menschen, der das moralische Gesetz verehrt* und sich den Gedanken beifallen läßt […] *welche Welt er* [Hervor. von mir] wohl, durch die praktische Vernunft geleitet, *erschaffen würde* [Hervor. von mir] […] so würde er sie nicht allein gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt, *wenn ihm bloß die Wahl überlassen wäre* [Hervor. von mir], sondern er würde auch wollen, daß eine Welt überhaupt existiere, weil das moralische Gesetz will, daß *das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde* [Hervor. von mir]" (RGV. VI 5).

Von dieser Passage ausgehend, und besonders von den von mir kursiv gesetzten Formulierungen aus betrachtet, lassen sich einige Punkte argumentativ darlegen, die zur funktionalen Verdeutlichung der Handlungsorientierung als grundlegende Lebensmaxime führen, welche auf die ethische Grundeinstellung der Lebensorientierung bzw. der Art und Weise der ganzen Lebensführung des menschlichen Daseins verweist: 1) Die Willkür desjenigen, der die Achtung für das moralische Gesetz hat, orientiert sich, aufgrund der ganzen, handlungstheoretischen Willensbestimmung jenes moralischen Gesetzes, an der Welt mit der Idee des höchsten zu bewirkenden Guts. 2) Diese Orientierung ist daher keine beliebige, sondern eine prinzipielle Willensbestimmung der Willkür, die jedoch subjektiv-notwendig in dem Sinne ist, dass die Wahl des Handelnden hierbei auf der *autonomen Anerkennung* jenes moralischen Gesetzes basiert. 3) Diese Orientierung verweist somit auf die ethische Grundeinstellung bzw. -haltung des Handelnden, bezogen auf den Handlungsgrund (das moralische Gesetz), auf das Handlungsmotiv (die Achtung für dasselbe) und auch auf das Handlungsziel (das höchste Gut).

4) Kant zufolge ist das Handlungsziel, bezogen auf die moralische Handlung, der Zweck als Folge derselben, und dieser ist „das höchste [in der Welt] durch uns mögliche Gut" (vgl. auch RGV. VI 6) – es ist nämlich die Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Glückswürdigkeit, die jedoch erst durch das Postulat der Existenz Gottes garantiert wird, der als „ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen" „allein beide Elemente desselben [des höchsten Guts] vereinigen kann" (RGV. VI 5). 5) Im Unterschied zum „Zweck" als „Gegenstand einer Zuneigung, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache vermittelst seiner Handlung", und zum „subjecktiv[en] Endzweck" als „eigene Glückseligkeit", die auf der „von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur" beruht, lässt sich mit Kant das höchste Gut der „objektiv[e] [End]zweck" nennen, den „wir haben sollen", und der „uns von der bloßen Vernunft als ein solcher [Zweck] aufgegeben wird" (RGV. VI 6. Anm.) 6) Das höchste Gut als objektiver Endzweck lässt sich somit mit dem Imperativ-Satz „[M]ache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck!" (RGV. VI 7. Anm.) formulieren – der „Endzweck" ist Kant zufolge sogar der „Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich *zureichende Bedingung aller übrigen* (Hervor. von mir) enthält" (ebd.), so dass das höchste Gut als objektiver Endzweck den logischen und ethischen Status des Definiendums als Hauptgegenstand bzw. -ziel der Lebensorientierung des Menschen als endliches und sinnliches Vernunftwesen hat. 7) Daraus lässt sich der Grundsatz der praktischen Lebensorientierung des menschlichen Daseins folgern: „Wenn wir das

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

höchste in der Welt durch uns mögliche Gut verwirklichen *sollen* bzw. *wollen*[540], dann sollen wir moralisch handeln; wenn wir moralisch handeln, dann kann das höchste Gut vermittels der Existenz Gottes realisiert werden" – das höchste Gut kommt daher dementsprechend, wie Kant sagt, „in der Vorstellung und der Absicht (*nexu finali*)" am Anfang, und dagegen „in der Ausübung (*nexu effectivo*)" am Ende (vgl. RGV. VI 7).

8) Laut Kant ist der Satz „Man sollte sich das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzweck machen" ein „synthetischer praktischer Satz *a priori* und zwar ein objectiv-praktischer, durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht und eine Folge derselben (einen Effect) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann" (RGV. VI 7. Anm.). 9) Kant zufolge beinhaltet die Folge der Pflichten, die im moralischen Gesetz selbst nicht enthalten ist, „etwas, was er [der Mensch] lieben kann", also den Zweck, der „außer auf dem Gesetz" noch auf der „Natureigenschaft des Menschen" beruht (vgl. RGV. VI 7. Anm.) – dieser ist, wie oben kurz gezeigt wurde, die eigene Glückseligkeit als subjektiver Endzweck, aber das höchste Gut als jene Folge ist genauer die glückswürdige Glückseligkeit in dem Sinne, dass jene eigene Glückseligkeit durch die Glückswürdigkeit (Moralität) bedingt und vermittelt ist. 10) Der Satz „Wir sollten das höchste durch uns mögliche Gut bewirken" als „*synthetischer praktischer* [Hervor. von mir] Satz a priori" deutet somit m. E. auf die folgende wichtige ethische Implikation hin: Für Kant erschöpft sich die Ethik nicht allein in der moralphilosophischen Reflexion über Handlungsgrund und -motiv des Akteurs, sondern sie kann sich darüber hinaus zur ethischen Reflexion über den praktisch-existentiellen, eudaimonistischen Lebenssinn der moralischen Handlungsorientierung desselben erweitern.

11) Jene Ethik bleibt jedoch, wie oben von mir erwähnt wurde, eher eine Maximenethik als eine eudaimonistische Lebenskunst, da das höchste Gut als glückswürdige Glückseligkeit dabei nicht das Prinzip der Moralität ist, so dass es die Handlung des Akteurs nicht begründet und motiviert – dies leisten das moralische Gesetz und die Achtung für dasselbe. 12) Das höchste Gut als glückswürdige Glückseligkeit bei Kant beruft sich somit nicht auf das Prinzip „Eudaimonie", sondern auf das Prinzip „Autonomie", so dass es, als Gegenstand bzw. Folge der autonom-moralischen Handlung, dem Akteur die Lebensorientierung als Art und Weise seiner ganzen Lebensführung bietet. 13) Diese Lebensorientierung ist also nicht bloß die beliebige Vorstellung des Akteurs, sondern die vom höchsten Gut als Endziel, zu dem die reine praktische Vernunft über das moralische Gesetz gelangt, und das daher der Akteur durch seine autonome Anerkennung notwendig annehmen soll. 14) Daraus lässt sich nun schlussfolgern: Das höchste *zu bewirkende* Gut als

[540] Das Verb „wollen" bedeutet hierbei nicht ein „Wünschen", sondern es weist auf „das Wollen" als „Absicht des Willens" (vgl. *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 122) hin, die sich am höchsten Gut als moralisch gerechtfertigtem Endzweck orientiert – man soll das höchste Gut befördern, also will man es.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Endzweck kann als grundlegende Lebensmaxime fungieren, die auf die ethische Grundeinstellung des Akteurs in Bezug zu seiner Lebensorientierung verweist.

Aufgrund der bisherigen Ausführungen lässt sich sagen: Für Kant basiert die Lebensführung eines menschlichen Handlungssubjektes auf der grundlegenden Lebensmaxime „Befördere das höchste Gut!". Hierbei ist wichtig erneut zu beachten: Für Kant beruft sich das höchste Gut genauer gesehen nicht auf das Prinzip „Glückseligkeit", sondern auf das der „Autonomie", so dass der Grundsatz „Wir sollten das höchste Gut bewirken" mit Otfried Höffe von der Perspektive der „Maximen" als „Grundhaltungen" betrachtet werden kann. Diese Maximen geben ihm zufolge „einer Vielzahl, auch Vielfalt konkreter Absichten und Handlungen ihre gemeinsame Richtung"[541], und daher beinhalten „die Art und Weise, wie man sein Leben als ganzes führt, freilich bezogen auf bestimmte Grundaspekte des Lebens und Zusammenlebens"[542]; daraus folgt, dass sich für Kant Maximen durch jenen Bezug, also durch den „Bezug auf gewisse Lebensbereiche und Situationstypen"[543] „von einer noch höheren Allgemeinstufe, sowohl von dem, was bei Aristoteles bios (Existenzweise, Lebensform), als auch von dem, was bei Kierkegaard Existenzmodus heißt", unterscheiden.[544]

In genau diesem Sinne lässt sich m. E. für Kant der Grundsatz „Wir sollten das höchste Gut als Endzweck bewirken" bzw. „Wenn wir das höchste Gut als Endzweck bewirken wollen, dann sollen wir moralisch bzw. tugendhaft sein" nicht direkt in der eudaimonistischen Ethik, sondern indirekt im Rahmen der autonomen Maximenethik systematisch erläutern. Somit lässt sich jener Grundsatz nicht als eine eudaimonistische Lebensform, sondern eher als eine grundlegende Lebens*maxime* bezeichnen, die in der empirischen Lebenswirklichkeit durch die anwendungsorientierte moralische Tätigkeit des Akteurs mit dem guten Willen befördert bzw. verwirklicht werden soll.

Darauf aufbauend wollen wir nun zwei Probleme in der Kant-Forschung bezüglich des Grundsatzes „Wir sollten das höchste Gut befördern bzw. verwirklichen" bzw. „Es ist Pflicht, das höchste Gut zu befördern" (vgl. KpV. V 125), die besonders von Lewis White Beck skeptisch aufgezeigt wurden, klären: 1) L. W. Beck zufolge ist jener Grundsatz eine absurde Forderung, denn Kant verlangt von uns das, was wir nicht leisten können, d. h. die Ausgleichung der „Glückseligkeit" mit dem „Verdienst" zu verwirklichen. L. W. Beck führt nämlich aus: „[D]ies ist die Aufgabe eines moralischen Weltenlenkers, nicht eines Arbeiters im Weinberg. Meine Aufgabe ist es nicht. Meine Aufgabe ist, die *eine* Bedingung des höchsten Guts zu realisieren, die in meiner Macht steht. Es führt zu ernsthaften Schwierigkeiten, wenn Kant sagt, es gebe ein Gebot, das höchste Gut zu verwirklichen, wenn dies etwas anderes ist als das

[541] Vgl. *Otfried Höffe* (1983/2014), Immanuel Kant, S. 191.

[542] *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 122.

[543] *Otfried Höffe* (1983/2014), Immanuel Kant, S. 191.

[544] *Otfried Höffe* (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 122.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gebot, seine Pflicht zu erfüllen“[545]. 2) L. W. Beck zufolge findet man in der Tat keinen ethischen Stellenwert für jenen Grundsatz des höchsten Guts als „Vernunftgebot“; weder in den „zahlreichen Formulierungen des kategorischen Imperativs“ noch in den „Zwecken, die zugleich Pflicht sind“ – daraus folgert er: „Es [die Beförderung des höchsten Guts als Vernunftgebot] existiert nicht“[546].

Zu 1) Ist die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts eine absurde Forderung? Den bisherigen Ausführungen zufolge kann die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts heißen, dass man mit der praktischen Überzeugung vom Ideal des höchsten Guts tatsächlich in der empirischen Wirklichkeit die anwendungsorientierte, moralische Tätigkeit vollzieht, die die Moralität als konstitutives Element desselben aktualisiert. Hierbei merkt L.W. Beck jedoch kritisch an: „[A]genommen, ich tue alles, was in meinen Kräften steht […], um das höchste Gut zu befördern, was wird da von mir verlangt? Nichts als aus Achtung vor dem Gesetz zu handeln, und dies kannte ich bereits. Ich kann überhaupt nichts tun, um Glückseligkeit und Verdienst miteinander auszugleichen“[547]. Diese kritische Anmerkung beschäftigt sich also mit der Kluft zwischen der Glückseligkeit und der Moralität bzw. zwischen der Notwendigkeit und der (Un)möglichkeit des höchsten Guts: Obwohl für den Menschen als endliches und sinnliches Vernunftwesen die Beförderung des höchsten Guts eine ethische Pflicht ist, wenn die Verwirklichung desselben nicht möglich ist, scheint diese Pflicht ungereimt zu sein – es sei nämlich eine zu befördernde, aber unerfüllbare Pflicht.

Die Fragestellung von L. W. Beck ist durchaus berechtigt, sie trifft aber m. E. nicht den Kern des Problems. Wie bisher erläutert wurde, soll man, um jene Kluft bei Kant richtig zu verstehen, davon ausgehen, dass für ihn das höchste Gut zum dissonanten Harmoniemodell gehört, in dem die Moralität nicht die hinreichende, sondern allein die notwendige Bedingung für die Verwirklichung des höchsten Guts ist, und dass für die Überwindung jener Kluft die Existenz Gottes postuliert wird. Jene Fragestellung lässt sich somit grundsätzlich, wie von mir bereits näher erläutert wurde, durch Kants Auseinandersetzung mit dem christlichen Moralsystem, besonders für die kritische Aufhebung des stoischen koinzidenten Konzeptes des höchsten Guts klären. Aus diesem Grund möchte ich hierbei allein die ethische Bedeutung des Postulates der Existenz Gottes für die Verwirklichung des höchsten Guts erneut kurz darlegen.

Auf den ersten Blick scheint die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts ungereimt zu sein, wenn die moralische Handlung, die in unserer Macht steht, nicht unbedingt zur Verwirklichung des höchsten Guts als Verbindung zwischen der Glückseligkeit und Moralität führt. Auf den zweiten Blick muss man sich jedoch zunächst jene Verbindungsweise näher verdeutlichen. Für Kant liegt der Verbindungsgrund der Glückseligkeit mit der Moralität in der Existenz Gottes, aber dies

[545] *Lewis White Beck* (1960/1974), Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, S. 227.

[546] Ebd.

[547] Ebd.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

weist nicht darauf hin, dass sich die Verhältnisbestimmung von den beiden, wie L. W. Beck behauptet, allein durch eine „kontingente Verbindung“[548] darlegen lässt. Wenn dem so wäre, entstünde zwischen den beiden kein Bedingungsverhältnis. Dagegen ist für Kant, wie bereits erwiesen wurde, die Moralität die notwendige Bedingung (*conditio sine qua non*) für die Glückseligkeit, so dass für den moralfähigen Menschen die Verwirklichung des höchsten Guts nicht unbedingt unmöglich oder nicht ganz zufällig ist – positiv gesagt wird für Kant diese Verwirklichung vielmehr durch das Postulat der Existenz Gottes, d. h. durch den autonomen Vernunftglauben des menschlichen Handlungssubjektes vollständig ermöglicht. Wie ich oben im letzten Unterabschnitt (cc)) gezeigt habe, ist die Postulatenlehre bei Kant der Versuch, den ethischen Fatalismus kritisch aufzuheben bzw. zu überwinden. Daraus lässt sich schlussfolgern: Wenn man das höchste Gut im Rahmen der Postulatenlehre betrachtet, ist die Pflicht zur Beförderung desselben nicht eine absurde, sondern vielmehr eine vernünftige Forderung, insofern es einen ethischen Platz für die autonome Tätigkeit des menschlichen Willens für die Verwirklichung desselben gibt – diese wird somit weder eine kontingente noch eine schicksalhafte, sondern eine autonome Angelegenheit des menschlichen Daseins.

Zu 2) Existiert die „Pflicht“ der Beförderung des höchsten Guts nicht? Laut Kant ist es „Pflicht für uns das höchste Gut zu befördern“ (KpV. V 125). Hierbei stellt sich die Frage, ob die Pflicht zu jener Beförderung „eine zusätzliche, sozusagen gewöhnliche moralische Pflicht“ (A) oder „eine Art besondere, übergeordnete Pflicht“ (B) ist [549]. Im ersten Fall soll die Pflicht zu jener Beförderung, als eine subjektive Maxime, anhand ihrer Verallgemeinerung durch den kategorischen Imperativ den ethischen Status des praktischen Gesetzes haben. Im zweiten Fall soll der ethische Bereich der Pflicht zu jener Beförderung bestimmt werden.

(A) Den bisherigen Ausführungen zufolge zeigt das höchste Gut bei Kant das vollendete Gut, so dass dies nicht die dritte Substanz (universalia ante rem), sondern die Kategorie als höchste Gattung (universalia in re) der glückswürdigen Glückseligkeit ist. Dieses höchste Gut ist ferner der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, der nicht beliebig ist, sondern aus dem moralischen Gesetz und aus der Achtung für dasselbe notwendig deduziert wird. Das höchste Gut bei Kant ist somit der umfassende Endzweck, der nicht der Unterzweck zu den anderen Oberzwecken ist, und der sowohl Moralität als Selbstzweck, als auch Glückseligkeit beinhaltet.

Daraus ergibt sich: Der Satz „Wir sollen das höchste Gut befördern“ ist nicht die rein subjektive, beliebige Maxime, die für ihre Verallgemeinerung nun durch den kategorischen Imperativ geprüft werden soll, sondern die ethische notwendige Maxime, die, wie Kant sagt, das bereits durch jenen Imperativ verallgemeinerte, „moralische Gesetz gebietet“ (vgl. KpV. V 114). Somit hat der Imperativ-Satz „Befördere das höchste Gut!“ als Gebot des moralischen Gesetzes den ethischen Status eines praktischen Grundsatzes – dieser kann insbesondere, wie oben erläutert

[548] Ebd.

[549] *Florian Marwede* (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, S. 202.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

wurde, die für das ganze Leben gültige, grundlegende Lebensmaxime als letzter Orientierungspunkt bezogen auf die Art und Weise der ganzen Lebensführung genannt werden. Daraus lässt sich folgern, dass die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts zwar eine ethische Pflicht, aber nicht eine „zusätzliche" zu einzelnen ethischen Pflichten ist, so dass sie vielmehr „eine Art besondere, übergeordnete Pflicht" darstellt.

(B) Wie oben gezeigt wurde, ist der Satz „Wir sollten uns das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzweck machen" Kant zufolge ein Satz, „der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht und eine Folge derselben (einen Effect) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann" (RGV. VI 7. Anm.). Die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts beinhaltet nämlich die eigene Glückseligkeit als subjektiven Endzweck, die allerdings von der Moralität bedingt und vermittelt ist, so dass es genauer die glückswürdige Glückseligkeit bedeutet. Daraus folgt: Die Pflicht zu jener Beförderung ist eine besondere, übergeordnete bzw. umfassende Pflicht zur glückswürdigen Glückseligkeit.

Hierbei stellt sich die wichtige Frage, zu welchen Pflichten diese übergeordnete bzw. umfassende Pflicht zur glückswürdigen Glückseligkeit gehört. Auf den ersten Blick kann man diese Pflicht, wie L. W. Beck sagt, nicht direkt in den „Zwecken, die zugleich Pflicht sind", die das moralische Gesetz von uns fordert, finden. Auf den zweiten Blick lässt sich der ethische Bezug der Pflicht zur glückswürdigen Glückseligkeit zu den Pflichten als Zwecken, die zugleich Pflicht bezogen auf die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit sind[550], jedoch bei näherer Betrachtung, *durch die reale Vollzugsweise* des höchsten Guts als philosophisch-inklusives Glückskonzeptes darlegen.

Wie oben im Unterabschnitt (bb)) von mir erläutert wurde, kann sich der Mensch als endliches und sinnliches Vernunftwesen dem höchsten, in der intelligiblen Welt möglichen Gut als einer der Heiligkeit proportionalen Seligkeit allein indirekt über das höchste, in der sinnlichen Welt mögliche Gut annähern. Für uns als Menschen ist also das reale höchste Gut das in der empirischen Welt mögliche Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept, das aus der menschlichen Tugend und aus der dieser angemessenen Glückseligkeit besteht. Somit lässt sich das höchste Gut tatsächlich durch die anwendungsorientierte moralische Tätigkeit, d. h. durch den Vollzug der Tugenden bezogen auf die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit erlangen – hierbei ist erneut zu beachten, dass für Kant jener Vollzug die notwendige Bedingung des Erreichens des höchsten Guts ist, so dass er nicht eine

[550] Die Pflicht zur Beförderung der glückswürdigen Glückseligkeit verweist nicht allein auf die außermoralische Glückseligkeit als Gegenstand der Neigung. Für Kant gehört diese Glückseligkeit nicht zum Bereich der Pflicht, in der das Sollen gefordert wird. Dagegen ist die *glückwürdige* Glückseligkeit eine Pflicht, da nicht alle unmittelbar durch die Glückswürdigkeit die Glückseligkeit erlangen wollen. In genau diesem Sinne gehören für Kant die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit zum Bereich der Tugendpflicht, aber die eigene Glückseligkeit und die fremde Vollkommenheit nicht.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Instrumentalisierung der Moralität darstellt, sondern vielmehr dass die Realisierung des höchsten Guts tatsächlich erst durch die konstitutive Tätigkeit jener Tugenden ermöglicht wird.

Von dieser Perspektive aus betrachtet, ist die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts bzw. der glückswürdigen Glückseligkeit eine übergeordnete, umfassende Pflicht, die in sich die Pflichten als Zwecke, die zugleich Pflicht bezogen auf die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit sind, enthält. Um das höchste Gut bzw. die glückswürdige Glückseligkeit zu erlangen, soll man somit mit moralischem Glauben an das Ideal des höchsten Guts[551] die anwendungsorientierte moralische Tätigkeit jener Tugenden, nämlich die verschiedenen einzelnen Tugendpflichten bezogen auf die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit (siehe besonders TL VI. 392 – 394. „VIII. Exposition der Tugendpflichten als weiter Pflichten“[552] und 394 – 395. „IX. Was ist Tugend?“[553]), vollziehen. Daraus ergibt sich: Die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts ist eine übergeordnete, umfassende, kategoriale Pflicht, die durch den Vollzug der Pflichten als Zwecke, die zugleich Pflicht sind, erfüllt wird, so dass sie nicht ein zusätzlicher einzelner Pflichtartikel ist. In genau diesem Sinne hat die Beförderung des höchsten Guts den Status einer ethischen, übergeordneten, umfassenden Pflicht, so dass, im Gegensatz zu L. W. Becks These, für Kant das Vernunftgebot „Befördere das höchste Gut!“ existiert – diese Beförderung, die „das moralische Gesetz gebietet“ (KpV. V 114) ist daher eben die „Pflicht“ als „diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist“ (RL. VI 222).

bb) Das höchste Gut als autonomes Glücksstreben: Glückseligkeit und Autonomie

Aufgrund der bisherigen Ausführungen lassen sich für Kant die wichtigen ethischen Implikationen der Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts, die als eine grundlegende Lebensmaxime fungieren kann, folgendermaßen darlegen: 1) Das höchste Gut als Gegenstand der reinen praktischen Vernunft bezeichnet die glückswürdige Glückseligkeit. 2) Im Unterschied zur außermoralischen Glückseligkeit als äußere Glücksgüter und innere Neigungsbefriedigung, die bestenfalls der Gegenstand einer indirekten Pflicht sein kann (siehe oben Kapitel 2, II. 2.), gehört

[551] Die objektive Realität jenes Ideals des höchsten Guts wird durch das Postulat der Unsterblichkeit der Seele – damit kann man davon überzeugt sein, dass man die Moralität erreichen kann – und der Existenz Gottes – damit kann man davon überzeugt sein, dass die Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Moralität möglich ist – festgehalten.

[552] Dabei erwähnt Kant als Tugendpflichten bezogen auf die eigene Vollkommenheit etwa „Physische Vollkommenheit“ und „Cultur der Moralität in uns“, und hinsichtlich der fremden Glückseligkeit „Physische Wohlfahrt“ und „Moralisches Wohlsein Anderer“.

[553] „so giebt es viele nach Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene Pflichten, welche Tugendpflichten (*officia honestatis*) genannt werden; eben darum weil sie blos dem freien Selbstzwange, nicht dem anderer Menschen unterworfen sind und die den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

jene glückswürdige Glückseligkeit zum Gegenstand einer übergeordneten, umfassenden Pflicht, die die Tugendpflichten bezogen auf die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit beinhaltet, so dass sie auf die „Pflicht" als „diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist" (RL. VI 222) verweist. 3) Für Kant gelangt somit das autonome „Willenshandeln", das nach dem ersten Grund (Anfang) des Handelns sucht, auch zum höchsten Gut als glückswürdige Glückseligkeit, das, als Endziel der Handlung, der Gegenstand des eudaimonistischen „Strebenshandelns" ist.[554] 4) Hierbei ist jedoch sehr wichtig zu beachten, dass für Kant das höchste Gut als glückswürdige Glückseligkeit im Rahmen der autonomen Willensethik bzw. Maximenethik thematisiert wird, so dass es nicht als Moralprinzip, sondern als eine grundlegende Lebensmaxime zur Art und Weise der ganzen Lebensführung fungiert. 5) Der kantischen Lebensmaxime „Wir sollen das höchste Gut befördern" liegt daher die implizite ethische Annahme zugrunde, dass „ein moralisches Leben auch glücklich macht"[555], d. h. dass die autonome Moral zum glücklichen Leben im Sinne des höchsten Guts als glückswürdige Glückseligkeit führen kann – anderenfalls kann das Gebot des moralischen Gesetzes „Befördere das höchste Gut!", wie Kant deutlich sagt, fantastisch und leer erscheinen (vgl. KpV. V 114[556], und auch meine Interpretation dazu im Kapitel 2, IV., 1.). 6) Daraus lässt sich die These aufstellen, dass für Kant das höchste Gut mit Blick auf das autonome Glücksstreben zur Diskussion gestellt werden kann – für Kant setzt dieser Ansatz allerdings das Postulat der Existenz Gottes als Vernunftglauben voraus.

Von der Perspektive des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre aus betrachtet, bedarf somit die rein dissonante Verhältnisbestimmung von Glückseligkeit und Autonomie bei Kant nun der Korrektur.

In seinem Aufsatz „Glück und Autonomie" beschreibt und bewertet Massimo Mori die philosophie-geschichtliche Darlegung der Verhältnisbestimmung von Glückseligkeit und Autonomie bei Kant wie folgt: 1) „Er [Kant] schließt im Unterschied zu den Aufklärern aber aus, daß die Suche nach Autonomie sich mit der Suche nach Glückseligkeit vereinbaren läßt".[557] 2) „Aber auch von einem streng moralischen Gesichtspunkt aus behält die Glückseligkeit ihre Rechte, sofern nur ihre Unterordnung unter die Tugend akzeptiert wird. Und dies […] vor allem deshalb, weil die Glückseligkeit wesentlich zum ‚höchsten Guten' gehört, das aus ihrer

[554] Vgl. *Otfried Höffe* (2007/2009), Lebenskunst und Moral, S. 69.

[555] Vgl. ebd., S. 193

[556] „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein".

[557] *Massimo Mori* (1993), Glück und Autonomie, S. 34; Bei dieser ersten These handelt es sich M. Mori zufolge (S. 36) um den „Bruch zwischen Glückseligkeit und Autonomie" bei Kant, der auf den drei Unverträglichkeiten basiert: (i) „Glückseligkeit und Moralität" bezogen auf die „Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral" (TL. VI 378). (ii) „Glückseligkeit und Vernunft" bezogen auf die Begriffsbestimmung der Glückseligkeit als „Ideal der Einbildungskraft", nicht als der „Vernunft" (GMS. VI 418). (iii) „Glückseligkeit und Natur" bezogen auf die „Kultur" als „der letzte Zweck" gegenüber der „eigenen Glückseligkeit" (KU. V 431).

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Verbindung mit der Tugend resultiert. Daß die Verwirklichung des höchsten Guts nicht in der Macht des Menschen steht, sondern vom äußeren Eingriff eines Gottes, eines Deus ex machina erwartet wird, tut dabei nicht zur Sache".[558]

Zu 1) Der ersten These zufolge ist die „Glückseligkeit auf Erden" bei Kant „der Inbegriff aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecken desselben" (KU. V 431), so dass sie „nicht vom autonomen Handeln des Menschen, sondern von der „Wohltätigkeit der Natur" abhängt.[559] Diese These gilt aber, wie bisher von mir erläutert und erwiesen wurde, allein in Bezug auf das moralphilosophische Begründungsprogramm, das die methodische Abstraktion der moralischen Welt der Freiheit von der physischen Welt der Natur erfordert. Von der Perspektive des höchsten Guts als Gegenstand der Willensbestimmung aus betrachtet, hat dagegen das autonom-moralische Handeln des Menschen den ethischen Status der Glückswürdigkeit, so dass es einen ethischen Bezug zur Glückseligkeit hat. In diesem Fall wird die Glückseligkeit durch die Moralität bedingt und vermittelt, so dass sie nicht mehr zur Zufallssache in der Natur, sondern zur autonomen Willenssache eines menschlichen Handlungssubjektes gehört – diese Glückseligkeit bezeichnet nämlich, wie oben besonders im Kapitel 2, III., 2. gezeigt wurde, weder allein einen entmoralisierten, rein empirischen Lustbegriff, noch eine entsinnlichte, rein moralische, geistig-intellektuelle Lust, sondern einen umfassenden empirischen Begriff der sinnlichen Lust, der durch die Moralität vermittelt ist. Somit kann jene in der Philosophiegeschichte gängige Unvereinbarkeitsthese allein für Kants Kritik am Moralprinzip der „Glückseligkeit" gültig sein.

Von der Perspektive des höchsten Guts aus betrachtet, wird für das Glücksstreben des Menschen vielmehr jenes autonom-moralische Handeln unbedingt gefordert, denn dieses Handeln aktualisiert die Moralität als konstitutives Element des höchsten Guts als glückswürdige Glückseligkeit – die Glückswürdigkeit lässt sich also durch die autonom-moralische Handlung als Vollzug der Pflicht gewinnen (vgl. KpV. V 129[560]). Somit kann für Kant jenes autonom-moralische Handeln zunächst zum obersten guten Leben, und dann zwar nicht immer und nicht unbedingt, jedoch letztlich zum glücklichen Leben im Sinne des höchsten guten Lebens führen. Hierbei soll man erneut beachten: (i) Die letzte ethische Absicht Kants besteht nicht in jenem obersten guten Leben (Moralität), sondern im höchsten guten Leben als Einheit von Glückseligkeit und Moralität (siehe Gemeinspruch. VIII 279[561] u. VS. Metaphysik Pölitz. PM 343[562]). (ii) Für das höchste Gut bei Kant als dissonant-harmonisches

[558] *Massimo Mori* (1993), Glück und Autonomie, S. 37 f.

[559] Ebd., S. 34

[560] „als in deren [Pflichten] treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letztern [Glückseligkeit] allein besteht".

[561] „Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers".

[562] „Der letzte Zweck der göttlichen Schöpfung ist das höchste Gut. Die zwei Elemente des höchsten Gutes sind die Glückseligkeit, und die Würdigkeit der Glückseligkeit. Dieser Zwecke

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Modell, in dem die Moralität allein die notwendige Bedingung für die Glückseligkeit ist, wird die Existenz Gottes, der durch das moralische Gesetz zum höchsten Gut führt, praktisch notwendig gefordert, nämlich postuliert.

Zu 2) Die obige zweite These sieht für Kant die letzte Stellung der Glückseligkeit richtig im höchsten Gut, aber ignoriert bzw. nimmt nicht das ethische Gewicht des Postulates der Existenz Gottes ernst. Ferner ist die Charakterisierung des Postulats der Existenz Gottes als *Deus ex machina*, der eine „überraschende, unerwartete Lösung einer Schwierigkeit“[563] durch den äußeren Eingriff eines Gottes bedeutet, unberechtigt. Wie bereits von mir erläutert wurde, geht es im Postulat der Existenz Gottes bei Kant um die göttliche Weisheit als Vorsehung, die durch das moralische Gesetz zum höchsten Gut führt. Diese göttliche Weisheit verweist daher nicht auf den ethischen Fatalismus als Ohnmacht des menschlichen Willens, sondern auf die bescheidene menschliche Weisheit; diese beruht auf der ethischen Anerkennung, dass für den Menschen als endliches und sinnliches Vernunftwesen das höchste gute Leben zwar zu seiner eigenen autonomen Willenssache gehört, aber nicht immer und nicht unbedingt realisiert werden kann – im Unterschied zur heroischen menschlichen Weisheit, der zufolge das höchste gute Leben allein mit dem menschlichen Willen vollständig erreicht werden kann.

Das Postulat der Existenz Gottes bei Kant basiert somit nicht auf dem Deus ex machina, sondern mit meinem Worten auf dem Deus ex praktike sophia im Sinne der Vollendung der autonomen Moral im höchsten in der Welt möglichen Gut (siehe oben Unterabschnitt (cc)), das der letzte Zweck Gottes ist. Daraus ergibt sich, dass wir Menschen als endliche und sinnliche Vernunftwesen mit dem moralischen Glauben an die Vorsehung der göttlichen Weisheit, die durch das moralische Gesetz zum höchsten Gut führt, autonom-moralisch handeln und leben sollen. Ich möchte nun mit dem folgenden Zitat, in dem für Kant jene ethische Haltung gegenüber dem menschlichen Glücksstreben zum Ausdruck kommt und belegt werden kann, diesen Unterabschnitt abschließen:

> „Die Bestimmung des Menschen ist also, seine größte Vollkommenheit durch seine Freiheit zu erlangen. *Gott will nicht allein, daß wir sollen glücklich sein, sondern wir sollen uns glücklich machen*, *das ist die wahre Moralität* [Hervor. von mir]“ (VS. Moral Brauer. Me 317).

Wie von mir bereits erwähnt wurde, ist für Kant – auch für uns Menschen – eine vollständige Verwirklichung des höchsten Guts in der empirischen Wirklichkeit nicht allein abhängig vom menschlichen freien Willen. Dennoch ist es eine menschliche Aufgabe, nach jenem höchsten Gut zu leben. Dabei sind die moralphilosophische Überlegung zum Prinzip der Moralität als Glückswürdigkeit und die dieser folgende autonom-moralische Handlung der erste, wichtigste Schritt zum höchsten in der Welt möglichen guten Leben.

---

sind nur allein die vernünftigen Wesen fähig; denn die können nur an sich selbst gut seyn; diese machen den Zweck der Welt aus“.

[563] Duden – Das große Wörterbuch der deutschen Sprache (2000), Deus ex machina.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

d) Zusammenfassung

In diesem Kapitel 2, IV., 2. habe ich versucht, die dissonant-harmonische Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im höchsten Gut anhand der Postulate zu verdeutlichen und daran anschließend die funktionale Bedeutung des höchsten Guts besonders mit Blick auf die Lebensorientierungsfrage darzulegen. Dabei habe ich zunächst die These begründet, dass für Kant das höchste Gut als dissonant-harmonisches Modell, in dem die Moralität nicht die hinreichende, sondern allein die notwendige Bedingung für die Glückseligkeit ist, erst durch die Postulatenlehre vollständig erläutert werden kann – dies heißt, dass die praktisch-notwendige Überzeugung von der Einheit von Moralität und Glückseligkeit einerseits und von der Erfüllung der Moralität des menschlichen Handlungssubjektes andererseits mit den Postulaten der „Existenz Gottes" und der „Unsterblichkeit der Seele" festgehalten werden. Daran sind einige ethische Implikationen der Postulatenlehre erneut bemerkenswert, an die anknüpfend sich letztlich die funktionale Bedeutung des höchsten Guts darlegen lässt:

1) Das höchste Gut als dissonant-harmonisches Modell bei Kant ist das höchste in der empirischen Lebenswirklichkeit mögliche Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept, aber dieses basiert auf dem Ideal des höchsten Guts, das allein in der intelligiblen Welt möglich ist. Dies beinhaltet die wichtige ethische Implikation, dass für das höchste Gut als dissonant-harmonisches Modell dadurch die Kluft zwischen der Glückseligkeit und der moralischen Handlung eines menschlichen Handlungssubjektes geschlossen wird, so dass das höchste Gut als Einheit von Glück und Moral nicht eine Zufallssache ist, sondern eine notwendige Folge der Moralität wird. 2) Über das höchste Gut als philosophisch-inklusives Glückskonzept können wir Menschen als endliche und sinnliche Vernunftwesen *indirekt* das Ideal des höchsten Guts erfahren. Wenn man dieses Ideal auf direktem Wege erreichen will, dann kann man mit Kant in die heroisch-moralische (bei den Stoikern) und in die mystisch-religiöse Schwärmerei (bei den Neuplatonikern) geraten. Wenn man dagegen jenes Ideal allein für eine pragmatische Fiktion hält und gänzlich zurückweist, kann man das moralische Gesetz „nachsichtig und behaglich", nämlich sinnlich machen (bei den neuzeitlichen epikureischen Materialisten). 3) Die Postulatenlehre bei Kant verweist somit weder auf die Moralisierung des höchsten Guts, noch auf die übersinnliche Verwirklichung desselben, noch auf die Versinnlichung desselben. Vielmehr hat die Verwirklichung des höchsten Guts als philosophisch-inklusives Glückskonzept bei Kant einen ethischen Bezug zur autonomen Moral, deren Vollendung in der Postulatenlehre in dem folgenden Sinne besteht: (i) Durch das Postulat der Freiheit wird die objektive Realität der Existenz der durch das moralische Gesetz wirkenden moralischen Welt gesichert. (ii) Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele deutet auf die ethische Implikation hin, dass die autonom-moralische Handlung innerhalb der physischen Zeit durch ihre überzeitliche Wirkung vergegenwärtigt wird, so dass sich die Verwirklichung des höchsten Guts im Grunde auf die moralische Tätigkeit des autonomen Handlungssubjektes bezieht. (iii) Im Postulat

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

der Existenz Gottes geht es um die göttliche Weisheit, die durch das moralische Gesetz zum höchsten Gut führt. Jenes Postulat kann somit gar nicht im Sinne eines ethischen Fatalismus als Ohnmacht des menschlichen Willens verstanden werden, sondern vielmehr verweist es auf die autonom-moralische Einstellung gegenüber der Verwirklichung des höchsten Guts.

Auf dieser ethischen Implikation der Postulatenlehre, in der der ethische Bezug der Verwirklichung des höchsten Guts zur autonomen Moral festgehalten wird, aufbauend, lässt sich die funktionale Bedeutung des höchsten Guts mit Blick auf die Lebensorientierungsfrage zur Diskussion stellen. Dabei habe ich das höchste Gut anhand des Gebotes des moralischen Gesetzes „Wir sollen das höchste Gut befördern" bei Kant als eine grundlegende Lebensmaxime zu interpretieren versucht, die auf die ethische Grundeinstellung gegenüber der Art und Weise der ganzen Lebensführung verweist. Von der Perspektive des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre aus betrachtet, kann sich das höchste Gut somit zur ethischen Reflexion über die Lebensorientierungsfrage erweitern, in der es sich um das autonome Glücksstreben handelt. Diesbezüglich habe ich wie folgt argumentiert:

1) Von der Perspektive des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre aus betrachtet, kann die Ethik mit Kant die Glückswürdigkeits- bzw. die Glückseligkeitslehre im Sinne der glückswürdigen Glückseligkeit genannt werden. Hierbei begegnet diese Lehre auch der Lebensorientierungsfrage „Woran soll man sich orientieren? Glück oder Moral?", die sich mit der für das ganze Leben gültigen grundlegenden Lebensmaxime auseinandersetzt. 2) Da für Kant diese Lehre jedoch nicht direkt in der eudaimonistischen Ethik, sondern im Rahmen der autonomen Willens- bzw. Maximenethik thematisiert werden kann, fungiert das höchste Gut dabei nicht als Moralprinzip, sondern als Lebensorientierungspunkt, der auf die umfassende ethische Einstellung eines menschlichen Handlungssubjektes hinweist. Daran ist besonders bemerkenswert, dass für Kant das höchste Gut als jener Orientierungspunkt nicht das vorgegebene, außermoralische, pragmatische Ziel, sondern das Endziel ist, zu dem die reine praktische Vernunft über das moralische Gesetz gelangt, so dass es bereits moralisch gerechtfertigt ist. 3) Die Orientierung am höchsten Gut im Rahmen der Postulatenlehre bei Kant heißt somit, dass man aus der Achtung für das moralische Gesetz das moralische Gute tut, so dass man die glückswürdige Glückseligkeit gewinnen kann. Hierbei ist sehr wichtig zu beachten: (i) In der empirischen Lebenswirklichkeit kann man tatsächlich nicht immer und nicht unbedingt jene Glückseligkeit erlangen. (ii) Der eigene Wert der moralischen Handlung geht jedoch nicht verloren, da die Moralität das an sich Gute ist. (iii) Hierbei kann man dennoch – dies ist ein entscheidender Punkt – das moralische Leben ohne jene Glückseligkeit mit Kant bestenfalls als das *oberste* gute Leben, aber nicht als das *höchste* gute Leben, in dem die der Moralität proportionale Glückseligkeit existiert, ansehen. (iv) Dies weist uns darauf hin, dass das reale letzte ethische Ziel von Kant letzten Endes in der Verwirklichung des höchsten Guts als konsequente und existentielle Vollendung der autonomen Moral liegt, die (Verwirklichung) al-

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

lerdings die Bearbeitung und Feststellung der reinen Moralphilosophie als ethische Reflexion der Moralität als Glückswürdigkeit voraussetzt.

4) Vor diesem Hintergrund kann man jene Verwirklichung des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre inhaltlich mit Blick auf das autonome Glücksstreben erläutern. Die ethischen Implikationen dieses Glücksstrebens lassen sich aufgrund der bisherigen Ausführungen wie folgt darlegen: (i) Das Postulat verweist auf die subjektive, aber notwendige praktische Überzeugung davon, dass das höchste Gut durch die göttliche Weisheit verwirklicht werden kann, und dass es daher durch die autonom-moralische Handlung eines menschlichen Handlungssubjektes realisiert werden kann. (ii) Hierbei ist wichtig erneut zu beachten, dass für Kant die Realisierung des höchsten Guts für den Menschen als endliches und sinnliches Vernunftwesen in der empirischen Lebenswirklichkeit tatsächlich durch die konkreten, anwendungsorientierten moralischen Tätigkeiten verbürgt werden kann – diese Tätigkeiten beschäftigen sich dabei mit den Tugendpflichten als Zwecke, die zugleich Pflicht sind, die sich inhaltlich auf die Pflichten gegenüber der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit beziehen. (iii) Daraus lässt sich folgern: a) Die Verwirklichung des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre verweist auf das autonome Glücksstreben, in dem das glückliche Leben durch die subjektiv-notwendige praktische Überzeugung von der harmonischen Einheit von Glück und Moral mit der autonomen Moral vermittelt ist. b) Jenes glückliche Leben bedeutet daher weder allein ein moralisches Leben noch ein entmoralisiertes, sinnliches Leben, sondern ein umfassendes glückliches Leben, das durch das moralische Leben bedingt und vermittelt ist. c) Um das glückliche Leben zu führen, soll man daher zunächst autonom-moralisch handeln – dieses Handeln ist jedoch nicht bloß das Mittel zum glücklichen Leben, da es die moralische Tätigkeit ist, die die Moralität als konstitutives Element des höchsten Guts aktualisiert. d) Für Kant lässt sich das autonome Glücksstreben somit auf den ersten Blick zwar mit Bezug auf den reflektierten Subjektivismus in der gegenwärtigen Ethik-Debatte (siehe oben Kapitel 1, I., 2.) darlegen. Aber im Gegensatz dazu weist auf den zweiten Blick das glückliche Leben bei Kant nicht auf die subjektive Wunscherfüllung, sondern auf das höchste gute Leben als umfassendes glückliches Leben hin. Dieses orientiert sich also nicht allein an der „eigenen Glückseligkeit als subjektivem Endzweck“, sondern an der glückswürdigen Glückseligkeit als objektivem Endzweck, der durch das moralische Gesetz fundiert wird. e) Die kantische Position des guten Lebens ist aus diesem Grund eher dem antiken aristotelischen Ansatz im Sinne des philosophisch-inklusiven Konzeptes des guten Lebens nahe als dem neuzeitlichen pragmatisch-inklusiven Glückskonzept. Aber diese Diskussion überschreitet den Bereich dieser Arbeit, so dass es genügen soll, dass Kant uns den Leitfaden bietet bei der Bewältigung der heutigen aktuellen ethischen, jedoch schwierigen Aufgabe einer „Grundlegung zum glücklichen Leben innerhalb des Rahmens der autonomen Moral“.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

V. Ausblick: Harmonisches Leben. Glück und Moral bei Kant

Jesus antwortete: „In den Heiligen Schriften steht: ‚Der Mensch lebt nicht nur von Brot; er lebt von jedem Wort, das Gott spricht'" (Neues Testament. Matthäus 4:4).

Den Ausblick auf ein harmonisches Leben als Einheit von Glück und Moral möchte ich mit dem obigen Bibel-Zitat beginnen, denn es weist m. E. auf ein grundlegendes Lebensverständnis des menschlichen Daseins hin. Von der *philosophischen* Perspektive aus betrachtet, verweist der obige Bibel-Satz auf die folgende ethische Dimension des menschlichen Lebens: Das Leben des Menschen erschöpft sich nicht im biologischen Verständnis, sondern kann im Sinne einer handlungstheoretischen Reflexion über den bewussten und freiwilligen Vollzug des göttlichen Gebots gedeutet werden – daran ist kurz anzumerken: Das „Wort, das Gott spricht", ist für uns Menschen als sinnliches Vernunftwesen mit Kant ein Gebot als Erkenntnis der Pflicht (vgl. KpV. V 129 und RGV. VI 153), und diese Erkenntnis beruht nicht auf einer „willkürliche[n], zufällige[n] Verordnung", sondern auf dem Bewusstsein des moralischen „Gesetzes eines jeden freien Willens" (KpV. V 129). Das Leben für den Menschen als Vollzug jener Pflicht zeichnet sich dann mit Otfried Höffe durch bewusste und freiwillige, *selbstverantwortliche* Tätigkeit aus, die von zwei Grundmodellen des menschlichen Handelns, vom Strebens- und Willensmodell her, zu verstehen ist (siehe oben Kapitel 1, I., 1.). Beide Modelle orientieren sich jeweils am Handlungsende bzw. -ziel, und am Handlungsanfang bzw. -grund. Sie konvergieren letzten Endes in einer handlungstheoretisch-existentiellen sinnhaften Reflexion auf die einheitsstiftende Leitidee des menschlichen Lebens im Ganzen, also eines Lebens, das durch Willens- und Strebenshandeln gekennzeichnet ist.

Von dieser handlungstheoretischen Perspektive aus betrachtet – im Unterschied zum biologischen Lebensverständnis – kann das menschliche Leben mit Kant unter dem Aspekt der (Willens-)Freiheit als Wesen des Menschen und dem des höchsten Guts als Gegenstand dieser Freiheit betrachtet werden. Kant zufolge ist das höchste Gut der „letzt[e] Zweck Gottes in Schöpfung der Welt", und dies weist nicht allein auf die „Glückseligkeit als Wunsch der vernünftigen Wesen", sondern auf die Einheit dieser und der „Sittlichkeit" im Sinne der „Glückswürdigkeit" hin (KpV. V 131). Von dieser kantischen Perspektive aus betrachtet, und aufgrund der bisherigen Ausführungen lässt sich sagen, dass das allerletzte Lebensziel des menschlichen Daseins sich durch Reflexion auf das moralische Gesetz und auf die Achtung für dasselbe als Grund freier menschlicher Willensbestimmung als auf das höchste Gut ausgerichtet verstehen lässt. Dieses höchste Gut ist für Kant aber allein über das höchste in der sinnlichen Welt mögliche Gut indirekt erreichbar, so dass die Aufgabe des Menschen darin besteht, die moralischen Tugenden im Eigen- und Fremdverhältnis auszuüben – dies ist die anwendungsorientierte moralische Tätigkeit des guten Willens. In diesem Sinn ist für Kant die Moralität das Kriterium des höchsten Guts und das erste Element desselben, so dass sie als das oberste Gut bezeichnet wird. Das höchste Gut

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

ist jedoch die Einheit von Moralität und Glückseligkeit, und verweist somit auf das vollendete Gut als allerletztes Ziel des menschlichen Lebens, d. h. nicht allein auf das oberste moralisch gute Leben, sondern auf das höchste vollendete gute Leben.

Hierbei unterscheiden sich der Begriff und das Prinzip der Glückseligkeit von dem der Moralität, so dass eine mögliche Einheit beider nicht von der Identität, sondern von der Dissonanz auszugehen hat. Aus diesem Grund weist diese Einheit begrifflich genauer auf eine „Harmonie" hin, die eine „Verbindung durch Ineinandergreifen (Verzahnung) und infolgedessen Ausgleichung eines Ganzen, Einheit in der Mannigfaltigkeit eines Ganzen"[564] bezeichnet. Bezüglich des kantischen Konzeptes des höchsten Gutes ist m. E. hier besonders die Metapher der Verzahnung zutreffend, denn die Glückseligkeit als eigenes Wohlergehen und die Moralität als objektive normative Forderung scheinen auf den ersten Blick in der empirischen Wirklichkeit manchmal zueinander im Konflikt zu stehen, aber das Lebensglück des menschlichen Daseins besteht auf den zweiten Blick letzten Endes nicht darin, im Gegensatz zur Moralität, sondern vielmehr im Einklang mit derselben zu leben. Jenes Lebensglück zeigt somit ein harmonisches Leben im Sinne einer Einheit von Glück und Moral, ohne jedoch beide Aspekte schlicht im Sinne einer Identität zu verstehen.

Um dieses harmonische Leben als sinnhaften Zielpunkt der vorliegenden Arbeit darzulegen, habe ich mich mit der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im autonomen Moralsystem Kants auseinandergesetzt. Dabei habe ich versucht, in sicher ungewöhnlicher Weise ausgerechnet von Kants Autonomie-Gedanken ausgehend die alte europäische philosophisch-ethische Grundfrage „Ob und inwiefern kann die Moral zum Glück führen?" zu beantworten.

Kants Autonomie-Gedanke der Selbstgesetzgebung als moderner, durchaus radikaler Ausgangspunkt, muss eine strenge Voraussetzungslosigkeit annehmen, da von allen materiellen Gütern abstrahiert werden muss, um die allgemeingültige Grundlage der Moralität als Erkenntnisgrund des freien Willens zu etablieren und zugleich die Idee der Glückswürdigkeit der Person als erstes Element des höchsten Guts zu bestimmen. Hierbei ist jedoch zu beachten, dass für Kant jene Voraussetzungslosigkeit allein *methodisch* ist, so dass er davon ausgehend sich darum bemüht, wieder den konkreten Gegenstand der autonomen Willensbestimmung, d. h. das höchste Gut zu *deduzieren.* Wie im Kapitel 2, I. über das umfassende autonome Moralsystem gezeigt wurde, hat Kant den ethischen Weg zuerst vom höchsten Gut zum Prinzip der Sittlichkeit, und dann wieder vom Prinzip der Sittlichkeit zum höchsten Gut eingeschlagen. Dies deutet auf die wichtige ethische Implikation hin, dass Kant von vornherein die praktische Philosophie auch als Weisheitslehre im Sinne einer „Erkenntnis des höchsten Guts" und der „Angemessenheit des Willens zum höchsten Gut" (KpV. V 130) konzipiert hat.

Bei der Verschärfung und Vervollständigung des höchsten Guts bei Kant als Antwort auf jene obige traditionelle Grundfrage nach der ethischen Verhältnisbe-

[564] *Joachim Ritter* (Hg.) (1974), Historisches Wörterbuch der Philosophie: Harmonie, Bd. 3, S. 1001.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

stimmung von Glück und Moral gilt es jedoch zu beachten, dass er, wie dargelegt, eben jene dissonante Harmoniethese vertritt, der zufolge die autonom-moralische Handlung nicht immer und nicht unbedingt zum glücklichen Leben führt. Kant zufolge haben dagegen die „griechischen Schulen" das Problem „von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts" allein durch Verweis auf den Gebrauch der Freiheit des menschlichen Willens (vgl. KpV. V 126) zu lösen versucht, wobei das moralisch gute Leben mit dem glücklichen Leben gleichgesetzt wurde. Kant zufolge ist aber diese koinzidente Verhältnisbestimmung von Glück und Moral wenig überzeugend. Deshalb konzipiert Kant das Verhältnis stattdessen im Sinne der dissonanten Harmoniethese, und versucht davon ausgehend jene Einheitsthese philosophisch zu vollenden, nämlich durch die Postulatenlehre, in der die Möglichkeit der Verwirklichung der harmonischen Einheit von Glück und Moral durch die Existenz Gottes und durch die Unsterblichkeit der Seele als Bedingung der selbstverantwortlichen Erreichbarkeit der Glückswürdigkeit gesichert wird.

Dabei ist es jedoch wichtig zu beachten, dass Kant mit der Postulatenlehre nicht etwa einen Fatalismus des menschlichen Lebens annimmt, sondern vielmehr für das autonome Glücksstreben argumentiert, in dem es sich um den praktischen Vernunftglauben als subjektiv-notwendige Überzeugung von der Glückseligkeit als Folge der moralischen Handlung handelt. Diese Intention lässt sich schon etwa durch die autonom-moralische Interpretation des christlichen Moralprinzips (siehe KpV. V 129 u. oben Kapitel 2, IV., 2.) belegen. Kants Theorie des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre erweist sich somit als Überwindung bzw. kritische Aufhebung der rein moralischen sokratisch-stoischen Koinzidenzthese der ethischen Verhältnisbestimmung von Glück und Moral und der versinnlichten neuzeitlichen neuepikureischen materialistischen Unvereinbarkeitsthese, die weder von der Existenz Gottes noch der Unsterblichkeit der Seele ausgeht.

Das höchste Gut im Rahmen der Postulatenlehre bei Kant erhält schließlich den ethischen Status eines Gegenstandes der grundlegenden Lebensmaxime „Befördere das höchste Gut!", die als Lebensorientierungspunkt fungiert, und dieser Maxime liegt die implizierte Überzeugung von der bescheidenen menschlichen Weisheit zugrunde. Dieser zufolge solle der Mensch gemäß dem moralischen Gesetz sein Leben führen, aber die Verwirklichung des höchsten Guts als Folge jener autonomen Lebensführung sei nicht allein vom menschlichen Willen abhängig. Jene Maxime beruhe nämlich nicht allein auf der Menschenweisheit, sondern auf der göttlichen Weisheit, die durch das moralische Gesetz zum höchsten Gut führe.

Hierbei könnte aber ein aufgeklärter atheistischer Materialist wie P.-H. T. D'Holbach aufgrund des Moralprinzips der positiv verstandenen „Goldene Regel"[565] gegen Kant einwenden, dass das eigene Interesse als eigene Glückseligkeit durch die Übereinstimmung mit dem Interesse der anderen, also im Sinne der Beförderung der

[565] Die Goldene Regel wird also negativ und positiv formuliert: „Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem andern zu"; „Behandle andere so, wie du auch von ihnen behandelt sein willst". Siehe *Otfried Höffe* (1977/2008), Kant-Lexikon: Goldene Regel, S. 118.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

fremden Glückseligkeit „am besten gewährt“ werden könne, so dass eine sog. atheistische Moral einen viel überzeugenderen Grund der Harmonie von eigenem und fremdem Interesse liefern könne.[566] P.-H. T. D'Holbach sagt entsprechend: „Ein Atheist ist ein Mensch, der die Natur, ihre Gesetze und seine eigene Natur kennt, […] hat Erfahrung […], daß ihm das Laster schaden kann, [… und], daß er, um glücklich zu sein, sich beliebt machen muß“[567]. Die „Goldene Regel“ als Moralprinzip dieses atheistischen ethischen Materialismus wurde m. E. bereits von Kant ethisch widergelegt (siehe GMS. IV 430 Fn.)[568], aber in Bezug auf die kritische Auseinandersetzung mit dem ethischen Materialismus ist zu beachten, dass man sich heute verstärkt für das hedonistische Verständnis des guten Lebens[569] im Sinne des Well-Being zu interessieren scheint, das nicht auf das höchste Gut als Einheit von autonomer Moral und Glück als ihre Folge, sondern eher auf das hedonistische Wohlbefinden verweist – dies wird dabei eben rein im Sinne jener materialistisch gedeuteten Goldenen Regel verstanden. Konfrontiert mit derartigen ethischen Grundpositionen kann ein Rückgriff auf Kant als fundamentalethische Vertiefung und praktisch-philosophische Erweiterung des autonomen Konzeptes des höchsten Guts im Rahmen der Postulatenlehre eine fruchtbare Alternative darstellen. Von jenem Ansatz ausgehend sollte dabei als nächste philosophische Aufgabe die Grundlage des guten menschlichen Lebens im Rahmen der autonomen Moral in kritischer Auseinandersetzung mit aktuellen konkurrierenden hedonistischen Konzeptionen des guten Lebens weiter diskutiert und konkretisiert werden – Ein solcher Ansatz würde zur ethischen Reflexion über die autonom-moralische Grundlage der politischen und religiösen Lebensweise führen.

[566] Vgl. *Paul-Henri Thiry D'Holbach* (1770/1978), System der Natur, S. 255, und *Olga Rubitschon* (1992), Materialistische Ethik, S. 119.

[567] *Paul-Henri Thiry D'Holbach* (1770/1978), System der Natur, S. 557.

[568] Zum kurzen Überblick über die Goldene Regel, siehe *Otfried Höffe* (1977/2008), Kant-Lexikon: Goldene Regel, S. 118 f., und *Joachim Hruschka* (2004), Die Goldene Regel in der Aufklärung – die Geschichte einer Idee, bes. S. 167 f.

[569] Zur umfangreichen aktuellen Studie dazu, siehe *Andreas Bachmann* (2013), Hedonismus und das gute Leben.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Literaturverzeichnis

I. Werke Immanuel Kants

„Gesammelte Schriften“

Gesammelte Schriften (1900 ff.), hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

„Gesondert editierte Vorlesungsschriften“

Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken (1924), Arnold Kowalewski (Hg.), München und Leipzig.

Eine Vorlesung Kants über Ethik (1924), Paul Menzer (Hg.), Berlin.

Immanuel Kant. Eine Vorlesung über Ethik (1991), Gerd Gerhardt (Hg.), Frankfurt am Main.

Immanuel Kant's Verlesungen über Metaphysik (1821), Karl Heinrich Ludwig Pölitz (Hg.), Erfurt.

Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie (2004), Werner Stark (Hg.), Berlin/New York.

Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religion (1817/1830), Karl Heinrich Ludwig Pölitz (Hg.), Leipzig.

II. Sonstige Literatur

Ackrill, John (1995), Aristotle on Eudaimonia, in: Otfried Höffe (Hg.), Aristoteles. Nikomachische Ethik, Klassiker Auslegen, Bd. 2, Berlin, S. 39 – 62.

Albrecht, Michael (1978), Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim.

Albrecht, Michael (1995), Selbstsucht, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. 9, Basel, S. 535 – 539.

Annas, Julian (1988/1999), Aristotle on Virtue and Happiness, in: Nancy Sherman (1999), Aristotle's Ethics. Critical Essays, Oxford, S. 35 – 55.

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret (1958/1974), Moderne Moralphilosophie, in: Günther Grewendorf und Georg Meggle (Hg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt am Main, S. 217 – 243.

Apel, Karl Otto (1988), Der postkantische Universalismus in der Ethik im Licht seiner aktuellen Mißverständnisse, in: ders., Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur post-konventionellen Moral, Frankfurt am Main, S. 154 – 178.

Aristoteles (1972), Nikomachische Ethik, Übersetzung von Eugen Rolfes, Hamburg.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Aristoteles (2006), Nikomachische Ethik, Übersetzt u. herausgegeben von Ursula Wolf, Hamburg.

Auxter, Thomas (1979), The unimportance of Kant's highest good, in: Journal of History of Philosophy, S. 121 – 134.

Bachmann, Andreas (2013), Hedonismus und das gute Leben, Münster.

Bacin, Stefano (2015), Solipsismus, in: Marcus Willaschek (Hg.), Kant-Lexikon, Berlin/New York, S. 2132.

Bambauer, Christoph (2011), Deontologie und Teleologie in der Kantischen Ethik, Freiburg im Breisgau.

Bayertz, Kurt (Hg.) (2002), Warum moralisch sein, Stuttgart.

Bayertz, Kurt (2004), Warum überhaupt moralisch sein?, München.

Bayertz, Kurt (2005), Antike und moderne Ethik. Das gute Leben, die Tugend und die Natur des Menschen in der neueren ethischen Diskussion, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 59, H. 1, S. 114 – 132.

Beck, Lewis White (1960/1974), Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar, übersetzt von Karl-Heinz Ilting, München.

Beisbart, Claus (2004), Lebenskunst – eine Herausforderung für die moderne Moralphilosophie? in: Caroline Sommerfeld-Lethen (Hg.), Lebenskunst und Moral. Gegensätze und konvergierende Ziele, Bonn, S. 101 – 130.

Bien, Günter (1978), Die Philosophie und die Frage nach dem Glück, in: ders. (Hg.), Die Frage nach dem Glück, S. IX–XIX.

Bittner, Rüdiger (1983), Moralisches Gebot oder Autonomie, Freiburg/München.

Bollnow, Otto Friedrich (2009), Die Ehrfurcht – Wesen und Wandel der Tugenden, Bd. 2., Würzburg.

Bowman, Curtis (2003), A Deduction of Kant's Concept of The highest Good, in: Journal of Philosophical Research, Vol. 28, S. 45 – 63.

Brezina, Friedrich F. (1999), Die Achtung: Ethik und Moral der Achtung und Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer, Frankfurt am Main.

Busche, Hubertus (2015), Leere, in: Marcus Willaschek (Hg.), Kant-Lexikon, Bd. 2, Berlin/New York, S. 1381 – 1383.

Cohen, Hermann (1877/1910), Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl., Berlin.

Cooper, John M. (1985), Aristotle on the Goods of Fortune, in: The Philosophical Review, Vol. 94, No. 2, S. 173 – 196.

D'Holbach, Paul-Henri Thiry (1770/1978), System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, übersetzt von Fritz-Georg Voigt, Frankfurt am Main.

Dahan, Fan (2019), Kant über Freundschaft und Umgangstugenden (§§ 46 – 48), in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 199 – 210.

Diemer, Alwin (1972), Führwahrhalten, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, S. 1149 – 1150.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Dilthey, Wilhelm, Vorwort, in: Kant. KGS. I, S. V–XV.

Dörflinger, Bernd (2013), Kants Ethikotheologie und die Pflicht zur Beförderung des höchsten Guts. Kant a Biblické Zjevené Náboženství. in: Norbert Fischer/Jakub Sirovátka/David Vopřada (Hg.), Kant und die Biblische Offenbarungsreligion, Prague, S. 59 – 72.

Dörflinger, Bernd/*La Rocca*, Claudio/*Louden*, Robert (Hg.) (2015), Kant' Lectures/Kants Vorlesungen, Berlin/Bosten.

Düsing, Klaus (1971), Das Problem des höchsten Guts in Kants praktischer Philosophie, in: Kant-Studien 62, S. 5 – 42.

Düsing, Klaus (1976/2009), Kant und Epikur, in: Klaus Düsing/Hans-Dieter Klein (Hg.), Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modell von Platon bis Levinas, S. 157 – 174.

Duden – Das große Wörterbuch der deutschen Sprache (2000).

Easterlin, Richard (1974), Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence, in: Nations and households in economic growth: essays in honor of Moses Abramovitz, S. 89 – 125.

Engelhardt, Paulus (1985), Wer ist für das Glück verantwortlich? in: ders. (Hg.), Glück und geglücktes Leben, Mainz, S. 128 – 164.

Engstrom, Stephan (1992), The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Thery, in: Philosophy and Phenomenological Research 52, S. 747 – 780.

Esser, Andrea Marlen (2004), Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Stuttgart.

Esser, Andrea Marlen (2015), Willkür, in: Marcus Willaschek (Hg.), Kant-Lexikon, Bd. 3, Berlin/New York, S. 2659 – 2662.

Faizzada, Walid (2017), Autonome Praxis und intelligible Welt. Die transzendental-praktische Freiheit in Kants Lehre vom höchsten Gut, Boston/Leiden.

Fellmann, Ferdinand (2009), Philosophie der Lebenskunst, Hamburg.

Fenner, Dagmar (2007), Das gute Leben, Berlin/New York.

Forschner, Maximilian (1977/2008), Gefühl, in: Otfried Höffe (Hg.), Lexikon der Ethik, 7. Aufl., München, S. 91 – 92.

Forschner, Maximilian (1982), Epikurs Theorie des Glücks, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 36, S. 169 – 188.

Forschner, Maximilian (1989), Guter Wille und Haß der Vernunft. Ein Kommentar zu GMS 393 – 396, in: Otfried Höffe (Hg.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt am Main, S. 66 – 82.

Forschner, Maximilian (1993), Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt.

Forschner, Maximilian (2005), Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 59, H. 3, S. 327 – 344.

Fœssel, Michaël (2008), Analytik des Erhabenen (§§ 23 – 29), in: Otfried Höffe (Hg.), Kritik der Urteilskraft, bes. Kap. 6.3.2 Das Erhabene und die Achtung, S. 99 – 119.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Gerhardt, Gerd (1990), Zur Neuausgabe, in: ders. (Hg.), Immanuel Kant. Eine Vorlesung über Ethik, Frankfurt am Main, S. 291 – 293.

Giordanetti, Piero (2007), Zu Kants Tugendlehre, in: Itinera (http://www.Filosophia.unimi.it/itinera).

Goy, Ina (2007), Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 61, S. 337 – 360.

Gregor, Mary J. (1963), Laws of freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in de Metaphysik der Sitten, New York.

Grünwald, Lars (2019), Was sind Gesetze?, Berlin.

Gutiérrez-Xivillé, Ana-Carolina (2019), Kants ethischer Autonomiebegriff: Eine genetische Rekonstruktion von 1762 bis 1785, Berlin.

Guyer, Paul (1997), Kant and the experience of freedom, Cambridge.

Habermas, Jürgen (1986/1991), Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, S. 9 – 30.

Habermas, Jürgen (1991), Erläuterungen zur Diskursethik, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, S. 119 – 226.

Habermas, Jürgen (1991), Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, S. 100 – 118.

Hegler, Alfred (1891), Die Psychologie in Kants Ethik, Freiburg im Breisgau.

Heisterhagen, Nils (2018), Kritik der Postmoderne. Warum der Relativismus nicht das letzte Wort hat, Wiesbaden.

Helvétius, Claude Adrien (1772/1972), Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, herausgegeben und übersetzt von Günther Mensching, Frankfurt am Main.

Henrich, Dieter (1963), Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion, in: Kant-Studien, 54:4, S. 404 – 430.

Henrich, Dieter (1965), Über Kants Entwicklungsgeschichte, in: Philosophische Rundschau, Vol. 13, No. 3/4, S. 252 – 263.

Hepfer, Karl (2001), „… der Stein der Weisen": Motivation und Maximen, in: Volker Gerhardt (Hg.), Kant und die Berliner Aufklärung. Akte des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 3, Berlin/New York, S. 220 – 229.

Herceg, José Santos (2000), Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie, Disser., Uni. Konstanz.

Hill, Thomas (2000), Respect, Pluralism and Justice: Kantian Perspectives, Oxford.

Himmelmann, Beatrix (2003), Kants Begriff des Glücks, Berlin/New York.

Himmelmann, Beatrix (2005), Brauchen wir Kants Idee des höchsten Guts?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Volume 53, Issue 4, S. 541 – 550.

Himmelmann, Beatrix (2015), Glückseligkeit, allgemeine, in: Marcus Willaschek (Hg.), Kant-Lexikon, Bd. 1, Berlin/New York, S. 882 – 883.

Höffe, Otfried (Hg.) (1977/2008), Lexikon der Ethik, 7. Aufl., München.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Höffe, Otfried (1979), Ethik und Politik, Frankfurt am Main.

Höffe, Otfried (1983/2014), Immanuel Kant, 8. Aufl., München.

Höffe, Otfried (1984), Politik und Glück in: K.-O. Apel/D. Böhler/K. Rebel (Hg.), Funkkolleg. Praktische Philosophie/Ethik, Bd. 3, Weinheim/Basel, S. 907 – 34.

Höffe, Otfried (Hg.) (2000), Nikomachische Ethik, Berlin.

Höffe, Otfried (2003), Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München.

Höffe, Otfried (2007/2009), Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?, I., überarbeitete Neuausgabe, München.

Höffe, Otfried (2008), Lebenskunst und Maximenethik. Zwei Modelle philosophische Orientierung, in: Michael Zichy und Herweig Grimm (Hg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, S. 71 – 86.

Höffe, Otfried (2012), Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit, München.

Honneth, Axel (1992), Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main.

Horn, Christoph (1998), Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München.

Horn, Christoph (2002/2011), Glück/Wohlergehen, in: Marcus Düwell/Christoph Hübenthal/Micha H. Werner (Hg.), Handbuch Ethik, 3. Aufl., Stuttgart, S. 381 – 386.

Horn, Christoph (2008), Kant und die Stoiker, in: Barbara Neymeyr/Jochen Schmidt/Bernhard Zimmermann (Hg.), Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, Bd. 2, S. 1081 – 1103.

Horn, Christoph (2015), Glück, Glückseligkeit, in: Marcus Willaschek (Hg.), Kant-Lexikon, Bd. 2, Berlin/New York, S. 879 – 882.

Horn, Christoph/*Mieth*, Corinna/*Scarano*, Nico (2007), Kommentar, in: ders. (Hg.), Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main, S. 105 – 343.

Horster, Delef (1982), Der Kantische „methodische Solipsismus“ und die Theorien von Apel und Habermas, in: Kant-Studien, 73. Jahrgang, Heft 4, S. 463 – 470.

Hossenfelder, Malter (1991), Epikur, München.

Hossenfelder, Malter (1996), Antike Glückslehren. Quellen in deutscher Übersetzung, Stuttgart.

Hruschka, Joachim (2004), Die Goldene Regel in der Aufklärung – die Geschichte einer Idee, in: Jahrbuch für Recht und Ethik, Vol. 12, S. 157 – 172.

Hutcheson, Francis (1725/1986), Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend, herausgeben von Wolfgang Leidhold, Hamburg.

Ignatius, Anna (2009), Ethik und Empirie, Disser., Uni. Würzburg.

Irwin, Terence Henry (1977), Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues, Oxford.

Kassan, Nora (2019), Reine Praktische Vernunft fühlen. Kants Theorie der Achtung, Berlin/Boston

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Kaulbach, Friedrich Christian (1988), Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Interpretation und Kommentar, Darmstadt.

Keller, Daniel (2008), Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant. Theologische Deutungen, Paderborn.

Kim, Su-Yeong (2007), Das Glück der Gerechten. Eine Untersuchung der platonischen Politeia, Disser., Uni. Konstanz.

Klemme, Heiner F. (2006), Praktische Gründe und moralische Motivation. Eine deontologische Perspektive, in: Heiner F. Klemme/Manfred Kühn/Dieter Schönecker (Hg.), Moralische Motivation. Kant und die Alternativen, S. 113 – 153.

Köhl, Harald (1990), Kants Gesinnungsethik, Berlin/New York.

Köhl, Harald (1993), Die Theorie des moralischen Gefühls bei Kant und Schopenhauer, in: H. F.-Eitel/G. Lohmann (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main, S. 136 – 156.

Krämer, Hans Joachim (1980), Epikur und die hedonistische Tradition, in: Gymnasium 87, S. 294 – 326.

Krämer, Hans Joachim (1983), Antike und moderne Ethik?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 80, S. 184 – 203.

Krämer, Hans Joachim (1992), Integrative Ethik, Frankfurt am Main.

Krause, Jens Patrick (1997), Immanuel Kant und Adam Smith. Präsenz, Wirkung und Geltung der „Theory of Moral Sentiments" in Kants Werk, Disser., Uni. Köln.

Krug, Wilhelm Traugott (1838/1969), Final, in: ders., Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, Bd. 5 (A–L), Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 408.

Krug, Wilhelm Traugott (1838/1969), Philosophafter, in: ders., Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, Bd. 5 (M–Z), Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 142 – 143.

Kutschera, Franz von (1982), Grundlagen der Ethik, Berlin/New York.

Kühn, Manfred (2003), Kant. Eine Biografie, München.

Kühn, Manfred (2004), Einleitung, in: Werner Stark (Hg.), Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie, Berlin, S. I–XXXV.

La Mettrie, Julien Offray de (1748/2004), Über das Glück oder das höchste Gut („Anti-Seneca"), Bernd A. Laska (Herausgeben und eingeleitet), 2. Aufl., Nördlingen.

Langthaler, Rudolf (1991), Kants Ethik als „System der Zwecke". Perspektiven einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie" und Ethikotheologie, Berlin/New York.

Laukötter, Sebastian/*Vieth*, Andreas (Hg.) (2009), Otfried Höffe. Praktische Philosophie im Diskurs, Frankfurt.

Lee, Ming-Huei (1987), Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik, Disser., Uni. Bonn.

Lehmann, Gerhard (1966), Einleitung, in: Kant. KGS. XXIV (Vorlesung über Logik), S. 955 – 988.

Lehmann, Gerhard (1979), Einleitung, in: Kant. KGS. XXVII (Vorlesung über Ethik), S. 1037 – 1062.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Leist, Anton (2000), Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik, Berlin.

Lobe, Matthias (1996), Die Prinzipien der Ethik Emanuel Hirsches, Berlin.

Luckner, Andreas (2005), Klugheit, Berlin.

MacIntyre, Alasdair (1981/1997), Der Verlust der Tugend, Übersetzt von Wolfgang Rhiel, 2. Aufl., Frankfurt am Main.

Mandeville, Bernhard (1724/1980), Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile. Mit einer Einleitung von Walter Euchner, Frankfurt am Main.

Marthaler, Ingo (2014), Bewusstes Leben. Moral und Glück bei Kant, Berlin.

Marwede, Florian (2013), Die moralische Notwendigkeit des höchsten Guts, in: Stefano Bacin (Hg.), Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongress, Bd. 3, Berlin/Boston, S. 407 – 417.

Marwede, Florian (2016), Kant on Happiness and the Duty to Promote the Highest Good, in: Thomas Höwing (Hg.), The Highest Good in Kant's Philosophy, Berlin, S. 51 – 69.

Marwede, Florian (2018), Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik, Berlin.

Merle, Jean-Christophe (2015), Gefühl, moralisches, in: Marcus Willaschek (Hg.), Kant-Lexikon, Bd. 1, Berlin/New York, S. 695 – 697.

Milz, Bernhard (2002), Der gesuchte Widerstreit: Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft, Berlin.

Misgeld, Dieter (1971), Achtung, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, S. 75 – 76.

Mitscherlich-Schönherr, Oliva (2011), Glück bei Kant. Der Bruch mit dem Eudämonismus, in: Dieter Thomä/Christoph Hennig/Oliva Mitscherlich-Schönherr (Hg.), Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, 183 – 188.

Mori, Massimo (1993), Glück und Autonomie. Die deutsche Debatte über den Eudämonismus zwischen Aufklärung und Idealismus, in: Sudia Leibnitiana Band XXV/1, Stuttgart, S. 27 – 42.

Motta, Giuseppe (2012), Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt. KrV A 218 – 235 /B 265 – 287. Ein kritischer Kommentar, Berlin/Boston.

Nida-Rümelin, Julian (1993), Kritik des Konsequentialismus, München.

Nisters, Thomas (1989), Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis, München.

Nussbaum, Martha Craven (1993/1998), Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: Homer Steinfath (Hg.) (1998), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen, Frankfurt am Main, S. 196 – 234.

Nussbaum, Martha Craven (2001), The Fragility of Goodness, Cambridge.

Ott, Konrad (2001), Moralbegründungen zur Einführung, Hamburg.

Park, Chan-Goo (1995), Das moralische Gefühl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant, Disser., Uni. Tübingen.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Park, Phil-Bae (1999), Das höchste Gut in Kants kritischer Philosophie. Eine Untersuchung über den Zusammenhang von kritischer Ethik und Metaphysik, Disser., Uni. Köln.

Paton, Herbert James (1947/1962), Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Übersetzung von Karen Schenck, Berlin.

Platon (2002), Platon im Kontext Plus – Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf CD-ROM, Karsten Worm, Infosoftware, Berlin.

Pleines, Jürgen-Eckardt (1984), Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles. Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns, Würzburg.

Reath, Andrews (1988), Two Conceptions of the Highest Good in Kant, in: Journal of the History of Philosophy 26, 4, S. 539 – 619.

Reath, Andrews (2006), Hedonism, Heteronomy, and Kant's Principle of Happiness, in: ders., Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory, Oxford, S. 588 – 629.

Reiner, Hans (1963), Kants Beweis zur Widerlegung des Eudämonismus und das Apriori der Sittlichkeit, in: Kant-Studien, 54:2, S. 129 – 165.

Reiner, Hans (1972), Eudämonismus, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, S. 819 – 823.

Ricken, Friedo (2001), Kant über Selbstliebe: „Anlag zum Guten" oder „Quelle alles Bösen"?, in: Philosophisches Jahrbuch, 108. Jahrgang/II, S. 245 – 258.

Ricken, Friedo (2002), Die Postulate der reinen praktischen Vernunft, in: Otfried Höffe (Hg.), Kritik der praktischen Vernunft, Berlin, S. 187 – 202.

Ricken, Friedo (2010), Warum moralisch sein? Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie, Stuttgart.

Ritter, Joachim (Hg.) (1974), Harmonie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, S. 1001.

Ritter, Joachim (Hg.) (1985), Postulat, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, S. 1146 – 1157.

Ritzel, Wolfgang (1985), Immanuel Kant. Eine Biografie, Berlin.

Rosen, St. (2001), Kant über Glückseligkeit, in: H.-U. Baumgarten/C. Held (Hg.), Systematische Ethik mit Kant, Freiburg/München, S. 355 – 380.

Rubitschon, Olga (1992), Materialistische Ethik, in: Annemarie Piper (Hg.), Geschichte der neueren Ethik, Band 1: Neuzeit, Tübingen/Basel, S. 102 – 123.

Rühl, Ulli F. H. (2015), Pflicht, in: Marcus Willaschek (Hg.), Kant-Lexikon, Bd. 2, Berlin/New York, S. 1750 – 1755.

Sala, Giovanni Battista (2004), Kants „Kritik der praktischen Vernunft": Ein Kommentar, Darmstadt.

Sandel, Michael (2009/2013), Gerechtigkeit, wie wir das Richtige tun, übersetzt von Helmut Reuter, Berlin.

Sandkühler, Hans Jörg (1999), Enzyklopädie Philosophie, Hamburg.

Schadow, Steffi (2013), Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant, Berlin/Boston.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Schadow, Steffi (2015), Achtung, Achtung für das Gesetz, in: Marcus Willaschek (Hg.), Kant-Lexikon, Bd. 1, Berlin/New York, S. 18 – 20.

Schlösser, Ulrich (2015), Kants Konzeption der Mitteilbarkeit. Über die intersubjektive Stellung von Erkenntnissen und ästhetischen Bewertungen in der kritischen Philosophie, in: Kant-Studien, 106 (2), S. 201 – 233.

Schmitz, Hermann (1989), Was wollte Kant?, Bonn.

Schmucker, Josef (1961), Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen, Meisenheim am Glan.

Schönecker, Dieter (1999), Kant: Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs, Freiburg/München.

Schönecker, Dieter/*Wood*, Allen W. (2002/2011), Immanuel Kant „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Ein einführender Kommentar, 4. Aufl., Paderborn.

Schopenhauer, Arthur (1840/2007), Über die Grundlage der Moral, hg. von Peter Welsen, Hamburg

Schulz, Peter (2004), Gibt es eine kopernikanische Wende im Begriff des „summum bonum"?, in: Nobert Fischer (Hg.), Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, S. 631 – 650.

Schwaiger, Clemens (2000), Die Vorlesungsschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe, in: Kant-Studien, 91. Jahrg., Sonderheft, Berlin, S. 178 – 188.

Seel, Martin (1995), Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt am Main.

Seligman, Martin (2002), Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment, New York.

Seligman, Martin (2011), Floursh: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being, New York.

Sommerfeld-Lethen, Caroline (2005), Wie moralische werden? Kants moralistische Ethik, Freiburg/München.

Stark, Werner (2004), Nachwort, in: ders. (Hg.), Immanuel Kant. Vorlesung zur Moralphilosophie, Berlin, S. 371 – 407.

Steinfath, Holmer (Hg.) (1998), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexion, Frankfurt am Main.

Steinfath, Holmer (1998), Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, in: ders. (Hg.), Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexion, S. 7 – 31.

Stratton-Lake, Philip (2000), Kant, Duty and Moral Worth, London/New York.

Taylor, Charles (1989/1996), Quellen des Selbst: die Entstehung der neuzeitlichen Identität, übersetzt von Joachim Schulte, 2. Aufl., Frankfurt am Main.

Thomä, Dieter/*Hennig*, Christoph/*Mitscherlich-Schönherr*, Oliva (Hg.) (2011), Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart.

Timmermann, Jens (2003), Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens, Berlin.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Timmermann, Jens (2004), Kommentar, in: ders. (Hg.), Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Göttingen, S. 84 – 152.

Timmermann, Jens (2006), Kant on Conscience, „Indirect" Duty, and Moral Error, in: International Philosophical Quarterly, Vol. 46, No. 3, Issue 183, S. 293 – 308.

Timmermann, Jens (2006), Kantian Duties to the Self, Explained and Defended, in: Philosophy, Vol. 81, No. 317, S. 505 – 530.

Timmermann, Jens (2007), Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary, Cambridge.

Tugendhat, Ernst (1980/1994), Antike und moderne Ethik, in: ders., Probleme der Ethik, Stuttgart, S. 33 – 56.

Tugendhat, Ernst (1993), Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main.

Vlastos, Gregory (1991), Socrates, Ironist and Moral Philosopher, New York.

Wehofsits, Anna (2016), Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik, Berlin/Boston.

Wehofsits, Anna (2017), Mitgefühl in Kants Ethik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 65(5), S. 830 – 850.

Weidemann, Hermann (2001), Kants Kritik am Eudämonismus und die Platonische Ethik, in: Kant-Studien, 92. Jahrg., S. 19 – 37.

Weiper, Susanne (2000), Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchung zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler, Würzburg.

Wike, Victoria S. (1994), Kant on Happiness in Ethics, New York.

Willaschek, Marcus (Hg.) (2015), Kant-Lexikon, Berlin/New York.

Winter, Aloysius (2000), Der andere Kant: zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim.

Wolf, Ursula (1999), Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben, Hamburg.

Zhouhuang, Zhengmi (2016), Der sensus communis bei Kant, Berlin/Boston.

Zobrist, Marc (2008), Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation, in: Kant-Studien 99. Jahrg., Berlin, S. 285 – 311.

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Personenverzeichnis

Albrecht, Michael 109, 115, 187, 223
Anscombe, Elisabeth 20, 47, 136
Annas, Julian 34
Apel, Karl-Otto 20 f., 66
Aristoteles 17 f., 29, 32 – 36, 42 – 44, 48 – 52, 55, 59, 68, 106 108, 141 f., 144, 206, 220, 250, 260, 294
Auxter, Thomas 116

Bachmann, Andreas 44, 308
Bacin, Stefano 187
Bambauer, Christoph 138
Bayertz, Kurt 30, 38, 42, 96
Beck, Lewis White 108 f., 116, 213, 216, 268 f., 290, 294 – 298
Beisbart, Claus 51
Bien, Günter 67
Bittner, Rüdiger 96
Bollnow, Otto Friedrich 180
Bowman, Curtis 151 f.
Brezina, Friedrich F. 124, 177 f.
Busche, Hubertus 103

Cohen, Hermann 116
Cooper, John M. 34

D'Holbach, Paul-Henri Thiry 39, 112, 145, 278, 280 f., 307 f.
Dahan, Fan 65
Diemer, Alwin 262
Dilthey, Wilhelm 82
Diogenes 45, 85 – 88, 92, 94
Dörflinger, Bernd 82
Düsing, Klaus 44, 62, 66, 92, 125, 223

Easterlin, Richard 31
Engelhardt, Paulus 65
Epikur, Epikureer 17, 44 f., 52, 66, 71, 77 – 79, 85 – 90, 92, 94, 98, 144, 184, 240, 251 – 253, 255
Esser, Andrea Marlen 85, 185

Faizzada, Walid 115
Fellmann, Ferdinand 17, 44
Fenner, Dagmar 49
Forschner, Maximilian 44, 60, 62, 116, 143 – 147
Fœssel, Michaël 181 f.

Gerhardt, Gerd 82 f.
Giordanetti, Piero 66
Goy, Ina 183
Gregory, Mary 178
Grünwald, Lars 199
Gutiérrez-Xivillé, Ana-Carolina 128
Guyer, Paul 217

Habermas, Jürgen 20 f., 47 f., 66
Hegler, Alfred 213, 216
Heisterhagen, Nils 142
Helvétius, Claude Adrien 18, 39, 60, 98, 145, 184, 278, 280
Henrich, Dieter 128
Hepfer, Karl 106
Herceg, José Santos 82 f., 109
Hill, Thomas 178
Himmelmann, Beatrix 21, 116, 123
Höffe, Otfried 7, 17 – 19, 29 – 37, 39, 43, 50 f., 53, 55, 64 – 67, 72, 75, 84, 89, 95, 105 f., 116, 128 – 131, 134, 157, 161 f., 172, 177, 183, 196, 231 f., 234, 237, 239 f., 241 f., 249 f., 277, 279 f., 288, 293 f., 299, 305, 307 f.
Hobbes, Thomas 18, 40, 71, 98
Honneth, Axel 178
Horn, Christoph 17 f., 29 f., 32, 34, 36, 43, 49 f., 54, 58, 64, 67 f., 76 f., 129, 133, 201
Horster, Delef 65
Hossenfelder, Malter 45, 87
Hruschka, Joachim 308
Hume, David 41, 105, 187
Hutcheson, Francis 41, 71, 105

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Irwin, Terence Henry 142

Kallikles 17 f., 33, 38, 49
Kassan, Nora 192
Kaulbach, Friedrich Christian 129, 211, 219
Kim, Su-Yeong 18, 30 f.
Klemme, Heiner F. 127
Köhl, Harald 101, 104, 177 f., 181
Krämer, Hans Joachim 20 f., 30, 52
Krause, Jens Patrick 246
Krug, Wilhelm Traugott 106, 125
Kühn, Manfred 83, 127
von Kutschera, Franz 96

La Mettrie, Julian Offray de 18, 33, 39 f., 60, 145, 184, 278, 280 f.
Langthaler, Rudolf 220
Lee, Ming-Huei 105, 180, 213 – 215, 221 f., 229
Lehmann, Gerhard 82 f.
Leist, Anton 136 – 138
Locke, John 40, 281
Luckner, Andreas 249 f.

Mandeville, Bernhard 18, 33, 39, 71, 98, 184, 278
Marthaler, Ingo 20, 115
Marwede, Florian 20, 115, 133, 150, 152, 170, 220 – 223, 226, 239, 244 – 247, 296
Merle, Jean-Christophe 105
Milz, Bernhard 220
Mitscherlich-Schönherr, Oliva 57
Mori, Massimo 299 f.
Motta, Giuseppe 260

Nida-Rümelin, Julian 136
Nisters, Thomas 151 f., 158
Nussbaum, Martha 21, 34, 47, 51

of Shaftesbury, Third Earl 41, 98, 105, 187

Park, Chan-Goo 105, 180, 211
Park, Phil-Bae 84, 91, 115
Paton, Herbert James 181
Platon 30 f, 33, 44, 49, 52, 91, 141 f., 144, 250
Pleines, Jürgen-Eckardt 220
Polos 17 f., 38, 48

Reath, Andrews 52, 116
Reiner, Hans 68, 71, 74
Ricken, Friedo 203, 206, 283
Ritter, Joachim 260, 306
Ritzel, Wolfgang 83 – 85
Rosen, St. 116
Rubitschon, Olga 39 f., 145, 281, 308

Sala, Giovanni Battista 64, 109, 128, 179, 222, 255, 260
Sandel, Michael 47, 65
Sandkühler, Hans Jörg 260
Schadow, Steffi 177, 180, 192
Schlösser, Ulrich 7, 263
Schmitz, Hermann 23, 108 f., 127 f., 256, 277
Schmucker, Josef 83, 128
Schönecker, Dieter 96, 106, 134 – 136, 138
Schopenhauer, Arthur 101, 104, 116, 187, 199
Schulz, Gottlob Ernst 109
Schulz, Peter 94 f.
Schwaiger, Clemens 83
Seel, Martin 17, 19, 27, 29
Seligman, Martin 30
Smith, Adam 41, 105, 246
Sommerfeld-Lethen, Caroline 122
Sokrates 17 – 19, 28 f., 31 f., 43 f., 48 – 50, 52, 58, 75 f., 89, 118, 232, 288
Stark, Werner 83, 85
Steinfath, Holmer 18, 21, 30, 37, 46 f., 54, 56, 58, 65
Stoa 17 f., 114
Stratton-Lake, Philip 216 f.

Taylor, Charles 20, 34, 47, 51, 65
Thomä, Dieter 17, 39
Thrasymachos 17 f., 38, 48
Timmermann, Jens 128, 151 – 154, 156 f., 159 – 162, 164, 166, 172, 185
Tugendhat, Ernst 30, 47, 140 – 142, 178

Vlastos, Gregory 142

Wehofsits, Anna 151 – 153, 156, 158 f., 162 – 164, 169
Weidemann, Hermann 77, 142
Weiper, Susanne 101, 109

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Wike, Victoria S. 152, 154 f., 157, 161, 169, 226
Winter, Aloysius 116
Wolf, Ursula 43, 61, 178
Zeno 85 – 90, 92, 94
Zhouhuang, Zhengmi 211, 217, 219 f., 223 f.
Zobrist, Marc 84, 109, 115

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Sachwortverzeichnis

Achtung 82, 96, 101, 104 f., 107, 109, 112 f., 116 f., 121 – 125, 155, 174 – 187, 189 – 223, 225 – 232, 234 – 236, 238, 240 f., 243 f., 247, 251, 258, 268, 273 f., 276, 289, 292 f., 295 f., 303, 305
Autarkie 219 f.
Antinomie 109, 115, 211, 219 – 223, 227, 254 f., 280
Autonomie 18, 34, 52, 61 f., 64, 66, 96, 126, 128, 130 f., 147, 149, 167, 232, 234 f., 241, 256 f., 277, 280, 282, 286, 288 – 290, 293 f., 298 – 300, 306

Begründungsprogramm 20 f., 24, 63, 114, 121, 123 f., 126, 169, 201, 207, 232, 236, 238, 248, 300

Causa
– efficiens 22, 70, 96, 113, 123, 125, 175 f., 198 f., 209, 291
– finalis 23, 70, 96, 113, 124 f., 175, 199, 291

Demütigung 190, 214, 216 f.
Dijudikation 22, 81, 94 f., 97, 101, 103 – 105, 107 – 110, 113, 122, 174, 183, 194
– Dissonanzthese/-modell 28, 38 – 42, 44, 50, 53 – 56, 82, 102, 138, 248, 306

Eigendünkel (Arroganz) 73, 146, 187 – 190, 194, 197 f., 203 – 206, 209
Eigenliebe (Philautia) 73, 187 – 190, 197, 203, 209, 246,
Egoismus 39, 73 f., 145, 177, 184, 187 – 189, 197,
Endzweck
– objektiver 55, 57, 124, 292, 304
– subjektiver 55, 293, 297, 304
Eudaimonie, eudaimonia 7, 18, 23, 29 f., 30, 36, 44, 49 f., 55 f., 58, 66, 68, 71 f., 74, 142, 231 f.
Eudaimonismus 21, 23, 37, 50, 52, 56, 67 – 80, 88, 109, 115 – 117, 144, 256 f., 277, 288, 293
– reflektiert-subjektiver 37
– objektiver 37
– zynischer 109, 256 f., 277
Euthanasie der Moral 71 – 73
Exekution 22, 81, 94 – 96, 101, 104 f., 107 – 113, 122, 174, 183, 194, 200

Freiheit 34, 58, 61 – 63, 66, 71, 79, 87, 89, 99, 123, 131, 161, 181, 185, 205, 215, 217, 232, 234 f., 242, 266, 278 – 282
Freude 33, 41, 77, 204, 217, 281, 290
Fürwahrhalten 122, 260, 262 – 266

Gefühl
– der Achtung 26, 96, 105, 179, 181 – 183, 190 – 194, 197 – 200, 210, 211, 214, 221 f., 226 f., 230 – 232, 243 f., 247
– der Lust und der Unlust 107, 212, 214 f., 229
– moralisches 22 f., 25 f., 41, 71, 73, 96, 98, 101, 104 – 107, 109 f., 112 f., 116, 123, 174 – 184, 190 – 199, 208 – 224, 226, 228 – 232, 235, 240, 243 f., 247, 26
– physisches 71, 98, 183, 213, 278
Glaube
– moralischer 26, 256, 258 – 260, 264, 266, 276 f., 298, 301
– Vernunftglaube 116, 276, 296, 299, 307
Glück
– Empfindungsglück 18, 29 – 31, 34, 38, 53
– Erfüllungsglück 29 – 32, 42, 53
– Lebensglück 19, 21, 23, 29, 34, 59, 63 f., 114, 118, 306
– Sehnsuchtsglück 18, 36
– Strebensglück 18 f., 28, 30, 34, 36 f., 45, 53, 57, 59, 66, 288
– Zufallsglück 18, 29 f., 58 f., 170

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

Glück als gutes Leben 18 f., 29 – 36, 42, 46, 57, 59
Glückseligkeit
– allgemeine 123, 129, 148, 150, 247
– Die der Sittlichkeit proportionale bzw. angemessene 19, 57, 62, 247
– eigene(s) Glück/-seligkeit 17, 25, 38 f., 49, 57, 59, 63, 67, 71 – 74, 76, 78, 80, 89, 134, 145, 148, 150 – 166, 169 – 173, 175, 185 – 187, 190, 195 – 197, 209, 216, 222, 245 f., 257, 278, 281, 288, 292 f., 297, 299, 304, 307
– empirische(s) Glück/-seligkeit 18, 22, 25 f., 32, 36, 38, 43, 53 f., 56 – 58, 60 – 63, 66, 69, 75, 80, 89, 124, 133, 139, 144, 146, 154, 156, 210, 212, 216 – 219, 222 – 226, 228 – 230, 233, 244, 247, 248, 252, 255, 270, 278, 281
– fremde 66, 242, 259, 269, 297 – 299, 304, 308
– intellektuelle(s) Glück/-seligkeit 49, 56, 62, 210
– moralische(s) Glück/-seligkeit 29 f, 32 f., 42, 49, 59, 62, 69 f., 74 f., 89, 210 f., 217 – 219, 221, 223 – 228, 230, 297
– umfassende(s) Glück/-seligkeit 24, 33 f., 52, 55, 57, 62 f., 212, 227 – 229, 231 – 233, 236 f., 245, 248 f., 256 f., 279, 304
Glückskonzept
– dominantes 25, 32 f., 43 – 45, 49 f., 58, 63, 79, 159, 174, 198, 201, 211 f., 222 f., 233, 237, 248 – 251, 255, 257, 278
– inklusives 25 f., 28, 32 – 34, 36 f., 42 f., 45, 49 f., 53, 55, 58, 60, 63 f., 80, 159, 170, 174, 198, 201 f., 207, 210, 212, 218, 223, 227, 231, 233, 237 f., 244 f., 248 – 252, 256 f., 259, 269, 275, 279, 288 f., 297, 302, 304
Glückswürdigkeit, glückswürdig 19, 24 f., 43, 53, 55, 63, 67, 89, 121 – 125, 128, 133, 147 – 149, 175 f., 198 – 200, 202, 207 – 212, 225, 232, 235 – 238, 243, 246 f., 249, 251, 256 f., 267, 273, 286 – 289, 292 f., 296 – 301, 303 – 307
Gott 23, 32, 55, 59, 80, 87, 92, 94, 107 – 111, 113, 127, 129, 174, 197, 203, 205, 246, 261, 265 – 267, 269, 274 f., 280, 285, 301, 305
Gut, höchstes
– Begriff des höchsten Guts 237 f.
– Deduktion des höchsten Guts 232, 234 f.
Gut, oberstes 24 – 26, 36, 43, 53, 62 f., 65, 76, 121, 123, 126 – 128, 139 – 143, 147 – 150, 158, 165, 169, 173, 201, 232 f., 237 – 239, 243, 248, 250, 268, 289, 300, 303, 305
Gut, vollendetes 26, 36, 43, 53, 62 f., 65, 76, 128, 140 f., 201, 233, 237 f., 245 – 247, 252, 296, 306

Harmoniethese/-modell 18 f., 20 f., 26, 28, 37 f., 42 f., 45 f., 50, 53, 55 f., 67 f., 80 f., 82, 114, 118, 121, 134, 148, 150, 176, 200, 248, 274, 295, 307
Hedonismus 40 – 42, 44 f., 52, 75, 77, 88, 231, 308
Heroismus, heroische Moral, heroisch 198, 201 – 211, 222, 235, 267, 278, 285, 301

Koinzidenzthese/-modell 18, 33, 37 f., 40 – 46, 49 f., 75 f., 78 – 80, 121, 307
Kynismus 87

Lebenskunst 17 – 19, 21, 29 – 36, 48, 51, 65, 69, 72, 76, 232 f., 236, 249 – 251, 257, 279, 287 f., 293
Lebensmaxime
– grundlegende 24, 27, 95, 117, 125 f., 169, 237, 257, 259, 288 f., 291 f., 294, 297 – 299, 303, 307
Lebensorientierung 24, 26 f., 70, 85, 95 f., 114, 117 f., 124, 169, 200 f., 231 – 237, 247, 249 f., 257 – 259, 282, 287 – 289, 291 – 294, 302 f., 307
Lust 26, 33, 38, 41 f., 44 f., 49, 58, 71, 89, 107, 185 f., 213 – 218, 220, 224, 228 – 231, 244, 249, 278, 281, 300

Materialisten, Materialismus, materialistisch 18, 26, 33, 39 – 41, 49, 73, 75 f., 79, 112, 145, 147, 154, 184, 197, 203, 211, 231, 234 f., 250, 267, 278, 280 f., 302, 307 f.
Moral/Moralität
– Begründungsfrage der Moralität 23, 95, 122 f., 125 f., 133, 174, 176, 234 f., 276

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/

– Motivationsfrage der Moralität 19, 20, 22 f., 25, 51, 82, 96, 104, 110, 113 – 117, 119, 121 – 125, 128 f., 174 – 176, 200 f., 234 f., 276, 287
– Sinnfrage der Moralität 19, 21, 23, 26, 82, 84 f., 96, 111, 114 – 117, 191, 121 f., 124, 129, 174, 231 – 238, 267, 287, 289

Pflicht
– direkte 157, 171 – 173
– indirekte 24 f., 36, 52, 63 f., 123, 150 – 166, 168 – 175, 190, 195 – 197, 207 – 209, 233, 247, 256, 298
– zur Beförderung des höchstens Guts 295, 297 f.
Postulat, Postulatenlehre, postulieren 26 f., 55, 64, 112, 114, 116, 121 f., 198 – 200, 236 f., 245, 247, 249 f., 255 – 280, 282 – 289, 292, 295 f., 298 – 304, 307 f.

Schwärmerei 26, 198, 201, 203 – 205, 208, 210, 267, 275, 277, 279 f., 284 – 186, 289, 302
Selbstliebe 25, 39, 60, 71, 73, 76, 98, 123, 145, 147, 154, 175, 177, 183 – 190, 196 – 198, 202 f., 208 f., 235, 241, 246, 281
Selbstschätzung 188 f.
Selbstsucht 187 f., 196 f., 209
Selbstzufriedenheit 15 f., 58 f., 62, 75, 148, 210 – 212, 217 – 230, 244, 248, 255, 257, 275, 285
Seligkeit 30, 36, 58 f., 148, 210, 220, 267, 269 – 270, 272, 275 f., 279, 284, 297
Solipsismus 188
Subjektivismus
– einfacher 54
– Glückssubjektivismus 18
– reflektierter 37, 54, 304
– Subjektivismus-Vorwurf 61

Triebfeder 63, 73, 90 – 92, 96, 104 – 107, 109, 111 – 113, 127 f., 174 – 179, 181 – 184, 192 – 203, 205 – 209, 216, 226, 235, 242, 286, 290 f.
Tugend
– Drei Aspekte der Tugend 241 – 244
Tugendpflicht 66, 242, 298 f., 304

Unvereinbarkeitsthese 18, 33, 37 – 40, 46, 48, 50, 75, 300, 307

Wille, guter 22 – 25, 82, 102 f., 113, 121 – 150, 152 f., 158 f., 162, 164 – 166, 168 – 176, 186, 190, 195 f., 207 – 212, 217 – 230, 233, 239 – 240, 242 – 244, 247 – 249, 251 f., 256 f., 267, 269, 287, 294, 305
Wohlbefinden 29 f., 32, 38, 42, 60 f., 89, 146, 180, 221 f., 308
Wohlfahrt 58 f., 155, 298
Wohlgefallen 62, 110, 167, 182, 187 – 189, 211, 215, 220, 227
Wohlverhalten 86, 89, 146, 180
Wohlwollen 41, 150, 187 – 189

DOI https://doi.org/10.3790/978-3-428-58702-5 | Generated on 2025-10-31 03:58:40
OPEN ACCESS | Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 | https://creativecommons.org/about/cclicenses/