

Die transzendente Deduktion der praktischen Vernunft angesichts des Begriffes des höchsten Gutes¹

ALBA JIMÉNEZ RODRÍGUEZ

ORCID: 0000-0003-4381-3434

DOI: 10.62860/AP.02.07

1. Fragestellung: *absurdum practicum* bei Moral

In diesem Artikel soll untersucht werden, inwieweit der Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit in der praktischen Philosophie Kants einen synthetischen apriorischen Charakter hat. Dazu muss erklärt werden, dass im Gegensatz zu den Lösungen, die die verschiedenen Strömungen des klassischen Denkens in Bezug auf die Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit formuliert hatten, die kantische Kritik einen dritten Weg vorschlägt, der mit ihren Lehren über den praktischen Schematismus übereinstimmt. Unter praktischem Schematismus verstehen wir die von Kant unter dem Titel „Schematismus der Analogie“ zusammengefassten Vorgänge, aufgrund derer die Anwendung von Vernunftvorstellungen auf empirische Vorgänge im Bereich der Geschichte, der Moral, der Religion oder des Rechts oder die Subsumtion solcher empirischer Elemente unter nicht gegebene Vernunftideen, wie im Bereich des Schematismus der Objektbestim-

1 Diese Arbeit wurde im Rahmen des Forschungsprojekts *Schematismus* (PID 2020-115142GA-100) durchgeführt.

mung, der logische Kategorien mit apriorischen Formen der Anschauung verbindet, geregelt wird.

Eine detaillierte Analyse dieser transzendentalen Deduktion des Begriffes des höchsten Gutes, in dem sich Tugend und Glückseligkeit treffen, ermöglicht es, das Verständnis des Verhältnisses zwischen Moral und Religion in der praktischen Philosophie zu erneuern, sowie die Art und Weise, in der die praktische Anwendung, die den transzendentalen Ansatz bestimmt, die Sicht auf die verschiedenen Bereiche, in denen der kategorische Imperativ zum Ausdruck kommt, verändert: Also, im Bereich der politischen Theorie mit der Idee des postulierten öffentlichen Rechts, das den Kontraktualismus beherrscht, im Bereich der Geschichtsphilosophie als Überwindung der Theodizee oder im Bereich der Religion mit der entscheidenden Unterscheidung zwischen natürlicher Religion und der Religion des falschen Gottesdienstes.

In den *Metaphysik-Vorlesungen*, die Kant im Jahrzehnt nach der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* hielt, wird ein praktisches Dilemma formuliert, das das aufgeworfene Problem sehr prägnant veranschaulicht. Diese aporetische Bedingung der Reflexion wird im Folgenden als Ausgangspunkt unserer Untersuchung vorgestellt. Dieses Dilemma beruht auf der Idee, dass die Erkenntnis, dass tugendhaftes Verhalten nicht immer zu Glückseligkeit führt, die Annahme der Existenz Gottes und die Erwartung der Existenz einer anderen Welt voraussetzt².

Die erste Prämisse des Dilemmas besagt, dass nach den Gesetzen der transzendentalen Physiokratie, die die Natur nach dem Prinzip des hinreichenden Grundes regieren, aus einer tugendhaften Handlung für den Handelnden nicht notwendigerweise ein Zustand der Glückseligkeit folgt. Die zweite Prämisse besagt jedoch, dass, wenn die *Maxime*, die mein Verhalten leitet, einen anderen Zweck verfolgt als die Erfüllung der Pflicht um der Pflicht willen, *per definitionem*, können wir nicht von einem wirklichen moralischen Verhalten sprechen, da wir das Prinzip der *eudaimonia* über das eleutheronomische Prinzip stellen würden. Dasselbe gilt für das Gemeinschaftsleben, da die Menschen aktiv an der Ausübung der Tugend teilnehmen müssen, als ob ihre Glückseligkeit nicht nur eine Angelegenheit der Vorsehung wäre, auch wenn nur eine höhere Weisheit letztlich die Vollendung der Bemühungen des Menschengeschlechts garantieren kann. Kurz gesagt: Es ist möglich, tugendhaft zu sein und nicht glücklich zu sein, oder freudig und glücklich zu leben, ohne tugendhaft zu sein.

Zu den beiden Hörnern des Dilemmas fügt Kant ein weiteres Element hinzu, nämlich den Glauben an die Existenz eines weisen Herrschers, der in einer anderen Welt für die Glückseligkeit der Tugendhaften sorgt. In diesem Zusammenhang ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass Kant das Dilemma als „*absurdum practicum*“ bezeichnet, was unserer Meinung nach weitreichende Konsequenzen hat. Aus theoretischer Sicht wäre es nicht

2 (V-Met/Volckmann, AA, XXVIII, 385-386).

verwunderlich, dass auf tugendhaftes Verhalten nicht notwendigerweise ein Zustand der Glückseligkeit folgt, auch wenn Kant dies in einigen Kontexten bemerkenswert zweideutig ausdrückt.

Was der Ausdruck ‚praktisches Dilemma‘ zu bedeuten scheint, ist, dass sich das moralische Subjekt, obwohl wir völlig davon überzeugt sind, dass es keinen eindeutigen und unauslöschlichen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit gibt (auch wenn sich aus der Ausübung der Tugend psychologisch gesehen eine gewisse Glückseligkeit ergibt), da es legitimerweise und unvermeidlich seine eigene Glückseligkeit als Befriedigung mit seinem eigenen „extensiven, intensiven und protensiven“ Zustand anstrebt (*KrV*, AA, A806/B834), sich selbst am Scheideweg befindet, wenn es sich dafür entscheidet, Gutes zu tun, obwohl es weiß, dass die Konsequenz dieses pflichtgemäßen Handelns seine Glückseligkeit in den meisten Fällen untergraben wird. Und der Argumentation folgend würde Kant, wenn unsere Interpretation richtig ist, es wagen, darauf hinzuweisen, dass der Glaube an einen allwissenden Statthalter, der diese Ordnung in der Zukunft wiederherstellen würde, als Triebfedern für moralisches Handeln fungieren würde. In der Tat stellt diese These nicht einmal die Behauptung der Existenz Gottes in Frage.

Ein einfaches Beispiel: Wir könnten argumentieren, dass ein Mann, der an einer unheilbaren Krankheit leidet, ohne die Art seiner Krankheit und die schwerwiegenden Folgen, die sie mit sich bringt, zu kennen, es ihm helfen könnte, seinem Leben in den letzten Momenten mit der größten Tapferkeit zu begegnen. Die Vorstellung eines zukünftigen Lebens, in dem Tugend und Glückseligkeit übereinstimmen, könnte als rein praktisches Hilfsmittel dienen, um die *fortitudo moralis* zu üben und die ethische Gesinnung zu erziehen. Diese Auslegung des Dilemmas stünde ansonsten im Einklang mit einigen Aussagen zum Beispiel in den Vorlesungen zur *Moralphilosophie Mrongovius II*, wo Kant feststellt, dass die Religion, wie das moralische Gefühl, die Rolle von Triebfedern in der Motivation (*elateres animi*) des moralischen Akteurs erfüllen, obwohl sie in keinem Fall den Rang Gründen erlangen können³. Dieser scheinbare Wesensunterschied zwischen der Motivation zum moralischen Handeln und der Grundlage des moralischen Handelns wird jedoch nicht in allen Werken Kants klar unterschieden. Was in den Vorlesungen zur Moralphilosophie als qualitativer Unterschied erscheint, wird in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beispielsweise mit einer gewissen Zweideutigkeit dargestellt, so dass es manchmal scheint, dass die Pflicht die einzige Triebfeder für das Handeln sein muss (jedes Eindringen von falschen Triebfedern macht die moralische Reinheit des Handelns ungültig), und ein anderes Mal scheint es nur so, dass das Handeln aus Pflicht eine notwendige und hinreichende Bedingung ist, dass es aber

3 V-Mo/Mron II, AA, XXIX, 387-388.

möglich ist, es mit anderen Triebfedern zu kombinieren, die bei der Ausrichtung der Maxime helfen können.

Eine genauere Betrachtung zwingt uns dazu, andere Elemente zu berücksichtigen, denn erstens geht die Formulierung dieses Dilemmas Hand in Hand mit der Fragestellung eines Meta-Dilemmas, das mit dem ersten verwoben ist. Kants Moralphilosophie hat uns gelehrt, dass das einzige Motiv für die Befolgung des Gesetzes das Gesetz selbst sein muss und dass pragmatisch-prudentielle Erwägungen einem logischen Raum entsprechen, der von hypothetischen Imperativen beherrscht wird, in dem es keine Überschneidung mit der unbedingten Befolgung moralischer Normen gibt, die stattfindet, wenn wir nicht nur pflichtgemäß, sondern aus Pflicht handeln. Dennoch ist es logischerweise möglich, den kategorischen Imperativ in einem utilitaristischen Sinn zu interpretieren. In der Tat können einige von Kants eigenen expliziten Formulierungen zu dem Missverständnis führen, dass Kant diesen Weg nicht ausschließt. So stellt Kant beispielsweise in *MS* fest, dass ein Verkäufer, der seine Käufer betrügt, schließlich ihr Vertrauen verlieren wird, was den Verlust von Kunden in der Zukunft zur Folge hat. Es ist also nicht unvereinbar mit der Formulierung des kategorischen Imperativs durch das Verfahren der Nomologisierung, zu behaupten, dass es nicht günstig ist zu lügen, da die erhöhte Wahrscheinlichkeit besteht, bei der Lüge ertappt zu werden und die Chancen verringert, bei einer späteren Gelegenheit erfolgreich zu lügen. Natürlich gibt es gemäß einiger Interpretationsschlüssel, die sich aus dem kantischen Ansatz ableiten lassen, Auslegungen des Imperativs, die diese Abweichung von vornherein verbieten. In jeder Handlung, die moralisch bewertet werden kann, gibt es nämlich ein Geflecht von Teilmaximen, die miteinander verbunden sind und sich einer einzigen obersten Maxime unterordnen, an der sich die Absicht der gesamten Handlung ausrichtet. Wenn die Maxime, die der Entscheidung des Händlers, die Kunden nicht zu täuschen, zugrunde liegt, auf dem Eigeninteresse beruht, unabhängig davon, wie sie sich mit anderen subjektiven Handlungsprinzipien verflechtet, dann ist die Handlung letztlich keine moralische Handlung, sondern eine prudentielle Handlung.

Es geht also darum, die Unangemessenheit der utilitaristischen Interpretation aus theoretischer Sicht zu begründen, angesichts der Prämissen, mit denen Kant sein eigenes moralisches System vorgestellt hat. Das Verbot des utilitaristischen Auswegs ist –beispielsweise im Rahmen der kantischen Darstellung einer Vernunftreligion– explizit, in der er bei der Erläuterung des Begriffes des „seligmachenden Glaubens“⁴; des naiven Glaubens, den jeder auf seine richtige moralische Absicht gründet, zeigt, dass der energische und wahrhaftige Entschluss des Menschen, seine moralische Anlage zum Guten zu erneuern, der Hoffnung auf den Erlass einer vergangenen Schuld vorausgehen muss und nicht umgekehrt, als ob die bloße Erwartung der Absolution das pflichtgemäße Verhalten *utiliter* motivieren würde. Kants

4 RGV, AA, VI, 119

Darstellung des Dilemmas lässt sich letztlich als eine hypothetische Art der Argumentation verstehen. Wenn ich sicher sein kann, dass in einem anderen Leben Tugend mit Glückseligkeit proportional einhergeht, dann habe ich Grund, pflichtgemäß zu handeln. Im vorliegenden Artikel sollen dazu drei Schlussfolgerungen gezogen werden⁵:

Erstens, dass die kantische Philosophie eine utilitaristische Auslegung des kategorischen Imperativs rundweg verbietet. Diese Tatsache wird durch den Einsatz einer transzendentalen Deduktion des höchsten Gutes demonstriert, die in der Lage ist, den *a priori* und synthetischen Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit zu erklären.

Zweitens, dass das theoretische Hilfsmittel auf bestimmte Triebfedern wie das Gefühl oder die Religion dem Übergang zwischen einer transzendentalen Erklärung der Moral und einer genetisch-empirischen Erklärung entspricht, in der diese Notwendigkeit als Beschreibung einer Vorstufe der moralischen Entwicklung dargestellt wird. Kants Formulierung des Dilemmas selbst kann daher nicht richtig interpretiert werden, ohne zwischen verschiedenen Arten von Motivationen zu unterscheiden.

Drittens, dass die Rolle der moralischen Triebfedern analog zu der der „Zeichen“ des Fortschrittes ist und dass, kurz gesagt, die Auslegung einiger Strukturelemente der Theodizee mit Kants Beschreibung des falschen Dienstes an Gott übereinstimmt, nicht überraschend, der Erfinder der Geschichtsphilosophie. Dieser Ausdruck, der erstmals von Voltaire verwendet wurde, wird in diesem Zusammenhang als der Mythos oder die große Metaerzählung der Aufklärung verstanden, die auf der Annahme der Existenz einer einzigartigen Universalgeschichte mit einem *a priori* durch die Vernunft festgelegten τέλος beruht, der bestimmte moralische Handlungen, institutionelle Praktiken oder Weltanschauungen legitimiert.

2. Der Begriff der Triebfedern als Schlüssel zum Verständnis des Verhältnisses von Religion und Moral

In der Religionsschrift legt Kant die Ambivalenz einer Formel frei, die die Komplexität repräsentiert, mit der Kant das Problem des Verhältnisses von Religion und Moral von Anfang an konfrontiert. Die Moral, sofern sie auf dem Begriff des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht

5 Diese Proportionalität zwischen Tugend und Glückseligkeit muss in jedem Fall qualitativ verstanden werden. Eine Entfaltung der These vom qualitativen Charakter der Proportionalität der beiden Bestandteile des höchsten Gutes und eine Auflistung von Wiederholungen dieser These bei Kant findet sich in der Dissertation des Schülers von Marcus Willaschek: Marwede, *Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik*, Berlin-Boston, 2018.

zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als die des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten⁶.

Im Prinzip ist also die Übereinstimmung mit dem Sittengesetz eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung der Sittlichkeit, denn das Motiv oder die letzte Absicht der Handlung muss auf dem Gesetz selbst beruhen, und dieses Gesetz darf nicht aus einem bestimmten religiösen Bekenntnis abgeleitet sein. Aber, so sagt Kant eindringlich, *die Moral führt unumgänglich zur Religion*⁷. Die philosophische Religionslehre liefert uns die apriorischen Bedingungen der Glaubenssätze, die eine bestimmte geöffnete Religion enthalten muss, um den edlen Titel einer vernünftigen Religion zu erlangen. Wie Kant im Prolog der zweiten Auflage der Religion an dem umstrittenen Beispiel der konzentrischen Kreise erläutert, mit denen er das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung darstellt, kann man bei dieser Aufgabe entweder von apriorischen Prinzipien ausgehen oder die Offenbarung als Ausgangspunkt nehmen, um zu einem in moralischen Begriffen formulierten Geschichtssystem zu gelangen. Im Gegensatz zu Baumgartens Belohnungslehre kehrt die kantische kritische Philosophie das Verhältnis von Moral und Religion um, indem sie die Unmöglichkeit, moralische Gesetze als göttliche positive Satzungen aufzufassen, als Prinzip festlegt. Die unvermeidliche Bezugnahme auf Gott spielt dennoch weiterhin eine grundlegende Rolle, nicht nur wegen der berechtigten Hoffnung, dass Tugend und Glückseligkeit in der Tat zusammengebracht werden, sondern auch wegen der kantischen Konfiguration des moralischen Gewissens selbst, in der sich der weise Herrscher als legitimer Richter und Kenner des menschlichen Herzens erscheint, der in der Lage ist, Verpflichtungen aufzuerlegen, die vom moralisch Handelnden so gesehen werden, als wären es seine eigenen Befehle.

Wie bereits erwähnt, stellt Kant in verschiedenen Zusammenhängen fest, dass Gefühl und Religion in der Moral eine ähnliche Rolle spielen. Was das Gefühl betrifft, so warnt Kant vor der Verwechslung zwischen praktischen Handlungsprinzipien und Grundlagen, die sich auf irgendeine Form von Empathie oder Gefühl berufen, außer der der Achtung. Dennoch spielt die Rolle des Gefühls als Bewegungsgrund der Moral eine relevante Rolle, die es erlaubt, die übliche Beschreibung von theoretischer und praktischer Philosophie als asymmetrische Sphären im Hinblick auf die Funktion des kritischen Programms und den vermeintlichen Rigorismus zu relativieren, mit dem Kant auf die probabilistischen Thesen von Bartolomé de Medina und deren Rezeption durch einige jesuitische Theologen antwortet. Darüber hinaus wird die kantische Rezeption des Rousseau'schen Begriffs des Gesetzes des Herzens in der ausgefeilten Einbeziehung des Gefühls in seinen praktischen Ansatz sichtbar, die sehr deutlich in die Sphäre der politischen Philosophie mit ihrer besonderen Version des Kontraktualismus sowie in

6 RGV, AA, VI, 3.

7 RGV, AA, VI, 6.

den Kontext der Geschichtsphilosophie übersetzt wird. Die Kopplung des individuellen Willens mit dem allgemeinen Willen durch das Gefühl und die heuristische Idee einer moralischen und rechtlichen Einheit aller Bürger unter einem *a priori* omnilateralen Gesetz erklärt die Abhängigkeit des individuellen Willens vom allgemeinen Willen als ein Phänomen des gegenseitigen Wirkens geistiger Essenzen nach pneumatischen Gesetzen, d.h. den Gesetzen einer nach der phänomenalen Existenz möglichen Wissenschaft, die sich auf den Geist oder die reine Intelligenz bezieht, die von jeglichem Handeln mit dem Körper getrennt ist. Der Verweis an das Gefühl, die erste Triebfeder, die Kant neben der Religion nennt, entspricht nicht einfach einer unkritischen und frühen Phase, in der Kant die Konturen seines Moralsystems noch nicht ausgearbeitet hat, sondern das moralische Gefühl wird als letzte Grundlage für die Befolgung der rationalen Gesetzgebung weiterhin eine wichtige Rolle spielen.

Was die Religion betrifft, so handelt es sich nicht nur um eine Triebfeder, die zur privaten Vollzugssphäre des sittlichen Akteurs gehört, sondern die Übernahme des Sittengesetzes als einzige Triebfeder des Gemeinschaftslebens wird von Kant als eines der grundlegenden Unterscheidungsmerkmale der sichtbaren Kirche angesehen, soweit es ihre Qualität betrifft. Um ein freiwilliger, reiner, universeller und dauerhafter Zusammenschluss von Herzen zu sein, muss die Kirche quantitativ ungeteilt und universell, qualitativ rein, in Bezug auf die Beziehung vom Prinzip der Freiheit geleitet sein und in Bezug auf die Modalität eine unabänderliche Verfassung haben, um einen freiwilligen, reinen, allgemeinen und dauerhaften Zusammenschluss von Herzen zu bilden. Diese Verfassung muß dem Modell einer horizontalen oder familiären Gemeinschaft entsprechen, insofern Christus in einer Blutsgemeinschaft mit den Menschen steht, im Gegensatz zu monarchischen, aristokratischen oder demokratischen Gemeinschaften, die sich jeweils unter der Vormundschaft eines Papstes, einer Gruppe von Prälaten oder sektiererischen Gläubigen verstehen. Die Reinheit besteht darin, dass sie nicht mit Fanatismus verunreinigt ist, im Sinne eines dogmatischen Festhaltens an der Religion, zu der sich die Mystiker der praktischen Vernunft bekennen, aber auch in dem Sinne, dass sie sich nicht mit irgendwelchen falschen Triebfedern vermischt, außer der eigenen Achtung vor dem moralischen Gesetz.

In Texten wie der *Nachricht* sehen wir auch, dass der entscheidende Impuls, den Kant von den englischen Moralisten empfängt, in der Anerkennung der Existenz eines Unterschieds zwischen dem Reich des Seins und dem Reich des Sollen besteht, eben jener unergründlichen, vorausgesetzten und nicht zu rechtfertigenden Unterscheidung, die als transzendente Bedingung der Möglichkeit für die Existenz von so etwas wie einem moralischen Reich fungiert⁸. Gäbe es nur das Reich des Seins, würden die *consilia* genügen, um uns in die Welt zu führen, da es aber die intelligible Welt des

8 BDG, AA, II, 313.

Sollen gibt und diese Welt auch Auswirkungen auf die vernünftige Welt hat, weil wir im Gegensatz zum heiligen Willen nicht allein zu ihr gehören, brauchen wir das moralische Gefühl, damit die Anwendung der Pflicht wirklich ist. Eine solche Anwendung entspricht den Gesetzen des transzendenten Schematismus des Verstehens in der theoretischen Philosophie und prägt eigene neue Übergangsverfahren im Bereich der analogen Anwendung. Dieser Übergang erklärt auch die strukturelle Äquivalenz zwischen der Form des kategorischen Imperativs und der Form des synthetischen Apriori-Urteils⁹.

Der Mensch braucht Vorbilder oder Schemata in der phänomenalen Welt, die ihn zu moralischem Handeln bewegen, aber nicht jede Triebfeder hat denselben Status. Kant definiert die *motiva* als alle Vorstellungen des Verstandes und der Vernunft, die den Willen bestimmen. Von ihnen unterscheidet Kant die *elateres animi*, die *stimuli* oder vernünftigen Impulse der Seele, die nicht wirklich die Fähigkeit haben, zu zwingen, und die mit einer rein pragmatischen *necessitatio* verbunden sind. Die subjektive oder pragmatische *necessitatio* verpflichtet bedingt, die moralischen Motive hingegen bedingungslos. Innerhalb dieser Motivationsarchitektur stellt Kant die Achtung als Mittelbegriff oder gemeinsame Wurzel zwischen unserer handlungsbestimmenden Maxime und dem Sittengesetz dar. So werden sowohl die Erziehung zu einem bestimmten moralischen Empfinden als auch die Religion als Mittel zur moralischen Bildung dargestellt, *quasi* als eine Form der Pädagogik. In der Tat scheint die Lektüre seiner *Vorlesungen über Pädagogik* die These zu bestätigen, dass die Religion eine Funktion im Dienste der Moral erfüllt, vor allem, wenn wir die Bildung der Menschheit über die Generationen hinweg unter dem Gesichtspunkt des menschlichen Fortschritts in der Geschichte betrachten. Für sich genommen ist sie jedoch weit davon entfernt, ein Selbstzweck zu sein, und birgt Gefahren für die geistige Verfassung des Menschen. Die vielleicht extremste Gefahr der Religion (*tantum Religio potuit suadere malorum*, sagt Kant mit den Worten des Lukrez) ist ihre Fähigkeit, dort Einfluss zu nehmen, wo die politische Macht nicht hinkommt, nämlich auf das innere Selbst¹⁰. Denn nur die Religion, betont Kant, kann das Denken verbieten. Im Gegensatz zum Gesetz oder zur öffentlichen Macht, die nur äußerlich zwingen können, teilt die Religion, also ihre Macht, mit der Moral das exklusive Privileg, das ihr heute vielleicht nur durch die Quellen des Kapitalismus genommen wurde, das Denken zwingen zu können. Auf jeden Fall koexistieren diese traditionellen Formen der Ausübung von Zwang im Sinne des „mechanischen Zwangs“, wie Kant es ausdrückt, oder im Sinne des disziplinarischen Zwangs, wie

9 Diese analoge Form des Schematismus kommt in der Religionswissenschaft auf verschiedene Weise zum Ausdruck: so mit der These, dass jede Teilgesellschaft, die um bestimmte Tugendgesetze herum koordiniert ist, in der Tat ein Schema des absoluten ethischen Ganzen ist. Cfr. Jiménez Rodríguez, „Praktische Anwendung“ o la dimensión práctica de la aplicación de las categorías. Hildesheim-Zürich-New York, 2022.

10 RGV, AA, VI, 131.

es zeitgenössischer heißt, mit den vielgestaltigeren und magmatischeren Formen des Selbstzwangs.

Die Erziehung, die in der kritischen Philosophie keineswegs ein unbedeutendes Problem darstellt, wird von Kant als „das größte Problem und das schwerste, was dem Menschen kann aufgegeben werden“ bezeichnet¹¹. Darüber hinaus zeigt eine systematische Lektüre der Vorlesungen, die dieser komplexen Kunst gewidmet sind, ihren Wert für das Verständnis einiger entscheidender Aspekte der Transzendentalphilosophie, wie das Verhältnis von Moral und Religion oder der Status des höchsten Gutes. Bereits in einigen kleineren, pädagogischen Fragen gewidmeten Texten über das Philanthropische Institut von Dessau, die achtzehn Jahre vor der Schrift über die Religion veröffentlicht wurden, verbindet Kant die Kunst der Erziehung mit dem Prozess, durch den die Menschheit ihre höchste rationale Bestimmung erreicht. Durch eine Art empirischen Schematismus braucht die reine Idee der Vernunft, die den Umriss der Geschichte leitet, eine materielle Entwicklung, die als Motor für die Entwicklung des Menschengeschlechts zum Besten dient. Die Analogie zwischen der Rolle der Erziehung, dem Streit zwischen verschiedenen Religionen, die sich noch nicht als die eine Religion anerkannt haben, oder der ungeselligen Geselligkeit, die natürlichen Anlagen des Menschengeschlechts erweckt, wird in diesen Schriften zur Pädagogik deutlich, in denen Beispiele aus der *Idee* wiederholt werden¹². Kant besteht darauf, dass das Versprechen von Belohnung oder Bestrafung in keinem Fall eine Triebfeder für das sittliche Verhalten der Kinder sein kann, und lässt es nur teilweise als zweckmäßige Abkürzung in den frühen Phasen des Unterrichts zu, wo die Art des Zwangs noch mechanisch ist. Ebenso kann die Religion oder die Gefühlserziehung auf dem Weg der wahren sittlichen Erziehung, wo der Zwang im Dienste der Reflexion und der Freiheit wirkt, eine nützliche Rolle spielen. Die Bezeichnung, auf die Kant zurückgreift, um die erste Phase der Erziehung durch mechanischen Zwang zu adjektivieren, ist also „passiver Gehorsam“, dieselbe Bezeichnung, die er in seinen Schriften über die Religion verwendet, um den falschen Dienst an Gott zu beschreiben¹³. Und folgerichtig vertritt er die Auffassung, dass die Erziehung zum Beten bei den Kindern nur ein falsches Gefühl der Frömmigkeit hervorruft und dass diese Aufgabe auf keinen Fall die eigentliche Aufgabe der Erziehung ersetzen kann: die reflektierte und freie Bildung von Grundsätzen in Übereinstimmung mit der Vernunft und unabhängig von jedem dogmatischen und unkritisch nicht zu recht-

11 *Päd*, AA, IX, 446.

12 Daher der berühmte Hinweis auf den Baum, der durch den Wettbewerb mit seinen Artgenossen auf der Suche nach Sonnenlicht immer größer wird (Kant, *Pädagogik* [*Päd*], AA, IX, 448; *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [*IaG*], AA, VIII, 22).

13 *Päd*, AA, IX, 452.

fertigenden Glaubensbekenntnis oder Glaubenssystem. Der Bildungsbegriff und die kantische Religionskritik sind also zwei Seiten derselben Medaille:

Wenn die Religion nicht zur moralischen Gewissenhaftigkeit hinzukommt: so ist sie ohne Wirkung. Religion ohne moralische Gewissenhaftigkeit ist ein abergläubischer Dienst. Man will Gott dienen, wenn man z. E. ihn lobt, seine Macht, seine Weisheit preist, ohne darauf zu denken, wie man die göttlichen Gesetze erfülle, ja, ohne einmal seine Macht, Weisheit usw. zu kennen und denselben nachzuspüren. Diese Lobpreisungen sind ein Opiat für das Gewissen solcher Leute und ein Polster, auf dem es ruhig schlafen soll¹⁴.

Der Unterschied zwischen einer Lehre von der Technik und einer Lehre von der Tugend ist im Rahmen seiner Erziehungstheorie, die in Analogie zu den Arten von Imperativen eine genetische Karte der Phasen der Bildung des Menschengeschlechts aufstellt, perfekt herausgearbeitet. So wie es Ratschläge der Klugheit oder Regeln der Geschicklichkeit gibt, die uns in unserem pragmatischen Umgang mit der Welt leiten, muss der Mensch diszipliniert werden, indem er seine Persönlichkeit über seine Animalität stellt, durch Erziehung und Unterricht kultiviert und im sozialen Leben geschult wird, bis er zu jener Zivilisiertheit gelangt, die der wahren moralischen Entwicklung vorausgeht, in der die Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele hinter die Aufgabe zurücktreten, nach Zielen zu streben, die zugleich Pflichten sind.

Grundlegend ist, und hier ist Kant sehr zustimmend, die Einsicht, dass die Kirche auf keinen Fall über ihre Rolle als bloßes Mittel zur sittlichen Erziehung der Menschen hinausgehen darf. Er akzeptiert, „ihren Dienst nicht zu entziehen“, solange der Glaube der Kirche sich über seine Grenzen im Klaren ist und sich selbst jeglichen Einfluss auf die Moral vorenthält. Dies ist überraschend, wenn man bedenkt, dass die Religion historisch die Rolle eines „Baldachins“ gespielt hat, der den Nomos der sozialen Ordnung mit seinen moralischen Überzeugungen umhüllt und legitimiert, selbst nach dem Bruch der Einheit der römischen Kirche mit der Reformation und der Scheidung, die in den heutigen säkularisierten Gesellschaften zwischen dem Kern von Prinzipien, die sich aus den Religionen ableiten, denen die Gläubigen anhängen, und den Überzeugungen besteht, die von ideologischen und psychologischen Komponenten ganz unterschiedlicher Art gesiebt werden, die tatsächlich ihr Verhalten im Alltag leiten¹⁵.

Das moralische Gefühl ist in seiner Struktur dem Gefühl des Erhabenen ähnlich. Zunächst gibt es ein Pathos in der Ordnung des Natürlichen (entweder äußerlich oder in uns), das irgendwie alle Arten von heteronorma-

14 *Päd*, AA, IX, 495.

15 Vid.: Berger, P. L.: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, 1967.

tiven Vorrichtungen in Form von ästhetischen Mustern, mathematischen Schätzungen oder harmonischer Übereinstimmung der Fähigkeiten überwältigt, aber in einem zweiten Moment gelingt es ihm, sich über diese Anomie zu erheben, indem es (als Erniedrigung oder Demütigung) eine verständliche moralische Bedingung auferlegt, die uns an einem sicheren Ort hält. Natürlich brauchen wir kein moralisches Gefühl als Bedingung für unser Handeln. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die einzige notwendige Bedingung in dieser Hinsicht das Handeln aus reiner Pflicht ist. Aber das moralische Gefühl stellt sich als die unvermeidliche Wirkung dar, die die Forderungen der unbedingten Vernunft auf das endliche und pathologische rationale Wesen ausüben. Das Sittengesetz wird so als Triebfeder in den Entscheidungsprozessen des endlichen Vernunftwesens präsent. Andere Aussagen Kants würden bestätigen, dass der Religion ein ähnliches Schicksal widerfährt in dem Sinne, dass sie wie das Christentum nur als nützliches Mittel von der praktischen Vernunft zu akzeptieren ist¹⁶.

Dass die Moral zwangsläufig zur Religion führt, so die doppelte Formulierung der Religionsschrift, liefert auf den ersten Blick einen unmittelbaren Schlüssel der Verständlichkeit für die scheinbare Folgerichtigkeit der Formeln, mit denen sich Kant in seinen *Met. Vorlesungen* äußert. Moralisch handeln heißt aus Pflicht handeln, so die bekannte Formel der Grundlegung, und die einzig legitime Triebfeder sei offenbar das moralische Gefühl oder die Achtung. Vor diesem Hintergrund können einige Aussagen Kants in den metaphysischen Vorlesungen zum so genannten *absurdum practicum* nicht überraschen: So stellt Kant in der ersten Kritik fest, dass es der Vernunft unmöglich gleichgültig sein kann, wie die Antwort auf die Frage: Was ergibt sich aus unserem rechten Handeln?¹⁷.

Diese Feststellung entbindet uns nicht davon, weiterhin zu fragen, ob es notwendig ist, zu garantieren, dass auf die Tugend die Glückseligkeit folgt, abgesehen von einer bestimmten subjektiven Anforderung. Andererseits spielen die verschiedenen Ausdrücke und Formulierungen in dieser Hinsicht trotz der kantischen Unterscheidung zwischen moralischer Glückseligkeit und physischer Glückseligkeit mit einer ständigen Zweideutigkeit, die die natürliche Verwirrung nicht aufhebt, dass die Glückseligkeit, das in den Grundlagen die Quelle der Neigungen und des Pathologischen darstellte, später (zum Beispiel in *KpV* oder *KU*) als nichts Geringeres als ein Bestandteil

16 V-Mon/Mron II, AA, XXIX, 634, V-Met/Volckmann, AA, XXVIII, 386.

17 KrV, AA, A809/B837.

des höchsten Gutes aufgefasst wird, und im Extremfall in der *Religion* mit der tugendhaften Neigung zum Guten identifiziert wird.¹⁸

3. Pharisäertum und falscher Dienst an Gott im bürgerlichen Rechtsstaat

Wir stellen fest, dass wir unmoralisch und glücklich und moralisch und unglücklich sein können. Und da das menschliche Vermögen nicht ausreicht, um die Glückseligkeit in der Welt auf eine Weise zu erreichen, die mit dem Glücklichsein vereinbar ist, so folgert Kant, muss ein allmächtiges moralisches Wesen als Herrscher der Welt angenommen werden, unter dessen Obhut dies geschieht. Er muss also Freiheit und Natur zusammenbringen, um Gott als Garanten für die Versöhnung von Tugend und Glückseligkeit zu sichern. Diese Verbindung von Tugend und Glückseligkeit ist *a priori* und synthetisch (wir können die Glückseligkeit nicht analytisch aus der Tugend ableiten, aber die Tugendhaften haben sozusagen ein Recht darauf, Glückseligkeit zu erwarten). Für die Verwirklichung des höchsten Gutes müssen wir die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele voraussetzen, aber nicht als ontologische Hypostasen, sondern als praktischen Imperativ, der *a priori* gegeben ist und hinsichtlich seiner Möglichkeit nicht definiert werden kann, und daher auch nicht bewiesen werden kann¹⁹.

Um die Frage nach dem praktischen Dilemma und seiner möglichen Interpretation in einem utilitaristischen Schlüssel zu beantworten, würden noch einige Schritte fehlen: i) die transzendente Deduktion des höchsten Gutes oder die synthetische apriorische Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit zu erklären, ii) genauer abzugrenzen, wie das Prinzip der Autonomie der Moral mit der Religion der reinen Vernunft und der Beziehung dieser Religion zu den historisch ererbten Religionen vereinbar gemacht wird. Bekanntlich macht Kant in seinen Schriften zur Religion das Christentum zu seinem Gesprächspartner, um zu fragen, inwieweit dessen geoffenbarte dogmatische Inhalte von der Vernunft aufgenommen werden können. Auffallend ist in diesem Zusammenhang die Frontalität, mit der Kant den Pharisäismus zur Zielscheibe seiner schärfsten Kritik macht. Der aufmerksame Leser des Neuen Testaments greift energisch die utilitaristische Haltung an, durch die der Mensch vergisst, dass er sich nur durch die moralische Absicht, die seinen Taten zugrunde liegt, Gott wohlgefällig machen kann, und versucht, die mühsame Aufgabe des Handelns aus Pflichtgefühl durch die äußere Erfüllung bestimmter Gebote, Gnadenmittel

18 So wird es definiert als "der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden (nie daraus fallenden) Gesinnung verstanden wird" (Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [RGV], AA, VI, 67). In der Grundlegung hingegen definiert er Glückseligkeit als die Summe aller Neigungen (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [GMS], IV, 399). RGV, AA, VI, 67.

19 Cfr.: VNAEF, AA, VIII, 418.

oder privater Frömmigkeitsformen in Verbindung mit institutionalisierter Religion zu ersetzen. So kann der Wahrheitsmoment einer Kirche, die sich auf bloße gesetzliche Vorschriften stützt, nur darauf beruhen, dass sie sich dem reinen Vernunftglauben asymptotisch annähert und auf Dauer auf jede verdeckte utilitaristische Quelle, auf jeden historischen Kirchenglauben und natürlich auf jeden *cultus spurius* verzichtet. Diese Religion der Humanität, die treibende Kraft des Noch-nicht der christlichen Eschatologie, erscheint jedenfalls als etwas, das dem Menschen Hoffnung gibt, nicht als „bloßer kirchlicher Glaube“²⁰ wie der „Fanatismus innerer Offenbarungen“²¹ oder als das, was „das verdorrte und schleichende Herz eines Menschen, der kein Selbstvertrauen hat, dem Bösen zu widerstehen“²², in sich birgt, sondern als die von Kant beschworene Naturreligion des Gott-in-uns²³.

Im Gegensatz zum „falschen“, „passiven“, „unterwürfigen“ Dienst an Gott, der von einem Söldnerglauben angetrieben wird, der nur von der Erwartung von Strafe oder Belohnung abhängt, beinhaltet diese Form der natürlichen Religion die Ablehnung des Glaubens, dass wir einen direkten Einfluss auf Gott haben und seine Gnade oder Vergebung erlangen können, ohne zuvor Pflichten gegenüber anderen Menschen zu erfüllen, wie die Apostel, die die Hilfslehre der geoffenbarten Lehren mit der wahren Nachfolge des Beispiels Christi verwechseln²⁴. Dies impliziert einen reinen religiösen Glauben im Gegensatz zu einem rein historischen Glauben, der davon ausgeht, dass, wenn wir die Gesetze Gottes als positive Gebote auffassen, auch wenn ihre Gründe für unsere Vernunft undurchsichtig sind, ihre Kenntnis nur durch die Offenbarung möglich ist, die durch die Tradition oder die Heilige Schrift überliefert wird, die im Übrigen unendlich auslegungsfähig ist. Dieser religiöse Glaube, in dem der Vater verherrlicht wird, und zwar nicht direkt, als ob es möglich wäre, eine Art physischen Einfluss auf ihn auszuüben, sondern durch ein wahrhaft sittliches Verhalten, in dem wir mit der Gesamtheit der Menschen, die aus freien Stücken die Pflicht respektieren, Handel treiben, muss darüber hinaus als ein freier Glaube im Gegensatz zum „entwürdigenden Zwangsglauben“ der dogmatischen Kirche dargestellt werden. Eines der Merkmale, die darauf hinweisen, dass wir es mit einer dogmatischen Kirche zu tun haben, besteht gerade darin, dass sie versucht, ihren partikularen Glauben als universale Religion auszugeben, aber nicht als natürliche Religion, die von der Vernunft und der Gesamtheit der nomischen Verallgemeinerungen der Moral abhängt, sondern als eine Reihe gesetzlicher Überzeugungen, die mit historischen

20 RGV, AA, VI, 105.

21 SF, AA, VII, 45.

22 KU, AA, V, 272.

23 SF, AA, VII, 48.

24 Br, AA, X, 177.

Bedingungen verbunden sind, die sie anderen aufzwingen will und die jeglichen Bezug zur Moral entbehren.

Im Gegensatz zum historischen oder kirchlichen Glauben steht der reine religiöse Glaube im Dienst der Sittlichkeit und wird so, zusammen mit der Vermittlung des Interpreten oder Gelehrten, der das kontextuelle Wissen um die historischen Phänomene kennt, die das Verständnis der religiösen Texte eröffnen, zum Leitprinzip der Verständlichkeit der Schrift. Auffallend ist, dass Kant die Übel des despotischen Kirchenglaubens und der Religion des falschen Gottesdienstes in der Karikatur, die er uns vom Judentum bietet, konzentriert. Im jüdischen Glauben wird seiner Meinung nach nur die bloße äußere Befolgung von Pflichten berücksichtigt, denn es handelt sich um ein streng politisches, nicht um ein moralisches Gemeinwesen, von dem sich die Geschichte des freien Glaubens zu emanzipieren hatte, um auf dem Weg des Christentums zum *foedus pacificum* zu gelangen, wo eine einzige vernünftige Religion herrscht.

In der juristischen Gemeinschaft geht es um das beobachtbare äußere Verhalten der Bürger. In der ethischen Gemeinschaft hingegen muss der Statthalter in der Lage sein, die letztendliche Absicht in den Herzen der moralisch Handelnden zu prüfen, um zu entscheiden, ob ihr Verhalten wirklich aus Pflicht ist und ob es mit dieser äußeren Gesetzlichkeit übereinstimmt oder nicht. Teil dieser ethischen Gemeinschaft oder des Gottesvolkes unter den Gesetzen der Tugend zu sein, ist für Kant nicht eine Möglichkeit oder das Ergebnis einer Entscheidung unter anderen, sondern eine Pflicht, analog dazu, wie das Postulat des öffentlichen Rechts dazu verpflichtet, den Naturzustand durch den Gesellschaftsvertrag zu verlassen. Die Physiognomie des kantischen Kontraktualismus lässt sich am besten als eine Struktur von zusammengesetzten Ebenen verstehen. Die Kritik an Achenwalls Eudaimonismus, der eine grundlegend juristisch-politische Dimension hat, lehrt uns, dass die Grundlage des Gesellschaftsvertrags keinesfalls empirisch oder utilitaristisch sein kann, wie es in den von den klassischen Kontraktualisten vorgeschlagenen Modellen der Fall war. Die Einführung der transzendentalen Perspektive bedeutet, dass die Konstitution eines normativen Rechtsstaates mit Gesetzen, die nicht zwingend, sondern dauerhaft und für alle gleich sind, als Selbstzweck konzipiert wird. Und so wie wir den juristischen Naturzustand verlassen müssen, weil der öffentliche juristische Zwang der privaten Heterokomposition von Konflikten vorzuziehen ist, ist der Mensch verpflichtet, die Sklaverei zu verlassen, zu der ihn seine eigene moralische Schuld verdammt. Der sogenannte „Triumph des guten Prinzips“, von dem Kant spricht, beinhaltet also die Verpflichtung des Menschen, den Zustand der Verderbtheit zu überwinden, der die Menschen allein durch die Tatsache des Zusammenlebens plagt. So wie es einen juristischen Naturzustand gibt, in dem jeder Bürger wie ein Atom auf seine eigenen Interessen achtet, so ist im ethischen Naturzustand jeder Mensch der Richter über sich selbst und entzieht sich dem Blick dessen, der die letzte

Absicht eines jeden Herzens kennt. Letztlich geht es um die Pflichten des Menschen gegenüber sich selbst, und der rote Faden, an dem sich jedes vernunftbegabte Wesen im Hinblick auf die Schaffung einer wahren ethischen Gemeinschaft orientiert, ist eben die Fontanelle der Tugend und der Glückseligkeit. Das höchste Gut ist also in erster Linie ein gemeinschaftliches Ziel, eine Pflicht, die der Mensch gemeinsam mit anderen zu erfüllen hat.

4. Der Übergang von der Theodizee zur Philosophie der Geschichte

Die Bedeutung, die der kantische Ansatz der Kritik der Religion im Dienste Gottes beizubringen ist, ist keineswegs marginal, sondern einer der Eckpfeiler seiner praktischen Philosophie. Ein Beweis dafür ist die Radikalisierung dieses Ansatzes auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie, die er in seinen Schriften zur Religion entwickelt. Die treibende Kraft des Fortschritts, die im Kontext der politischen Schriften der von der Vorsehung kalkulierten Zwietracht für die maximale Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten im Laufe der Generationen zugeschrieben wurde, nimmt hier die Form des Antagonismus zwischen dem religiösen Glauben im Dienste Gottes und dem moralischen Glauben an. In Anlehnung an die kantische Kritik an der gesetzlichen Religion des falschen Dienstes an Gott argumentiert er, dass sich der Motor der Geschichte selbst als eine Art *ungesellige Geselligkeit* der jeweiligen kirchlichen Glaubensrichtungen darstellt, die aus ihrer Partikularität heraus danach streben, die eine wahre Kirche zu werden, im Gegensatz zur authentischen Naturreligion, die als Telos und roter Faden der Geschichte fungiert, der *a priori* von der Vernunft gezogen wird und die Lebensgeschichten einzelner moralischer Gewissen in das Gefüge eines universellen öffentlichen oder ethischen Staates einwebt, in dem diese zugunsten einer einzigen Religion für alle aufgelöst werden. Die asymptotische Annäherung an die Kirche aller Menschen stellt für Kant das transzendente Schema oder die Hypotyposis des unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden dar. Die Notwendigkeit, Tugend und Glückseligkeit in Einklang zu bringen, kann nun in einem neuen Licht gelesen werden, wenn wir *KUs* Definition des höchsten Gutes und ihre mögliche Übersetzung in die Ansätze der Geschichtsphilosophie betrachten. Das höchste Gut ist das Höchste, das Ursprüngliche, das Unbedingte, aber auch das Vollständige und Vollendete, d.h. das Vollkommene in dem Sinne, dass es ein Ganzes ist, das nicht Teil eines größeren Ganzen gleicher Art ist (*consummatum und perfectissimum*). Seine Definition verlangt jedoch, dass wir uns weiterhin fragen, warum wir die Koinzidenz von Tugend und Glückseligkeit brauchen und welcher Art dieses Bedürfnis ist. Die Erklärung, die in den metaphysischen Vorlesungen fehlt, ist in der *KU* vielleicht etwas ausführlicher.

Die Entstehung der Anthropologie und der Geschichtsphilosophie, als typisch moderne Beiträge, hat, wie Marquard uns erinnert, mit zwei

grundlegenden Bewegungen der Ablehnung zu tun, entweder der Schulmetaphysik oder der Herrschaft des naturwissenschaftlichen Paradigmas. Seine Absicht, die Anthropologie zu einer akademischen Disziplin zu machen, äußert Kant drei Jahre nach der *Dissertatio* in einem Brief an Marcus Herz. Ähnliches tut er jedoch nicht mit der Geschichtsphilosophie. Die Anthropologie erscheint bei Kant als das philosophische Organ für das notwendige Studium der Lebenswelt, aber Kant ist nicht so explizit in der Darstellung der Geschichtsphilosophie, mit der er sich kühn von einer doktrinen Darstellungstheologischer Probleme distanziert, die sich mehr auf die Eigenschaften des höchsten Wesens als auf das Verhältnis der menschlichen Existenz zu ihnen konzentriert.

Die Geschichtsphilosophie würde dort, wo das Postulat der Unsterblichkeit der Seele scheitert, genau den raum-zeitlichen Zusammenhang (empirische, aber auch transzendente, nach einem apriorischen Leitfaden geordnete Zeitlichkeit) darstellen, in dem sie formuliert und nachgezeichnet wird, indem sie die freie menschliche Bedingung zum Zentrum der Unterstellung macht, das Telos, dem sich der Mensch asymptotisch nähert. In diesem Sinne ist die Geschichtsphilosophie auch in der Lage, die Frage zu beantworten, wie das physische Böse mit der Existenz einer weisen und guten Weltregierung zu vereinbaren ist, verstanden als die Umkehrformel der zeitgenössischen Philosophie des Bösen, die genau danach fragt, wie zu verstehen ist, dass ein extremes moralisches Übel aus klugen, mechanischen oder natürlichen Gründen entstehen kann. Bekanntlich stellt Kant mehrere logische Möglichkeiten vor, um zu versuchen, die Frage der Theodizee, die Frage nach dieser scheinbaren Unvereinbarkeit, zu beantworten. Entweder, dass Handlungen oder Ereignisse, die uns nicht in Übereinstimmung mit dem Zweck (entweder im absoluten oder relativen Sinne) zu sein scheinen (d.h. Sünden oder physische Übel), tatsächlich sind oder dass ein solches Übel eine unvermeidliche Folge ist. Oder dass das Böse nur den endlichen Wesen zuzuschreiben ist. Wir erinnern uns daran, dass das, was an Gott in Frage steht, seine Heiligkeit als Gesetzgeber (wie kann das moralisch Böse in der Welt existieren?), seine Güte als Herrscher (angesichts der physischen Übel), seine Gerechtigkeit als Richter (angesichts der Strafflosigkeit der Bösen) ist. Die Theorie des höchsten Gutes als gescheiterter Versuch, die ursprüngliche Trennung zwischen Freiheit und Natur wieder zu vereinen, taucht nun im Theodizee-Essay in klarer Form auf²⁵.

Und die einzige Möglichkeit, das Dilemma zwischen der Anwesenheit des Bösen in der Welt und der höchsten göttlichen Güte zu erklären, ist eine authentische, nicht-doktrinaire Interpretation, sobald man verstanden hat, dass die phänomenale Welt für uns ein geschlossenes Buch ist, aus dem wir nichts über eine vermeintliche moralische Weisheit lesen können. Die Kritik lehrt uns gerade, dass der Vernunft die Möglichkeit des Zugangs zu einem Wissen über Mittel und Zwecke verwehrt ist, das den Widerspruch

25 MpVT, AA, VIII, 262.

zwischen dem Bösen und der Existenz einer moralischen Weltregierung auflöst.

Das praktische Dilemma scheint an Gott zu appellieren, um die Moral zu erklären, aber in Wirklichkeit kann dieses falsche Dilemma nicht darüber hinwegtäuschen, dass im Gegenteil die wahre Bedingung der Möglichkeit der Moral der Rückzug Gottes in mehrfacher Hinsicht ist²⁶. Einerseits ist es die Freiheit des Menschen, die er sich selbst überlassen ist, die moralisches Handeln möglich macht. Gerade der Unterschied zwischen dem pathologischen Willen des Menschen und der Bestimmung seiner Maximen und dem, was wirklich Pflicht gebietet, macht den moralischen Bogen möglich. Andererseits zeigen uns nun die als Transkriptionen der *signa prognostica* verstandenen Triebfedern und das Postulat des öffentlichen Rechts, dass sie, nicht in einem bedingten empirischen, sondern in einem analogen, zeitlich-transzendentalen Sinn verstanden, die Bedingung der Möglichkeit für die Wirksamkeit moralischer Normen sind. Im Text von Díaz Marsá wird die Frage der negativen Größen prägnant problematisiert und auch auf den Spielraum des konkreten Willens angewendet. Da die Struktur des synthetischen apriorischen Urteils die Protoform des kategorischen Imperativs ist, kann die Verbindung zwischen der subjektiven Maxime der Handlungsbestimmung und dem moralischen Gesetz nicht analytisch sein, sondern synthetisch abgeleitet und in der Sphäre der *executio* auf der Grundlage der Spannung zwischen der Pflicht in ihrem reinsten Zustand und einem Willen, der von sinnlichen Motoren heimgesucht wird, „die aus diesem Wesen ein Leben und ein Leben machen, das Wunsch und unauslöschlicher Wunsch ist“, rekonstruiert werden. Diese unmögliche, asymptotische Wiederherstellung einer radikalen und ursprünglichen Distanz, die im Fall des heiligen Willens reine tautologische Koinzidenz ist (was Gott will, ist gut, und was gut ist, ist von Gott gewollt), auf der Grundlage der Kategorien des logischen Widerspruchs und des realen Widerspruchs zu denken, ermöglicht es, das Problem des Bösen aus einer fruchtbaren Perspektive neu zu betrachten und die grundsätzliche Frage in den Fokus zu rücken, ob bei Kant das Festhalten an subjektiven Maximen der Handlungsbestimmung, die uns von der Befolgung des Gesetzes ablenken, immer und notwendigerweise von Neigungen oder vernünftigen Elementen integriert sind.

Schon die Definition der Tugend in der *Metaphysik der Sitten* scheint für diese Interpretation zu sprechen, insofern sie als die Kraft zur Überwindung von Hindernissen dargestellt wird, die ausschließlich und reduktiv als natürliche Neigungen verstanden werden. Tugend ist also Nötigung, die das Subjekt über sich selbst durch das Gesetz ausübt. Es handelt sich um Tugendpflichten (*officia honestitatis*), gerade weil sie das Ergebnis einer

26 Cfr. Callejo, "Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo" In *Occidente: Razón y mal*, Javier Muguerza und Yolanda Ruano (eds.), 107-147. Bilbao, 2008.

freien Selbsttätigkeit sind, in der das Subjekt in einem Prozess der rationalen Selbsterkenntnis durch das Gesetz zu einer solchen wird, die jeden Hinweis auf die Natur ad intra unterdrückt; eine Natur, die paradoxerweise in ihrer Zurücknahme die Bedingung der Möglichkeit für das Entstehen der noumenalen Person ist, die den sittlichen Menschen verkörpert. Denn so wie vom theoretischen Standpunkt aus der unendliche Verstand die Wirklichkeit unmittelbar kennt und sogar performativ konstruiert, indem er sie einfach begreift, und nicht den Umweg des Begriffs braucht, den der ektypische Verstand dank der von der Lehre des transzendentalen Schematismus beschriebenen Verfahren benötigt, so ist im praktischen Bereich der heilige Wille der einzige Weg, die Wirklichkeit zu kennen und performativ zu konstruieren, im praktischen Bereich inszeniert nicht der heilige Wille das Theater der Moral, sondern der endliche Wille des endlichen Subjekts, der in seiner konstitutiven Spannung mit dem intelligiblen Charakter seiner eigenen Person deduktiv und synthetisch zusammenfügen muss, was der heilige Wille bereits verknüpft liefert²⁷.

Die negative Wahrnehmung, dass es in der Welt an Gerechtigkeit mangelt, ist gleichbedeutend mit der positiven Emotion oder dem Enthusiasmus, der im unparteiischen Betrachter der Zeichen der Geschichte erzeugt wird, und die beschworene Logik der sich selbst erfüllenden Prophezeiung im Bereich der Geschichte funktioniert auch in den Zielen, die gleichzeitig die Pflichten der Tugendlehre sind. Letztlich ist der Zweck also nicht die äußere Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit, sondern wir geben vor, sie als Maßstab für das faktische Eintreten von Moral oder Fortschritt zu erwarten. Wie die Eleutherologie oder die Theologie arbeitet die Pneumatologie mit apriorischen Begriffen, die von der Erfahrung getrennt sind, aber nicht mit Begriffen, die in der Erfahrung konstruiert werden können.

Die doktrinäre Pneumatologie muss, um bei der Analogie zu bleiben, einer wirksamen und verantwortungsvollen Gestaltung der Geschichte durch einen Bürger, Platz machen, der dank des Postulats des öffentlichen Rechts versteht, dass es eine Pflicht ist, in einem bürgerlichen Staat zu leben, der von einer republikanischen und kosmopolitischen Verfassung regiert wird. Die zentrale Aussage der Pneumatologie, die heute in einem authentischen oder dogmatisch-praktischen Sinn verstanden wird, ist diejenige, die der menschlichen Seele Unsterblichkeit zuschreibt „als einen Zustand, in dem der Mensch sein Gutes oder sein Böses im Verhältnis zu seinem moralischen Wert erhalten muss“². Die Unsterblichkeit der Seele war dann die Bedingung der Möglichkeit des praktischen Urteils *a priori*, das das höchste Gut förderte. Wir müssen also den Übergang von der Theodizee zur Geschichtsphilosophie und die Überwindung aller doktrinä-

27 Cfr. Díaz Marsá, “Negatividad real e historia antropológica: sobre el acercamiento foucaultiano a la noción kantiana de magnitud negativa en el curso *La Question Anthropologique*”, Castro R., Colombo A., (eds), *Foucault antes de Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*

ren Pneumatologie abwarten, um zu verstehen, wie der Konstruktivismus im Bereich der kantischen praktischen Philosophie funktioniert. Die treibenden Kräfte sind nicht nur als konsequentialistische Bedingungsmotive zu verstehen, sondern als *motiva moralia*, als apriorische Bedingungen, in denen die reine praktische Vernunft als Möglichkeitsbedingung ihrer wirksamen Wirklichkeit Beispiele oder Schemata schaffen muss, mittels derer das Gesetz in wirksamer Zeitlichkeit seine eigene wirksame Wirklichkeit auf die einzig mögliche Weise konstruiert.

5. Apriorischer Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit. Transzendente Deduktion des höchsten Gutes und Schematismus der natürlichen Religion

Des Glücks würdig zu sein und nicht an diesem Zustand teilzuhaben, erklärt Kant, kann nicht mit dem vollkommenen Willen eines allmächtigen Vernunftwesens koexistieren. Die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist eine Verbindung in Form von Grund und Folge. Der Zusammenhang zwischen Grundlage und Folge unterliegt nicht dem Identitätsgesetz; wir können also die Glückseligkeit nicht analytisch aus der Tugend ableiten, sondern es gibt einen realen Zusammenhang, einen synthetischen Zusammenhang, der dem Kausalitätsgesetz unterliegt. Es handelt sich um eine dynamische Konjunktion, einen Nexus zwischen heterogenen Elementen, die *a priori* miteinander verbunden sind und von denen wir in Anlehnung an die Terminologie der *KrV-Prinzipienanalytik* sagen können, dass sie zwar metaphysisch (kognitiv), aber nicht physisch (in der Wirklichkeit) miteinander verbunden sind. So würden das anstrengende Streben nach Tugendhaftigkeit und das radikale Streben nach Glückseligkeit ein und dasselbe werden, dem eine einzige subjektive Maxime der Handlungsbestimmung zu Grunde liegt. Um die kantische Reflexion über den Zusammenhang von Tugend und Glückseligkeit zu verstehen, muss man seine Rezeption der Moral der Stoiker und Epikureer beachten, die er in den Abschnitten vor *KUs* Formulierung der Antinomie der praktischen Vernunft dargelegt hat, insofern, wie Kant in seinen Vorlesungen zur Moralphilosophie zusammenfasst, der ethische Ansatz der alten Griechen gerade in der Frage nach dem höchsten Gut sich verdichtet. Für die Epikureer ist das Streben nach Glückseligkeit bereits das höchste Gut, für die Stoiker hingegen fällt die Tugend selbst mit der Glückseligkeit zusammen. Die *KU* lehrt uns gerade, dass man, um die Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit zu verstehen, eine transzendente Deduktion vornehmen und nicht nur erkennen muss, dass die Verbindung zwischen den beiden *a priori* ist, sondern auch, dass, sofern die Verbindung zwischen den beiden nicht analytisch ist, das höchste Gut durch die Freiheit des Willens konstruiert werden muss. Das Ideal des weisen Mannes war richtig, aber nicht als

Modell für ein effektives menschliches Verhalten. Gott wird ohne göttlichen Beistand sich selbst überlassen, und es besteht eine völlige Identifizierung zwischen dem *principium diiudicationis* und dem *principium executionis*. Diese Tatsache verhindert eine vollständige Anerkennung der motivationalen Dimension, die in jedem moralischen Kontext notwendig ist.

Der Stoiker zeigt die Bedeutung der Tugend, aber, mit seiner Reduktion der Glückseligkeit auf die Tugend ist er nicht in der Lage eine Antwort auf das Problem zu geben, das Kant am Anfang der Religion eindringlich darlegt, nämlich die unauflösliche Beziehung zu einem Zweck, der nicht die Grundlage der Moral darstellen kann, sondern der Ursprung der Bestimmung ihres Willens ist. Obwohl also kein Zweck für die Sittlichkeit notwendig ist, ergibt sich aus der Sittlichkeit notwendigerweise ein Zweck, der zwar unter dem Gesichtspunkt des Vollzugs (*nexu effectivo*) das Höchste darstellt, –denn wenn wir uns beim Handeln von den Gegenständen unserer Neigungen leiten ließen, hätte das Handeln per definitionem keinen sittlichen Wert–, es ist das Erste als *nexus finali*. Das heißt, der Vorstellung oder Projektion einer guten Handlung, unabhängig von allen pragmatischen Wechselfällen, die sie betreffen, entspricht die Denkbarkeit der Ableitbarkeit des Glückszustandes aus ihrem tugendhaften Verhalten. Der Epikureer begeht den diametral entgegengesetzten Fehler: Er macht den Eigenwert der Tugend undurchsichtig, indem er sie zu einem bloßen Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit macht. Nur das Christentum mit dem Beispiel eines moralischen Archetyps, der die Erfüllung des Sittengesetzes als eine Art „symbolischer Docketismus“, wie Rovira es ausdrückt, propagiert, ist nach Kants Ansicht in der Lage, Tugend und Glückseligkeit in angemessener Weise miteinander zu verbinden²⁸. Es ist daher notwendig, zumindest kurz innezuhalten, um einen Blick auf den unausweichlichen Beitrag der Religion zum Problem des höchsten Gutes zu werfen. Der zweite Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft von KrV gibt unter der Überschrift „Über das ideale Gut des höchsten Gutes als Grundlage für die Bestimmung des letzten Zwecks der reinen Vernunft“ eine gute Darstellung dieser unbestreitbaren Tatsache. Hier fragt er genau, ob das, was uns die reine Vernunft im spekulativen Bereich verweigert, uns im praktischen Bereich gewährt werden kann, in dem guten Verständnis, dass die dritte Frage, in der alle Interessen der Vernunft zusammengefasst sind, nämlich „was darf ich hoffen?“, gleichzeitig theoretischer und praktischer Natur ist²⁹. Neben dem Bereich der Natur, in dem die Logik der effizienten Kausalität die Teilhabe an der Glückseligkeit nicht aus dem durch tugendhaftes Verhalten erworbenen bloßen Verdienst ableiten muss, ist zu erwarten, dass der intelligible Charakter der in einem *corpore mystico* zusammenlebenden Vernunftwesen so viel Glückseligkeit genießt, wie ihren moralischen Verdiensten entspricht. Die Tatsache, dass wir vom theoretischen Standpunkt

28 Rovira, R.: *Kant y el cristianismo*, Herder, Barcelona, 2021.

29 KrV, AA, A806/B834.

aus die Existenz Gottes nicht beweisen können, entkräftet keineswegs die Tatsache, dass die Moralthologie vom praktischen Standpunkt aus in ihrem immanenten Gebrauch ihre Notwendigkeit verständlich macht, wenn auch, und das ist unserer Meinung nach grundlegend, als bloße Triebfedern von „Zweck“ und „Ausführung“³⁰. Die angestrebte Konkordanz zwischen Natur und Freiheit kann also nur unter der Annahme eines allwissenden, allgegenwärtigen und ewigen Wesens stattfinden, dessen Gebote – und dieser Aspekt ist hervorzuheben – nur deshalb verbindlich sind, weil sie von der praktischen Vernunft herrühren. An dieser Stelle schlägt Kant zwei argumentative Wege ein, um diesen Zusammenhang aufzuzeigen. Die erste Möglichkeit stellt das Streben nach Glückseligkeit als die motivierende Ursache der Tugend dar, die zweite, die Tugend als effiziente Ursache der Glückseligkeit. Damit stellt sich eine doppelte Unmöglichkeit dar. Die notwendige Verpflichtung, streng aus Pflicht zu handeln, verbietet die erste Möglichkeit, aber die zweite Möglichkeit ist nicht besser, weil die Beziehung zwischen Ursachen und ihren empirischen Wirkungen in der Welt von Naturgesetzen abhängt.

Das anfangs dargestellte Dilemma kann sich nun zumindest teilweise auflösen, wenn wir die Überwindung der Antinomie der praktischen Vernunft zwischen Tugend und Glückseligkeit als Abschrift der dritten spekulativen Antinomie zwischen physiokratischer effizienter Kausalität und Kausalität durch Freiheit (oder Zurechnung) betrachten. In beiden Fällen handelt es sich um dynamische Antinomien, die also von einem *concedo sed distingo* bestimmt werden. Aus phänomenaler Sicht herrscht die natürliche Kausalität, aber aus nominaler Sicht wirkt eine freie Ursache, die uns unabhängig von der Kausalität der Welt und daher moralisch und rechtlich verantwortlich für unsere Handlungen macht. Auch die Behauptung, dass Tugend notwendigerweise zu Glückseligkeit führt, ist falsch, aber nicht absolut falsch. Das heißt, sie ist falsch, wenn die Kausalität, die sie verbindet, im natürlichen Sinne verstanden wird, als die Ursache, die die mechanische Welt regiert.

Mit diesen Schlussfolgerungen würde der Sinn der Formeln der Lehren der Moralphilosophie bestätigt werden. In keinem Fall kann das moralische Wesen zum „Lohnsüchtig“ (Kopfgeldjäger) werden. Die Hoffnung auf Belohnung ist eine Sicherung der Versöhnung von Tugend und Glückseligkeit, aber auf keinen Fall ein Bewegungsgrund im moralischen Sinne. Dass der kategorische Imperativ die Protoform des synthetischen apriorischen Urteils enthält, wie Kant in der *Grundlegung* einräumt, bedeutet einerseits unmittelbar, dass die moralischen Gesetze universal und notwendig sein müssen. Andererseits bedeutet es, dass die Moral die Überwindung einer Spannung oder die Überbrückung einen Unterschied zwischen den pathologischen Neigungen des Subjekts ist, dessen Verhältnis zum Guten nicht analytisch ist, wie im Fall des heiligen Willens. Darüber hinaus erfordert diese Gleichwertigkeit die formale Anerkennung der Befolgung eines Geset-

30 KrV, AA, A813/B841.

zes, das wir uns selbst geben, indem wir uns unter der Autokratie der praktischen Vernunft frei selbst zwingen. Zu den verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs könnten wir nun eine neue hinzufügen, die in etwa besagt: „Handle so, als ob die Versöhnung zwischen Tugend und Glückseligkeit auf synthetische Weise *a priori* durch einen allwissenden Statthalter der Welt kausal verbunden wäre, der die letztendlichen Absichten deines Handelns kennt“³¹. In gewisser Weise erschöpft diese motivationale Komponente, die mit einigen Definitionen von Religion übereinstimmt, weder den Wert der Religion noch die Grenzen ihrer Beziehung zur Moral, aber sie erlaubt uns, eine Hypothese über die Bedeutung des Dilemmas zu wagen, die sich auf Kants eigene Aussagen stützt³². Wenn die Gemeinschaft aus dem Zustand der Amoralität herauskommt, in dem das Leitprinzip der Krieg aller gegen alle ist, um sich in der freiwilligen Selbsttätigkeit der ethischen Gemeinschaft zu vereinen, müssen wir annehmen, dass eine „unsichtbare“ Kirche, in dem Sinne, dass sie nicht Gegenstand möglicher Erfahrung ist, als transzendentes Schema, Archetyp oder Prinzip für die Anwendung des ewigen moralischen Gesetzes auf eine reale effektive Gemeinschaft von Menschen, die nach diesem Ideal leben, fungiert.

In diesem Sinne und in Übereinstimmung mit der Unterscheidung zwischen falschem Dienst an Gott und reiner moralischer Religion ist es sehr wichtig, die Subreption zu vermeiden, die im Kontext von Politik und Recht auftritt, wenn die Tatsache, dass die ethische Gemeinschaft als ein Volk verstanden werden muss, das von einem moralischen Souverän der Welt regiert wird, in dem die Pflichten so dargestellt werden, als wären sie seine Gebote, mit der Tatsache verwechselt wird, dass der Gehorsam ihnen gegenüber so verstanden werden kann, als wären sie Gesetze, die von seinem Willen ausgehen. Der Schlüssel zu diesem Unterschied liegt in dem Verständnis, dass die moralische und rechtliche Legitimität des Gesetzes sowohl logisch als auch genetisch der Tatsache vorausgeht, dass es eine göttliche Gesetzlichkeit ist. Es darf nicht vergessen werden, dass Gottes Gesetz den Charakter eines Geheimnisses hat, auch im Sinne von etwas, das nicht universell kommuniziert werden kann. Das höchste Gut, das Duplá mit dem theologischen Begriff des Heils identifiziert, wird von Kant als „Mysterium der Genugtuung“ erklärt, in dem das theoretische Bedürfnis, die Freiheit oder Zurechnungsfähigkeit des Menschen zu retten, antinomisch auf das praktische Bedürfnis trifft, dass Gott, der den Men-

31 Zu den verschiedenen Ausprägungen des kategorischen Imperativs kann die folgende abschließende Studie herangezogen werden: Jiménez Rodríguez, *„Praktische Anwendung“ o la dimensión práctica de la aplicación de las categorías*, Hildesheim/Zürich/New York, 2022, 121-144.

32 So lesen wir im *Der Streit der Fakultäten*: „Religion [...] d.i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben“ (AA, VII, 36).

schen ins Dasein gerufen hat, den Mangel des endlichen Wesens ausgleicht, durch den Tugend und Glückseligkeit dazu bestimmt sind, nie vollständig vereint zu werden³³.

Dieser Hinweis ist angesichts der Bedeutung des Öffentlichkeitsprinzips als eine Form des kategorischen Imperativs für Kant keineswegs trivial: Nur ein frei bekennendes und universell kommunizierbares Prinzip kann gerecht, gültig oder legitim sein. Der Inhalt des Gesetzes Gottes ist nur formal in dem Sinne, dass er nicht anders sein kann als der Inhalt der Form, in der das Gesetz selbst verbindlich ist. Das Gesetz Gottes verpflichtet nicht zu diesem oder jenem, wie man aus der Lektüre der Gebote der geoffenbarten Religion schließen könnte. Das Gesetz Gottes verpflichtet nur dazu, das Gesetz zu befolgen, das gerecht ist, und zwar nicht aus diesem oder jenem Glaubenssystem heraus, sondern aus jedem Grund, der sich Prinzipien unterwirft, die von allen befolgt werden können. Das moralische Gebot ist also eine Abschrift des göttlichen Willens, aber der göttliche Wille wird wiederum der bloßen Macht, zu verpflichten, untergeordnet und mit ihr identifiziert, wenn das Gesetz bereits gerecht ist. Die Befolgung der gerechten Gesetze ist also ein göttliches Gebot, aber die Quelle der Gerechtigkeit kann keinesfalls von ihrem göttlichen Charakter ausgehen. Das ist der Grund, warum die bürgerlichen Gesetze, die die politische Ordnung eines Gemeinwesens leiten, nicht unter dem Vorwand übertreten werden können, dass es eine Diskrepanz zwischen der gesetzlichen Ordnung und dem göttlichen Gesetz gibt. Das Gesetz ist unter anderem deshalb kein Ausdruck des göttlichen Willens, weil es unmöglich wäre, seine unumstößlichen und unzugänglichen Gebote, die gewiss nicht innerhalb der bloßen Vernunft liegen, zu erkennen. Und selbst wenn wir Zugang zu ihnen hätten, könnte ein göttliches Gesetz, das als positives Gesetz verstanden wird, nur als Mittel zur Förderung einer reinen Sittengesetzgebung verstanden werden.

So folgt die kantische Logik hier einer wiederkehrenden Argumentationsstrategie, nach der sich das Recht von einem vergessenen Ursprung zu emanzipieren scheint und auf seinen Zustand als normatives Paradigma oder regulative Idee reduziert wird, und zwar nicht so sehr inhaltlich, sondern im Hinblick auf die formale Struktur, die ihm Geltung und Legitimität verleiht, auch im Sinne des Zwanges zum Zwang. Gott selbst oder die Idee von Gott würde auf eine Art Spiegel reduziert, in dem die Vernunft sich selbst betrachtet. Nur der Blick, der nicht ortsgebunden ist, der sich keinem Gesichtspunkt verschließt, weil er alle erreicht, und der unabhängig vom beobachtbaren Verhalten der Subjekte die durchsichtigen Tiefen der Herzen rückhaltlos durchleuchten kann, kann eine Garantie für die absolute Reinheit der Moral sein. In diesem Sinne scheint es, dass Kant der

33 Rodríguez Duplá, *El mal y la gracia, La religión natural de Kant*. Barcelona: Herder, 2019, 107.

Idee Gottes einen hypostatistischen Charakter zusprechen könnte, aber nicht als Kompendium ererbter Dogmen oder als verschleierte Projektion unserer psychologischen oder empirischen Ängste, der pragmatischen Strategien, die wir uns ausdenken, oder der Art von Regeln, die den Handel zwischen Menschen regeln, sondern als die Falte, das Doppel, das uns erlaubt, die unergründliche Grundlage des Rechts zu benennen, die Differenz, die uns erlaubt, die Vernunft selbst darzustellen oder zu geben.

Referenzen

- Berger, P. L.: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Knopf Doubleday Publishing Group, New York, 1967.
- Bialek, Johanna. *Die Suche nach dem höchsten Gut. Der gute Wille nach Immanuel Kant und die Glückseligkeit nach Aristoteles*. Grin, Verlag. 2017
- Brugger, Walter. *Kant und das höchste Gut. Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 18 (1)50-61 (1964).
- Callejo, María José, "Tiempo y justicia. Una discusión entre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo". In *Occidente: Razón y mal*, Javier Muguerza und Yolanda Ruano (eds.), 107-147. Bilbao: Fundación BBVA, 2008.
- Díaz Marsá, Marco, "Negatividad real e historia antropológica: sobre el acercamiento foucaultiano a la noción kantiana de magnitud negativa en el curso *La Question Anthropologique*". In *Foucault antes de Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*, Rodrigo Castro und Agustín Colombo (eds.), Madrid: Akal (in Druck).
- García-Baró, Miguel: *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca, 2019.
- Jiménez Rodríguez, Alba M. "*Praktische Anwendung*" o la dimensión práctica de la aplicación de las categorías. Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms Verlag, 2022.
- Kant, Immanuel. *Briefe (Br)*, Akademie-Ausgabe, Band X.
- Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (BDG)*, Akademie-Ausgabe, Band II.
- Der Streit der Fakultäten (SF)*, Akademie-Ausgabe, Band VII.
- Die Metaphysik der Sitten (MS)*, Akademie-Ausgabe, Band VI.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (RGV)*, Akademie-Ausgabe, Band VI.
- Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, Akademie-Ausgabe, Band III-IV.
- Kritik der Urteilskraft (KU)*, Akademie-Ausgabe, Band V.
- Metaphysik Volckmann (V-Met/Volckmann)*, Akademie-Ausgabe, Band XXVIII.
- Moral Mrongovius II (V-Mo/Mron II)*, Akademie-Ausgabe, Band XXIX.

- Pädagogik (Päd)*, Akademie-Ausgabe, Band IX.
—*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (MpVT)*, Akademie-Ausgabe, Band VIII.
—*Verkiündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie (VNAEF)*, Akademie-Ausgabe, Band VIII.
- Keller, Daniel. *Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant. Theologische Deutungen*. Mentis Verlag, 2008.
- Marwede, Florian. *Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik*. Berlin/ Boston: De Gruyter, 2018.
- Mill, John Stuart. *El utilitarismo. Un sistema de la lógica (libro VI, capítulo XII)*. Madrid: Alianza, 2007.
- Mill, John Stuart. *Tres ensayos sobre la religión*. Madrid: Trotta, 2014.
- Rodríguez Duplá, Leonardo. *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*. Barcelona: Herder, 2019.
- Rovira, R.: *Kant y el cristianismo*, Herder, Barcelona, 2021.
- Vigo, Alejandro G. "Kant y la fundamentación estoica de la moralidad". *Methodus*, n° 8 (2016): 56-111.

