

Georg Geismann

Kant und kein Ende

Band 1

Studien zur Moral-, Religions-
und Geschichtsphilosophie



K&N

Geismann

—

Kant und kein Ende

Georg Geismann

Kant und kein Ende

Band 1

Studien zur Moral-, Religions-
und Geschichtsphilosophie

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2009

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: Meindert Hobbema: The Avenue at Middelharnis (1689), National Gallery, London

Bindung: Verlagsbuchbinderei Keller GmbH, Kleinlütder

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-4193-8

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhalt

Vorbemerkung, Zitierweise, Siglen	7
I. Sittlichkeit – Religion – Geschichte.....	11
1. Das moralische Gesetz	11
2. Das höchste Gut	23
3. Die Postulate	47
4. Sittlichkeit, Religion und Geschichte.....	87
II. Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht.....	119
III. Über Pflicht und Neigung in Kants Moralphilosophie	143
IV. Moralphilosophie und Ästhetik bei Schiller und Kant	157
1. Schiller pro und contra Kant.....	157
2. Schiller und die ästhetische Erziehung des Menschen	165
a) Die sittliche Weltordnung als Endzweck im Lichte einer „vollständigen anthropologischen Schätzung“	165
b) Das notwendige Mittel: ästhetische Kultur.....	167
3. Kant und die „Cultur der Tugend“.....	182
4. Anhang: Moralisch differente Handlungstypen.....	190
V. Der kategorische Imperativ – eine Leerformel?	197
VI. Rezensionen	207
1. Otfried Höffe (Hrsg.), Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Berlin 2002.....	207
2. Karl Alphéus, Kant und Scheler, Bonn 1981.....	211
3. Allen W. Wood, Kant's Ethical Thought, Cambridge 1999	215
4. Hans Ebeling (Hrsg.), Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1990	225
5. Allen Wood / George Di Giovanni (Hrsg.), Immanuel Kant: Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings, Cambridge 1998.....	229
6. Gordon E. Michalson, Jr., Kant and the Problem of God, Oxford etc. 1999	233
7. Stephen R. Palmquist, Kant's Critical Religion. Volume Two of Kant's System of Perspectives, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney 2000	239
8. Guido Löhrer, Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants, Freiburg/München 1995	247
9. Vicente Durán Casas, Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“, Frankfurt am Main 1996	253

10. Reinhardt Brandt, Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg 2007	257
11. Reinhard Aschenberg, Ent-Subjektivierung des Menschen. Lager und Shoa in philosophischer Reflexion, Würzburg 2003	265
Inhalt von <i>Kant und kein Ende</i> : Band 2: Studien zur Rechtsphilosophie	271

Vorbemerkung, Zitierweise, Siglen

Das vorliegende Buch ist größtenteils aus früheren Veröffentlichungen hervorgegangen. Einige von diesen, insbesondere die Rezensionen, wurden mehr oder weniger unverändert übernommen. Die meisten der Texte wurden jedoch stark verändert; manches wurde gestrichen, vieles wurde neu verfaßt. So kann sich das Buch gleichsam als zweite, gründlich überarbeitete Auflage präsentieren. Zur Begrenzung des Umfangs wurde ein großer Teil von Verweisen auf die Sekundärliteratur aus den früheren Veröffentlichungen nicht in dieses Buch übernommen.

Kants Schriften werden nach der Akademie-Ausgabe unter Benutzung der von den *Kant-Studien* vorgegebenen Siglen zitiert. Die Zahl vor dem (ersten) Punkt bezieht sich auf den Band der Akademie-Ausgabe, die Zahl dahinter auf die Seite. Bei einem zweiten Punkt folgt dahinter ein Verweis auf die Zeile. (Beispiel: KU 05.126.32) Zusätze von mir innerhalb von Zitaten stehen in eckigen Klammern. Durch solche Klammern sind auch Auslassungen gekennzeichnet.

Siglen für Kants Schriften:

Anth = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

Br = Briefe

EaD = Das Ende aller Dinge

EEKU = Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft

FM = Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?

GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

HN = Handschriftlicher Nachlaß

IaG = Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

KpV = Kritik der praktischen Vernunft

KrV = Kritik der reinen Vernunft

KU = Kritik der Urteilskraft

Log = Logik

MAM = Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte

MpVT = Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee

MS = Die Metaphysik der Sitten

NTH = Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels

OP = Opus postumum

Refl = Reflexion

RezSchulz = Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen

RGV = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

RL = Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre
 SF = Der Streit der Fakultäten
 TG = Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik
 TL = Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre
 TP = Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
 ÜE = Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll
 ÜGTP = Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie
 VAMS = Vorarbeit zur MS
 VARGV = Vorarbeit zur RGV
 VATP = Vorarbeit zu TP
 VNAEF = Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie
 VRML = Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen
 VT = Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie
 V-Mo/Collins = Moralphilosophie Collins
 V-Mo/Kaehler(Stark) = Vorlesung zur Moralphilosophie (hrsg. von Werner Stark), Berlin / New York 2004
 V-MP/Dohna = Metaphysik Dohna
 V-MP/Mron = Metaphysik Mongrovius
 V-MP-L1/Pölitz = Kant Metaphysik L1 (Pölitz)
 V-MS/Vigil = Die Metaphysik der Sitten Vigilantius
 V-Phil-Th/Pölitz = Philosophische Religionslehre nach Pölitz
 V-PP/Powalski = Praktische Philosophie Powalski
 V-Th/Baumbach = Danziger Rationaltheologie nach Baumbach
 V-Th/Pölitz = Religionslehre Pölitz
 WDO = Was heißt: Sich im Denken orientiren?
 ZeF = Zum ewigen Frieden

Schillers Schriften werden unter Benutzung der folgenden Siglen und mit Nennung der Seitenzahlen zitiert nach: Friedrich Schiller, Sämtliche Werke, Bd. V, 3. Aufl., München 1962.

Siglen für Schillers Schriften:

ÄE = Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1795)
 AW = Über Anmut und Würde (1793)
 Grenzen = Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen (1795)
 Kallias = Kallias oder über die Schönheit (1793)

Nutzen = Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten (1796)

Path = Über das Pathetische (1793)

Schaubühne = Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?
(1785)

ÜdE = Über das Erhabene (Entstehungszeit nicht gesichert)

Vergnügen = Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen
(1792)

VE = Vom Erhabenen (1793)

m. H. = meine Hervorhebung(en)

I. Sittlichkeit – Religion – Geschichte¹

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

1. Das moralische Gesetz

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

Auf der Suche nach dieser Bestimmung und dem, was dem Menschen ihr zufolge zu tun und zu lassen obliegt, geriet das abendländische Denken, das „heidnische“ wie das „christliche“, immer dann in unüberwindliche Schwierigkeiten, wenn es den Grund jener Bestimmung und damit den Grund der Verbindlichkeit sittlicher Ansprüche an den Willen des Menschen entweder in Gott oder in der Natur oder in beidem suchte.³

Bei den Göttern hatte bereits Platons Euthyphron gesucht, und schon er hatte sich von Sokrates fragen lassen müssen, ob denn das Fromme das Fromme sei, weil die Götter es lieben, oder ob nicht umgekehrt die Götter es lieben, weil es das Fromme sei.⁴ Die Bindung des moralischen Wollens des Menschen (seines Sollens) an den Willen Gottes als solchen, wie er angeblich, sei es in der gesetzlichen Ordnung der Natur als Schöpfung, sei es in „Heiligen Schriften“, offenbar wird, hat nichts anderes als die Vernichtung des Menschen als moralischen Subjekts zur Folge. Wenn das Gesetz Gottes nur darum objektives Prinzip für den Gebrauch der Freiheit ist, weil Gott es so will, – wenn der Mensch also Gott nur darum Gehorsam schuldet, weil Gott diesen Gehorsam will, dann ist dem so geforderten Gehorsam gerade jede mögliche moralgesetzliche Basis entzogen; dessen einziger Grund ist die mit dem Willen Gottes verbundene Unwiderstehlichkeit. Nicht im Moralgesetz, auch nicht im Moralgesetz als dem Gesetz des gött-

¹ Der hier in einer stark überarbeiteten Fassung vorgelegte Beitrag erschien zuerst in: Jahrbuch für Recht und Ethik (Verlag Duncker & Humblot), 8 (2000) 437-531.

² Siehe KrV 03.260; 03.520; KpV 05.121; KU 05.473; Log 09.25; HN 20.175.

³ Zum Folgenden siehe Julius Ebbinghaus, Luther und Kant; in: Jahrbuch der Luthergesellschaft, 9 (1927) 119-155; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 39-75; hier: 48 ff. – Ders., Über die Idee der Toleranz. Eine staatsrechtliche und religionsphilosophische Untersuchung; in: Archiv für Philosophie, 4 (1950) 1-34; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. I: Sittlichkeit und Recht, Bonn 1986, 299-332; hier: 309 ff. – Ders., Mensch und Ratio im Europa der Neuzeit; in: Europa, Frankfurt a. M. 1957, 34-55; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 398 ff.

⁴ Platon, Euthyphron 10 a; vgl. dazu KpV 05.59 Anm.

lichen Willens, hat die Unterwerfung dann ihren Grund, sondern ausschließlich in der „Göttlichkeit“ des Willens, der Unterwerfung verlangt. Daß dies das Ende aller Moral ist, liegt auf der Hand. Wer sich dem Willen Gottes nur um dessen Allmacht willen unterwirft, kann das Gute nicht *um des Guten willen* tun; denn dieses Gute gibt es für ihn gar nicht unabhängig vom göttlichen Willen, sondern vielmehr nur als beliebiges Gott-Gewolltes. Aber nicht einmal *um Gottes willen* kann er dieses Gott-Gewollte tun, weil die in einem Tun „um Gottes willen“ liegende Uneigennützigkeit des Wollens allein durch die Befreiung aus der bedingungslosen Bindung an den Willen Gottes möglich ist. Ein zugleich auf den Willen Gottes bezogenes und dennoch uneigennütziges Wollen ist nur denkbar, wenn der Wille Gottes selber als nur dasjenige wollend gedacht wird, das durch das Prinzip der Uneigennützigkeit objektiv notwendig gemacht wird. Und also kann nicht der göttliche Wille rein als solcher der Grund für die moralische Notwendigkeit menschlicher Handlungen sein. Erst die Befreiung aus dem Herrschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch ermöglicht dem Menschen die freiwillige und uneigennützige Unterwerfung unter die Herrschaft Gottes. Um Gottes willen zu handeln, sich den göttlichen Willen zu eigen zu machen, ist nur autonom, auf Grund der „inneren nothwendigen Gesetzgebung der Vernunft“, nicht heteronom, auf Grund der „äußere[n] willkürliche[n] eines obersten Wesens“⁵, möglich. „[E]ine theologische Ethik (der reinen Vernunft) ist unmöglich: weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst giebt, und deren Befolgung sie als reines praktisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch sein können.“⁶ Dies aber bedeutet zugleich: Sittlichkeit, als Tun des Guten um des Guten willen, ist von der möglichen Existenz und dem möglichen Willen Gottes und von einem Glauben daran, kurz: von aller Religion, gänzlich unabhängig.⁷

Wenn aber das Gesetz für den Willen des Menschen als eines vernünftigen Wesens in Gott nicht zu finden ist, so scheint dafür nur noch die Natur infrage zu kommen. Freilich mag man so viel Zweckmäßigkeit in der Natur entdecken, wie man will, so bleibt einem doch ohne die Annahme eines Schöpfergottes bereits der entscheidende Schluß auf moralische Zweckbestimmtheit versagt. Deutet man nun – wie es etwa im Anschluß an Aristoteles und die Stoa die (neo-)thomistische Moralphilosophie mit ihrer Lehre vom „natürlichen Sittengesetz“ (*lex naturalis ethica*) tut – die Natur als *Schöpfungsordnung*, innerhalb derer der menschliche Wille (präskriptiv) auf *bestimmte*, in der gottgewollten Natur angelegte Zwecke festgelegt ist, so steht man erneut vor der Frage, ob denn diese

⁵ KU 05.460.

⁶ KU 05.485; siehe auch GMS 04.443. Vgl. damit Hans Küng, *Projekt Weltethos*, 3. Aufl., München/Zürich 1991, 33: „Die immer mehr sich selbst absolut setzende, alles zur Legitimation zwingende Vernunft (verbunden mit der Freiheit der Subjektivität), die in keinen Kosmos eingebunden ist und der nichts heilig ist, zersetzt sich selbst.“ Ganz ähnlich hat sich auch immer wieder Joseph Ratzinger ausgelassen.

⁷ Davon, daß Kant – wie Wolfhart Pannenberg (*Grundlagen der Ethik*, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Göttingen 2003, 73; m. H.) behauptet – „Gott *von vornherein* aus der Frage nach einer Begründung moralischer Normen und ihrer Verbindlichkeit“ ausgeschlossen habe, kann freilich keine Rede sein.

Zwecke – teleologische Naturerkenntnis weiterhin als grundsätzlich möglich vorausgesetzt – moralisch verbindlich sind, weil sie gottgewollt sind, oder ob sie gottgewollt sind, weil ihnen moralische Verbindlichkeit zukommt. Man müßte also zeigen, warum die Rücksichtnahme auf jene bestimmten natürlichen Zwecke *als solchen* allgemein-verbindlich geboten ist. Eben dies aber könnte man nur mit Hilfe eines naturalistischen Fehlschlusses oder einer *petitio principii* auf der Basis kryptonormativer Prämissen; das aber heißt: man kann es gar nicht.

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

Die hier skizzierte Problemlage in der Moralphilosophie bereinigte Kant⁸ mit einem „revolutionären“ Schritt, welcher in seiner Bedeutung und Radikalität noch denjenigen übertrifft, den er zuvor in der *Kritik der reinen Vernunft* getan hatte, wobei dieser erste Schritt freilich die notwendige Bedingung für das Tun jenes zweiten war,⁹ auch wenn sich grundlegende Vorarbeiten Kants bis in die sechziger Jahre zurückverfolgen lassen. Nachdem es mit der Suche nach dem für den menschlichen Willen verbindlichen Gesez außerhalb des Menschen als moralischen Subjekts nicht gut fort wollte, versuchte er, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er im Willen selber, also im Menschen als einem *vernünftigen* Wesen, suchte und dagegen Gott und Natur in Ruhe ließ.¹⁰

Nun müssen aber weiterhin alle Versuche scheitern, die jenes Gesez in dem möglichen *Objekt* des Willens suchen. Selbst wenn ein bestimmter Zweck durchaus mit der Idee allgemeiner Verbindlichkeit kompatibel ist (wie etwa die Verfolgung der eigenen Vollkommenheit oder der Glückseligkeit Anderer), so taugt

⁸ Was er dabei einerseits Platon und andererseits der Stoa verdankt, hat Klaus Reich in „Kant und die Ethik der Griechen“ (Tübingen 1935; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Hamburg 2001, 113-146) überzeugend dargelegt.

⁹ Siehe hierzu KrV 03.16-19; KpV 05.101. Einschränkend und zur Vermeidung von Mißverständnissen ist zu bemerken, daß sich die folgenden Erörterungen in vollem Umfang nur auf Kants Ethik im strengen Sinn beziehen. Zwar wird die Lehre vom kategorischen Imperativ auch von der Rechtslehre vorausgesetzt, nicht aber zugleich damit auch die Lehre von der transzendentalen Freiheit. Siehe dazu in Bd. 2 den Beitrag „Recht und Moral“, bes. Kap. 7c.

¹⁰ Vgl. KrV 03.12.

er doch nicht *als Bestimmungsgrund* für eine allgemein-verbindliche Maxime. Einer Maxime, die durch die mögliche *Materie* des Wollens bestimmt ist, fehlt die für ein Gesetz erforderliche Notwendigkeit und Allgemeinheit, weil es von der natürlich bedingten Befindlichkeit des vernünftigen Wesens abhängt und somit unter ganz zufälligen Bedingungen steht, ob sein Begehungsvermögen sich auf eben diese (bestimmte) *Materie* richtet.¹¹ Dies gilt auch für die Maxime der Übereinstimmung seines Tuns und Lassens mit dem Willen Gottes, da ja nach der Voraussetzung dem damit verfolgten Zweck nicht schon ein praktisches Prinzip zugrunde liegt, sondern vielmehr er der Grund für ein solches sein soll, es jedoch nicht sein kann, da er in seinem *unmittelbaren* Gegebensein rein empirisch bedingt ist, nämlich in Abhängigkeit von den Erwartungen, die man *jeweils* in Bezug auf seine Verfolgung hegt.¹²

Der einzige verbleibende und von Kant eingeschlagene Weg, einen allgemein-verbindlichen (gesetzlichen) Bestimmungsgrund für das menschliche Wollen (und Handeln) und also ein objektives Prinzip der Moral zu entdecken, besteht darin, von aller möglichen *Materie* des Willens zu *abstrahieren*.¹³ Übrig bleibt dann dessen bloße *Form*, nämlich die Tauglichkeit seiner Maximen zu einem allgemeinen *Gesetz*.¹⁴ Es ist diese Tauglichkeit und nichts sonst, wodurch sich eine Maxime als moralische qualifiziert (sei es als erlaubte oder als gebotene). Dazu aber gehört wesentlich, daß die Maxime selber den *Grund* dafür enthält, daß man sie notwendig als Gesetz wollen kann. Denn es läßt sich denken, daß ein Wille an eine Maxime als sein Gesetz durch ein von ihm unabhängiges (neigungsbedingtes) Interesse gebunden ist und somit das Haben jener Maxime selber unter der empirischen, also zufälligen Bedingung dieses Interesses steht und eben darin und nicht in der Maxime seinen Grund hat.¹⁵ Dieser Wille ist nicht *durch*¹⁶ seine Maxime, und das heißt: nicht durch sich selbst, sondern durch etwas außerhalb seiner und dadurch bloß bedingt an sie als sein Gesetz gebunden.¹⁷ Nur ein Wille, der in der Bildung seiner Maximen durch kein Interesse am Gegenstand des Wollens bestimmt ist, und das bedeutet zugleich: nur ein Wille, der sich selbst Gesetz ist, kann ein allgemein-gesetzgebender Wille sein; und nur eine Maxime, die „mit der eigenen allgemeinen *Gesetzgebung* des Willens [...] zu-

¹¹ Siehe hierzu KpV 05.21-26; 05.34; RGV 06.03 Anm.

¹² Vgl. KpV 05.41.

¹³ Eben darin besteht das „Revolutionäre“ des von Kant in der Moralphilosophie getanen Schritts.

¹⁴ Siehe dazu unten Kap. V.

¹⁵ Siehe dazu unten Fn. 34.

¹⁶ Siehe etwa GMS 04.421.07; 04.432.13; 04.434.13; 04.440.08; KpV 05.27.29; 05.41.32; 05.74.12; RL 06.225.11; TP 08.280.01; dazu auch: Julius Ebbinghaus, Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs; in: Studium Generale, 1 (1948) 411-419; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. I: Sittlichkeit und Recht, Bonn 1986, 290 f.; Dieter Henrich, Das Prinzip der Kantischen Ethik; in: Philosophische Rundschau, 2 (1954/55) 28.

¹⁷ Vgl. GMS 04.432 f.; 04.441.

sammen bestehen [kann]¹⁸, ist eine moralisch mögliche. Entsprechend kann die Befolgung einer Maxime nur dann Pflicht sein, wenn diese Maxime als vom eigenen allgemein-gesetzgebenden Willen notwendig gewollt begriffen werden kann; und Pflichterfüllung kann nur in der Unterwerfung unter eben diesen Willen bestehen. Selbstgesetzgebung (Autonomie) ist – moralisch entscheidend – mehr als die schon der antiken Philosophie bekannte Selbstbindung an ein Gesetz.

Insofern alle Materie des Wollens, also jeder mögliche Gegenstand des Begehrens, als allgemein-verbindlicher Bestimmungsgrund des Willens ausgeschlossen ist und dafür nur „die bloße gesetzgebende Form der Maximen“¹⁹ infrage kommt, muß ein derart bestimmter Wille „als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen“²⁰ und somit als *freier* Wille gedacht werden. Deshalb kann das objektive Prinzip der Moral (im strengen Sinn) nur das Prinzip der *Autonomie* des Willens sein.²¹ Dieses Prinzip schlägt sich nicht etwa, wie bisweilen zu lesen ist, in einer besonderen Formel des kategorischen Imperativs (neben der Naturgesetzformel, der Mensch-als-Zweck-an-sich-selbst-Formel und der Reich-der-Zwecke-als-Reich-der-Natur-Formel)²² nieder. Vielmehr ist die Autonomie die notwendige und zugleich hinreichende Bedingung dafür, daß der Eine²³ und selbe Imperativ, der in den drei Formeln nur auf unterschiedliche Weise „vorgestellt“ wird, „um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dem Gefühle näher zu bringen“²⁴, seine bedingungslose Verbindlichkeit für den *je eigenen Willen* bekommt. Wenn es in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heißt, der kategorische Imperativ gebiete

¹⁸ GMS 04.431 (m. H.). Diese von Kant mehrfach verwendete und eher bevorzugte Formulierung gibt seinem Moralprinzip einen präziseren Ausdruck als die Beschränkung auf die Tauglichkeit zu einem allgemeinen *Gesetz*. Siehe GMS 04.403.24-25; 04.432.12-17; 04.435 f.; 04.438.11; 04.440.08-09; 04.441.03-04; KpV 05.27.18; 05.30.38-39; 05.41.32-33; 05.74.06.

¹⁹ KpV 05.28.

²⁰ KpV 05.29.

²¹ Vgl. GMS 04.440 ff.; KpV 05.33.

²² Siehe dazu Julius Ebbinghaus/Georg Geismann, Die Naturgesetz-Formel des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten; in: Kant-Studien, 93 (2002) 371-373. Georg Geismann, Die Formeln des kategorischen Imperativs nach H. J. Paton, N.N., Klaus Reich und Julius Ebbinghaus; in: Kant-Studien, 93 (2002) 374-384.

²³ Vgl. GMS 04.421.06.

²⁴ GMS 04.436. Kant nennt „die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht“ das „spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ“ (GMS 04.431). Nun ist weder in der allgemeinen Formel des kategorischen Imperativs noch in den bis zu dieser Stelle der *Grundlegung* behandelten zwei besonderen Formeln von der Pflicht als Triebfeder die Rede. Man könnte aber dieses „principium executionis“ (so Kants Erwägung) „in dem Imperativ selbst durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit an[deuten]“ (GMS 04.431 f.; m. H.). Und eben dies geschieht „in gegenwärtiger dritten Formel“. Mit der „Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als *allgemein-gesetzgebenden Willens*“ (GMS 04.432) ist das andeutungsweise zum Ausdruck gebracht, was den kategorischen Imperativ zu einem solchen macht; genauer: den auf das *Wollen* bezogenen kategorischen Imperativ. Auf den allein auf das (äußere) *Handeln* bezogenen juristischen kategorischen Imperativ trifft dies so nicht zu. Die in Fn. 9 gemachte Einschränkung und der Hinweis auf Bd. 2 seien hier wiederholt.

„nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie“²⁵, dann bezieht sich die damit gebotene Unabhängigkeit von aller möglichen Materie des Willens nicht nur darauf, wie Maximen zu bestimmen, sondern auch darauf, wie sie zu befolgen sind. Das moralische „Grundgesetz“²⁶ ist der oberste *objektive* Bestimmungsgrund für den Willen. Aber gerade als solcher bezieht es sich auch auf den *subjektiven* Bestimmungsgrund des Willens als das für dessen *Moralität* konstitutive Moment.²⁷ Das Gesetz ist selber „in die *allgemeine* Maxime der Willkür als *alleinige* Triebfeder aufgenommen“ und damit auch „der oberste subjective Grund aller Maximen“.²⁸ Zu dem objektiv Geforderten gehört wesentlich das Tun „um dieses Geforderten willen“, also der Akt²⁹ der stets aufs Neue zu vollziehenden Unterwerfung unter das *selbstgegebene*³⁰ Gesetz, das überhaupt nur dadurch zu einem selbstgegebenen wird.³¹ Die praktisch erkennende Vernunft ist *als solche* nicht auch praktisch bestimmende Vernunft;³² und erst als praktisch

²⁵ GMS 04.440.

²⁶ KpV 05.30.

²⁷ Siehe KpV 05.71 f.; 05.81; 05.158.06; MS 06.219.24-26; TL 06.391.04.

²⁸ RGV 06.36 f. (m. H.).

²⁹ Vgl. TP 08.281.

³⁰ Vgl. KpV 05.33.26-28.

³¹ Das Sittengesetz ist ein Gesetz der Freiheit. Freiheit bezieht sich als *genitivus subjectivus* auf die Form des moralischen Willens, diese ist Ausdruck der Autonomie; als *genitivus objectivus* bezieht sie sich auf die Materie des moralischen Willens, diese ist Ausfluß der Autonomie.

³² Vgl. MS 06.218. Merkwürdigerweise unterstellt der renommierte Ethikexperte Patzig, obwohl Kant mehrfach Beispiele von Übeltätern, die ein klares Bewußtsein von ihrer Tat als Übeltat haben, gegeben hat, diesem die ganz abwegige Meinung, „das Bewußtsein der Pflicht sei schon für sich genommen ein hinreichendes Motiv für die normgerechte Handlung.“ Richtschnur und Triebfeder würden „sich als bloße verschiedene Aspekte derselben Sache herausstellen.“ Patzig verwechselt „Achtung vor dem Gesetz“ als selbstgewirktes „moralisches Gefühl“ mit einem Handeln *aus* (dieser) Achtung, Pflichtbewußtsein mit Handeln *aus* Pflicht. Darüber hinaus macht er gegen Kants Faktum-Theorem (siehe KpV 05.31 f.) geltend, Pflichtbewußtsein könne keineswegs bei *jedem* Menschen vorausgesetzt werden. Kants These sei deshalb „zu einer zudem stark eingeschränkten empirischen Aussage herab[zu]modulieren“. Mit „zudem“ impliziert Patzig selber, daß er Kants These nicht für eine empirische hält. Ganz richtig: das Sittengesetz ist für Kant nicht empirisch, sondern als (einziges) Faktum der reinen praktischen Vernunft gegeben. Es setzt damit das – zumindest rudimentäre – Haben solcher Vernunft voraus. Und in der Tat ist nicht nur Vernunft, sondern auch Gewissen als das Hören der Stimme der reinen praktischen Vernunft für Kant „eine definierende Eigenschaft des Menschen“ (Patzig), doch wohlgermerkt: als eines *moralischen* Wesens (siehe KU 05.435; RGV 06.26; TL 06.400; 06.438). Der im strikten Sinn Gewissenlose, „für moralische Normen schlechterdings [U]nempfindlich[e]“ (Patzig), mit – so Kant – „völliger Unempfänglichkeit für diese [moralische] Empfindung“ ist „sittlich todt“; er hat sich als Mensch „in die bloße Thierheit auf[gelöst] und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt“ (TL 06.400). Aber für Kants Faktum-Theorem und dessen moralphilosophische Bedeutung ist die Frage, ob es solche „Menschen“ tatsächlich gibt, allemal ohne jede Relevanz. Siehe Günther Patzig, „Principium diiudicationis“ und „Principium executionis“: Über transzendentalpragmatische Begründungssätze für Verhaltensnormen; in: Gerold Prauss (Hrsg.), Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt/Main 1986, 217.

bestimmende, wenn ihr Gesetz also auch Triebfeder ist, ist reine Vernunft im strengen Sinne praktisch.³³ Eine Handlung hat nur dann „sittlichen Werth als Gesinnung“ oder „Moralität“ und nicht bloß „sittliche Richtigkeit als That“ oder „Legalität“³⁴, wenn das vom Gesetz Geforderte, die Befolgung einer bestimmten gesetzestauglichen Maxime, um dieses Gesetzes willen (aus Pflicht) und nicht um eines davon Unabhängigen und als solches die Handlung zuoberst Bedingenden willen getan wird.³⁵

Einen „ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien a priori“ bestimmten Willen nennt Kant einen „reinen Willen.“³⁶ Dessen Begriff bedeutet nicht etwa einen *wirklichen* Willen, sondern die reine *Vernunftidee* eines *notwendig und ausschließlich* durch das moralische Gesetz bestimmten Willens.³⁷ Für den unter Bedingungen der Erfahrung stehenden Willen des Menschen stellt diese Idee eine bloße Norm dar. Ein wirklicher menschlicher Wille, der das, was er will, auf Grund von mit dem Moralgesetz übereinstimmenden Maximen will,

³³ Vgl. RGV 06.26 Anm.; MS 06.218.19-23.

³⁴ Siehe KpV 05.159; 05.71 f.; 05.81; 05.118; 05.151 f.; MS 06.219; 06.225. Kant unterscheidet einmal in einer Reflexion aus den frühen siebziger Jahren (Refl 6764, 19.154) zwischen juridischer und ethischer Legalität. Strikt genommen ist freilich ethische Legalität nur ineins mit Moralität möglich. Im Falle einer Tugendpflicht ist ja unmittelbar nicht eine bestimmte Handlung, sondern das Haben eines bestimmten Zweckes geboten; und der gewollte Zweck ist je nach der die moralische Qualität des Wollens bestimmenden *Triebfeder* (Pflicht oder Neigung) ein *anderer*. So erfüllt jemand gar nicht die Pflicht der Wohltätigkeit (als *Einschränkung* der natürlichen Maxime der Selbstliebe auf die Bedingung allgemeiner Gesetzlichkeit), handelt also insofern nicht einmal *pflichtmäßig*, wenn er einem Armen bloß aus Neigung und nicht letztlich auch um der Pflicht willen Geld gibt, – gleichgültig, ob er mit der Gabe jemandem imponieren oder sein Gewissen beruhigen will oder wirklich Mitleid mit dem Armen hat. Auch die Maxime „ehrlich währt am längsten“ zielt nicht auf den vom Tugendgesetz gebotenen Zweck der Ehrlichkeit, sondern auf den aus Selbstliebe verfolgten Zweck des langfristig größeren Vorteils. In jedem Fall ist der Zweck der äußerlich, aber eben nicht auch innerlich „richtigen Tat“ die Befriedigung eines neigungsbedingten Interesses, welches man etwa an einem Armen nimmt, und nicht der als Tugendpflicht gebotene *andere* (moralische) Zweck der Wohltätigkeit als solcher. Und also behandelt man – dem Moralgesetz zuwider – diesen Armen bloß als Mittel zum eigenen Zweck und nicht zugleich als Zweck an sich selbst. Zwar ist die – auf die *äußere* Tat (des Geldgebens) bezogene – *besondere* Maxime (Armen zu helfen) durchaus zu einem allgemeinen Gesetze tauglich (und insoweit mag man auch hier von „Legalität“ oder – wie Kant selber etwa in GMS 04.397 f.; KpV 05.81 f. – von „pflichtmäßig“ sprechen); nicht hingegen die – auf die *innere* Tat (der Willensbestimmung durch diese Maxime) bezogene – *allgemeine* Maxime (gesetzmäßige Maximen auf Grund bestimmter Neigungen anzunehmen und zu befolgen).

³⁵ Bekanntlich gehört zur Erfüllung von *Rechtspflichten als solchen*, obwohl sie ebenfalls *kategorisch* geboten ist, nicht auch das Tun aus Pflicht. Freilich liegt im Falle einer anderen Triebfeder auch keine Moralität, sondern bloß juristische Legalität vor. Siehe hierzu den bereits genannten Beitrag „Recht und Moral“ in Bd. 2.

³⁶ Siehe GMS 04.390; KpV 05.31.

³⁷ Siehe KpV 05.109. Wenn in einem Beitrag zu einem Kommentar zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mit Bezug auf diese Idee von einem „fiat voluntas rationalis“ [gesprochen wird], das nur als Säkularisierung einer religiösen Moral begrifflich ist“, dann ist ein solches Fehlurteil nur als Ausdruck philosophischer Hilflosigkeit begrifflich.

ist insoweit ein *moralischer* Wille. Da aber dieses Gesetz zwar tatsächlich, jedoch weder notwendig noch ausschließlich seine Triebfeder ist, ist ein solcher Wille zwar der Idee eines reinen Willens gemäß, nicht jedoch selber ein reiner, sondern lediglich ein „aus reinem Willen bestimmt[er]“, doch zugleich „pathologisch-afficirt[er]“ Wille.³⁸ Hinsichtlich seiner Form ist er unmittelbar durch reine Vernunft bestimmt; mittelbar aber auch hinsichtlich dessen, was er will, insofern die mögliche Materie über die moralischen Maximen von den mit der Bestimmtheit der Form gesetzten Bedingungen abhängig ist.³⁹

Die Tatsache, daß für die *moralische* Bestimmung des Willens Neigungen schlechterdings nicht infrage kommen, bedeutet nun aber keineswegs, daß sie überhaupt nicht als Triebkräfte vorhanden sein dürften; sie kann dies schon deswegen nicht bedeuten, weil die „Triebfedern der Sinnlichkeit“ eine unabänderliche „schuldlose[.] Naturanlage“ des Menschen sind. Nur dürfen sie nicht „*als für sich allein hinreichend* zur Bestimmung der Willkür“ (also als oberste Triebfeder) in die Maxime (bzw. als Triebfeder in die oberste, die Auswahl aller anderen Maximen bestimmende Maxime⁴⁰) aufgenommen werden.⁴¹ Der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse ist, liegt somit nicht darin, daß der Mensch mit seinen Maximen Neigungen Rechnung trägt oder nicht, sondern darin, daß er bei der Bestimmung seiner Maximen die Triebfedern der Sinnlichkeit der Triebfeder des moralischen Gesetzes *unterordnet* oder nicht, daß er die Vernunft oder die Sinnlichkeit zur *obersten Bedingung* aller seiner Willensbestimmung macht. Die „sittliche Ordnung der Triebfedern“ (in Bezug auf das Verhältnis von Pflicht und Neigung) besteht in dem *absoluten Vorrang* der Pflicht vor der Neigung – und nur darin.⁴² Für die moralische Willensbestimmung geht es also keineswegs um ein Entweder-Oder in Bezug auf Vernunft und Sinnlichkeit und eine entsprechende *Entgegensetzung* von Glückseligkeits- und Sittlichkeitsprinzip;⁴³ sondern durchaus im Gegenteil um ein – ganz unvermeidliches – Sowohl-Als-auch, allerdings mit der Maßgabe, daß die Sinnlichkeit sowohl objektiv als auch subjektiv als *oberster* Grund der Willensbestimmung ausgeschlossen ist, da nur so dessen Allgemeinverbindlichkeit zu gewährleisten ist.

Dieser entscheidende Punkt wird vielfach übersehen. So spricht Westphal von der „inevitability of mixed motives“, die (seiner Ansicht nach mit Recht) zu

³⁸ Siehe MS 06.213 bzw. KpV 05.19; ferner GMS 04.454; KpV 05.62. Auch der Wille eines reinen Vernunftwesens, wenn man ihn als wirklichen, auf einen Gegenstand bezogenen Willen denkt, ist ein „moralischer Wille“. Im Folgenden ist aber bei Verwendung dieses Begriffs stets an den Willen eines *endlichen* Vernunftwesens gedacht, soweit er der Idee eines reinen Willens gemäß ist. In dem Maße, in welchem diese Gemäßheit durch Überwindung neigungsbedingter Hindernisse errungen werden mußte, ist ein solcher moralischer Wille zugleich ein „*tugendhafter Wille*“. Vgl. MS 06.380; 06.394; 06.405; ferner KrV 03.77.

³⁹ Vgl. etwa KpV 05.34 f.

⁴⁰ Vgl. RGV 06.36.31-32.

⁴¹ RGV 06.36; siehe auch GMS 04.454; KpV 05.117.

⁴² Siehe RGV 06.36; KpV 05.24 f.; 05.88; TP 08.278 f.

⁴³ Siehe KpV 05.93.

Hegels Vorwurf der Leerheit des kategorischen Imperativs geführt habe.⁴⁴ Nun hat Kant selber nie bestritten, daß der menschliche Wille natürlicherweise *auch* neigungsbedingt motiviert sein kann. Nur gilt für einen moralischen Willen, daß bei ihm die Triebfeder der Achtung vor dem Gesetz die „Oberhand“⁴⁵, das „Übergewicht“⁴⁶ hat und „allein hinreichend“⁴⁷ und „der *erste* subjective Grund der Annehmung der Maximen“⁴⁸ ist. Wie manche anderen Autoren⁴⁹ läßt sich Westphal vermutlich durch Kants Rede vom moralischen Gesetz als dem „*alleinige[n]* Bestimmungsgrund des reinen Willens“ in die Irre führen, obwohl Kant unmißverständlich hinzufügt, daß dieses Gesetz „als Bestimmungsgrund von aller Materie, mithin von allem Objecte des Wollens [abstrahiere]“.⁵⁰ Unangesehen aller möglichen Materie und damit auch aller empirischen Triebfedern, die ihn diesbezüglich *mitbestimmen*, ist der Wille genau dann ein *moralischer* Wille, wenn seine Maximen *zuoberst*, also ihrer *Form* nach, durch das Sittengesetz bestimmt sind und demnach dieses Gesetz als „*alleinige* Triebfeder“ in die „*allgemeine* Maxime der Willkür“ aufgenommen ist.⁵¹ Deswegen kann Kant vom moralischen Gesetz beides sagen: es sei „der *alleinige* [objektive und subjektive] Bestimmungsgrund *des reinen Willens*“⁵² und es sei „der *oberste* [...] und *unmittelbare* [...] Bestimmungsgrund *des* [moralischen] Willens“⁵³.

Die erwähnte, für die Gewinnung eines objektiven Prinzips der Moral erforderliche Abstraktion von aller möglichen Materie des Willens ist oft fälschlich so verstanden worden, als führe sie zu einem inhaltslosen („leeren“) Moralgesetz. Kant hat jedoch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit darauf aufmerksam gemacht, daß von den möglichen Gegenständen des Wollens, also von dessen Materie lediglich abstrahiert wird, insoweit es um den *Bestimmungsgrund* des Willens und damit um die *Bedingung der Möglichkeit* des Moralgesetzes geht.⁵⁴ Keineswegs hat er, wie es schon von Hegel⁵⁵ und dann immer wieder bis in unse-

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

⁴⁵ RGV 06.48; 06.73.

⁴⁶ RGV 06.42.

⁴⁷ RGV 06.30; 06.36; MS 06.220.

⁴⁸ RGV 06.25 (m. H.).

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

⁵⁰ KpV 05.109 (m. H.).

⁵¹ RGV 06.36 (m. H.).

⁵² KpV 05.109 (m. H.).

⁵³ KpV 05.41 (m. H.).

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

⁵⁵ Siehe etwa Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Werke Bd. 2, Frankfurt/Main 1970, 459 ff.; Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, § 135; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke Bd. 20, 366 ff.; 458 ff. Ähnlich Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral; in: Sämtliche Werke, Bd. III: Kleinere Schriften, Darmstadt 1980, 694 f. Speziell gegen Hegel siehe Manfred Baum, Hegels Kritik an Kants

re Tage hinein⁵⁶ behauptet worden ist, die Materie des Willens aus den als moralisch qualifizierten Maximen selber verbannt;⁵⁷ er hätte es nicht einmal gekonnt. Auch ein als durch die bloße Form des Gesetzes bestimmt zu denkender (moralischer) Wille hat – wie jeder wirkliche Wille – auch einen Gegenstand, auf den er sich richtet, in seinem Fall natürlicherweise zunächst (irgendwelche) hinsichtlich ihrer Gesetzgebungstauglichkeit zu qualifizierende Maximen, die in ihrem von ihm unabhängigen Gegebensein nur auf Neigungen beruhen können; und insofern liegen auch diesem moralischen Willen in seinen (moralischen) Zwecken bestimmte Neigungen zugrunde. Kant hat deshalb die mit jedem Wollen notwendig gegebene Materie, also mögliche Zwecke, nicht auch als *Objekt* eines solchen Willens ausgeschlossen. Der Ausschluß als *Bestimmungsgrund* bedeutet daher nur: *Was auch immer* ein moralischer Wille will, so will er es auf Grund gesetzes-tauglicher Maximen unter Einschluß des Sittengesetzes als Triebfeder. Der moralische Wert eines verfolgten Zwecks hängt vollständig von dem der ihm zugrunde liegenden Maxime ab, – und deren moralischer Wert wiederum von dem sie zuoberst bestimmenden Grund.⁵⁸

Insofern nun ein Wille als solcher, wie immer seiner Form nach bestimmt, notwendig auch eine Materie hat, nämlich einen Zweck als seinen Gegenstand, auf dessen Hervorbringung er sich richtet,⁵⁹ so muß ihm die ihn als einen *moralischen* Willen zuoberst bestimmende reine praktische Vernunft als „Vermögen der Zwecke überhaupt“⁶⁰ nicht nur sagen, *wie* er wollen soll, nämlich auf Grund gesetzgebungstauglicher Maximen und um der Pflicht willen, sondern auch, *was* er wollen soll,⁶¹ anders gesagt: welche Zwecke zu haben Pflicht ist. Gäbe es keine solchen Zwecke an sich, „so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein *kategorischer* Imperativ wäre unmöglich;⁶² welches alle Sittenlehre [hier: als „moralische (objective) Zwecklehre“!] aufhebt.“⁶³ Dann wäre das Sittengesetz zwar weiterhin das Gesetz der Kausalität aus Freiheit, aber diese Kausalität wäre ohne spezifisches Objekt. Der Wille des Menschen wäre

Moralprinzip; in: Hegel-Jahrbuch 1987, 235-244. Friedrich v. Freier, Kritik der Hegelschen Formalismusthese; in: Kant-Studien, 83 (1992) 304-323.

⁵⁶ Siehe etwa Allen W. Wood, The Emptiness of the Moral Will; in: The Monist, 73 (1989) 454-483; Kenneth R. Westphal, Hegel's Critique of Kant's Moral World View; in: Philosophical Topics, 19 (1991) 133-176; und Ders., How „Full“ is Kant's Categorical Imperative?; in: Jahrbuch für Recht und Ethik, 3 (1995) 465- 509. Gewährsmänner sind dabei regelmäßig Hegel und Schopenhauer, deren Autorität eine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur entbehrlich zu machen scheint.

⁵⁷ Zum längst schalen Vorwurf des „leeren Formalismus“ siehe unten Kap. V.

⁵⁸ Vgl. KpV 05.62.

⁵⁹ Siehe KpV 05.34; TP 08.279; RGV 06.04; TL 06.389.

⁶⁰ TL 06.395.

⁶¹ Siehe RGV 06.04.

⁶² Gemeint ist hier weder der (einzige) formale kategorische Imperativ, durch den, was Pflicht ist, der bloßen Form nach bestimmt ist; noch ein Imperativ des Rechts; sondern nur ein (beliebiger) auf Zwecksetzung bezogener Imperativ (der Tugendlehre).

⁶³ TL 06.385.

gesetzlich nur der Form, nicht aber auch der Materie nach bestimmt. Der Mensch wüßte zwar, was seine Pflicht überhaupt ist, hätte aber keine inhaltlich bestimmten Pflichten. Der kategorische Imperativ wäre die „bloße[.] leere[.] Idee des Sollens“⁶⁴ ohne jeden Bezug auf irgendwelche (gesollte) Zwecke. Hegel mokiert sich darüber, daß nach Kant die Pflicht „nur als solche, nicht um eines Inhalts willen, gewollt werden soll“⁶⁵. Ziemlich richtig: die Erfüllung soll um der Pflicht willen geschehen, weil nämlich ein nicht durch die Pflicht bedingtes Interesse, das man an ihrem Gegenstand nehmen mag, nur neigungsbedingt sein kann und daher für eine allgemein-verbindliche Regel nicht in Betracht kommt. Aber die Erfüllung einer Pflicht ist gleichwohl nichts anderes als das Tun des in ihr inhaltlich Gebotenen.⁶⁶ Also soll man mit der Pflicht „als solche[r]“ auch ihren Inhalt wollen, – nur eben nicht um seiner selbst als eines möglichen Zwecks willen; denn dies kann niemals Gegenstand einer Pflicht sein. Daß man hingegen den Inhalt einer Pflicht auch um seiner selbst willen wollen *darf*, wenn man dazu eine Neigung verspürt, sei hier nur nebenbei mit Blick auf Schillers und Schopenhauers berühmt-berüchtigte Mißverständnisse bemerkt.

Wie nun mit Hilfe des Sittengesetzes die Bestimmung des Wollens nicht nur der Form, sondern auch der Materie nach und damit die Ableitung inhaltlich

⁶⁴ Julius Ebbinghaus, Luther und Kant; in: Jahrbuch der Luthergesellschaft, 9 (1927) 119-155; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 39-75; hier: 54. Selbstverständlich war Ebbinghaus nicht dieser Meinung.

⁶⁵ Hegel, Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, § 135.

⁶⁶ Dem Hegelschen Spott gibt leicht Nahrung, wer wie Beck behauptet: „The object of pure practical reason is not an effect of action but the action itself; the good will has itself as object.“ (Lewis W. Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago 1960, 134) Auch ein guter Wille ist auf einen bestimmten (moralischen) *Zweck* als seinen Gegenstand gerichtet. Freilich steht das Wollen dieses Gegenstandes unter der Bedingung, daß die zugrunde liegenden Maximen ihrerseits „sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können“ (GMS 05.437). Beck, der diese Stelle aus der *Grundlegung* zum Beweis für seine Behauptung anführt, verkennt, daß es darin allein um die Form und keineswegs um die Materie des guten Willens geht. Ähnlich schreibt Yovel: „[...] the pure will [...] wills only itself, i. e., the fulfillment of duty for its own sake, and the content serves only as a necessary means to that end.“ (Yirmiahu Yovel, Kant and the Philosophy of History, Princeton 1980, 44 ff.) Nun will erstens der reine Wille als solcher überhaupt nichts; er ist ja nur die Idee eines durch die bloße gesetzliche Form seiner Maximen bestimmten Willens. Zweitens ist das Verhältnis von Inhalt und Triebfeder des Willens zueinander nicht das Verhältnis von Mittel und Zweck; und deshalb kann man nicht von der Erfüllung der Pflicht um ihrer selbst willen als dem Zweck und von dem Inhalt des Wollens als dem Mittel zu diesem Zweck reden. Man erfüllt stets eine bestimmte Pflicht (z. B. der Wohltätigkeit), und die Erfüllung eben dieser Pflicht ist der Inhalt (Zweck) des moralischen Willens. Pflichterfüllung um der Pflicht willen bedeutet gar nichts anderes als einen je bestimmten moralgesetzlich geforderten Zweck um seiner selbst als einer Pflicht (nicht als eines Zwecks! [vgl. hierzu auch unten S. 39 f.; ferner GMS 04.441; KpV 05.34]) willen verfolgen; im Beispielsfall: Wohltätigsein um der Pflicht der *Wohltätigkeit* willen. Darüber hinaus gibt es keinen „content“, der als Mittel zu einem Zweck in Betracht käme.

bestimmter Pflichten möglich ist, muß und darf hier unerörtert bleiben.⁶⁷ Ausgangspunkt ist stets das natürliche Wollen des Menschen als endlichen Wesens⁶⁸ mit seiner unvermeidlichen Bedürftigkeit und den daraus sich ergebenden Neigungen und durch sie bedingten Maximen. Indem nun solche Maximen auf die Bedingung allgemeiner Gesetzlichkeit eingeschränkt werden, gelangt man zu neuen, moralischen Maximen. „Sittliche Maximen sind [...] weder sanktionierte natürliche noch solche, die sich auf einen von aller Natur verschiedenen Gegenstand richten. Sie sind Einschränkungen des natürlichen Strebens und damit zugleich Erweiterungen dessen, auf das es geht.“⁶⁹ So wird etwa aus der neigungsbedingten Maxime, die eigene Glückseligkeit zu betreiben, die durch reine praktische Vernunft bedingte Maxime, sich allgemeine (also die eigene durchaus einschließende) Glückseligkeit zum Zweck zu machen. Der Mensch darf somit weiterhin tun, wozu ihn seine Natur ohnehin nötigt, nämlich sein Glück besorgen, allerdings unter der Bedingung, daß dies gemäß einer gesetzestauglichen Maxime geschieht und er also in und mit seinem Tun auch fremde Glückseligkeit besorgt. Die moralgesetzlich notwendige Einschränkung der Maxime der Selbstliebe ist zugleich die ebenso notwendige Erweiterung der Maxime durch Einbeziehung der Glückseligkeit Anderer. Der Grund aber für die Hinzufügung der neu gewonnenen Materie zum Willen liegt nicht etwa in dieser Materie und einem (neigungsbedingten) Interesse an ihr, sondern ausschließlich in der bloßen Form des (die Materie der Maxime der Selbstliebe einschränkenden) Gesetzes. Die Pflicht der Wohltätigkeit⁷⁰ ergibt sich notwendig dadurch, daß die auf die Selbstliebe bezogene Maxime, der der Mensch gar nicht entsagen kann, nur dadurch zu einem objektiv gültigen Gesetz wird, daß ihr die Form der *Allgemeinheit* gegeben wird.⁷¹ Abermals zeigt sich, daß nicht die Materie des Wollens, sondern nur dessen (gesetzliche) Form Bestimmungsgrund des moralischen Willens ist.

⁶⁷ Siehe dazu Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und *Die Metaphysik der Sitten* sowie Julius Ebbinghaus, Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs; in: Studium Generale, 1 (1948) 411-419; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. I: Sittlichkeit und Recht, Bonn 1986, 279-295. Ders., Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten; in: Studi e ricerche di storia della filosofia, 32 (1959) 3-23; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. II: Philosophie der Freiheit, Bonn 1988, 209-229. Josef Schmucker, Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants; in: Johannes B. Lotz S. J. (Hrsg.), Kant und die Scholastik heute, Pullach b. München 1955, 155-205; wiederabgedruckt in: Hariolf Oberer (Hrsg.), Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Bd. III, Würzburg 1997, 99-156. Hariolf Oberer, Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori; in: Ders. (Hrsg.), Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Bd. III, Würzburg 1997, 157-200.

⁶⁸ Vgl. GMS 04.415 f.

⁶⁹ Dieter Henrich, Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus; in: Paulus Engelhardt OP (Hrsg.), Sein und Ethos, Mainz 1963, 363. Ferner Johann Heinrich Tieftrunk, Philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre zur Erläuterung und Beurtheilung der metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre vom Herrn Prof. Imm. Kant, Halle 1798, 136 ff.

⁷⁰ Für die Sicherung der *eigenen* Glückseligkeit als indirekte Pflicht siehe GMS 04.399; KpV 05.93; TL 06.388.

⁷¹ Siehe etwa KpV 05.34 ff.; 05.64.14-15; RGV 06.04.33-37; TL 06.451.

Auch bei der Materie eines endlichen *moralischen* Willens handelt es sich ursprünglich um Gegenstände der (auf Erreichung von Glück und Vermeidung von Unglück gerichteten) *Neigung*;⁷² nur hinsichtlich seiner Form ist ein moralischer Wille jederzeit unabhängig von aller möglichen Neigung ausschließlich durch reine praktische Vernunft bestimmt. Neigungsbedingte Maximen sind deren Material, aus dem sie moralische Maximen macht. Entsprechend sind auch moralische Zwecke (einschließlich – wie sich zeigen wird – des moralischen *Endzwecks*) das Ergebnis der maximenbedingten Einschränkung der Verfolgung neigungsbedingter Zwecke (der Selbstliebe) auf die Bedingungen⁷³ des Sittengesetzes.⁷⁴ Dieses Gesetz ist also nicht bloß *formaler* Bestimmungsgrund einer Handlung, sondern darüber hinaus auch *materialer* („aber nur objectiver“) Bestimmungsgrund ihrer Gegenstände.⁷⁵ Es läßt sich daher – als das Freiheitsgesetz des Menschen als Vernunftwesens in Bezug auf den unausweichlich unter Gesetzen der Natur stehenden Menschen als Sinnenwesen – durchaus (auch) als das Gesetz der Bedingungen begreifen, unter denen der Mensch sein Glück betreiben darf.⁷⁶

2. Das höchste Gut

Wenn auch Moralität ihren *Grund* in sich selbst und nicht etwa in einem von ihr unabhängigen Zweck hat, so hat sie dennoch eine „nothwendige Beziehung“⁷⁷ auf Zwecke, insofern diese die „nothwendigen *Folgen*“⁷⁸ von Maximen sind, die mit dem Gesetz der Moral übereinstimmen. Deshalb kann es der Vernunft „unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme*“⁷⁹. Es handelt sich nicht bloß um das Interesse der Vernunft an der möglichen Verwirklichung der (einzelnen) Zwecke, die mit jedem moralischen Handeln (nicht mit der Moralität selber!)

⁷² „es sei der Hoffnung oder Furcht“ (KpV 05.74; siehe auch 05.33.22 f.).

⁷³ Unter bestimmten Umständen, insbesondere in der sogenannten „tragischen“ Situation, können diese Bedingungen sogar einen vollständigen Verzicht auf Glückseligkeit fordern. Doch auch und gerade ein solcher Verzicht steht ja im Dienste der Beförderung entweder unmittelbar der Glückseligkeit Anderer oder aber mittelbar einer Welt, in der jedermann auch seine Glückseligkeit als „einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrensvermögens“ (KpV 05.127) betreiben kann.

⁷⁴ Vgl. KpV 05.73.

⁷⁵ Siehe KpV 05.75.

⁷⁶ Vgl. KpV 05.130; RGV 06.46.31-40; TL 06.451.

⁷⁷ RGV 06.04.

⁷⁸ Ibid. (m. H.); RGV 06.07: „die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken“.

⁷⁹ RGV 06.05; vgl. TL 06.395.26-30. Nebenbei zeigt sich hier, daß die disjunktive Unterscheidung zwischen „Gesinnungs-“ und „Verantwortungs-Ethik“ jedenfalls mit Bezug auf Kants Ethik völlig unbrauchbar ist. Zur moralischen Gesinnung gehört für Kant notwendig ein Folgenkalkül. Der kategorische Imperativ kann sogar als Anweisung dafür, wie dieser Kalkül anzustellen ist, angesehen werden: nämlich als Frage nach dem Zustand einer Welt, in der die Maxime des geschehenen oder geplanten Handelns allgemeines (Natur-) Gesetz wäre.

verfolgt werden; sondern das Interesse erstreckt sich auch und letztlich auf die *Gesamtheit* solchen Handelns und damit auf einen Zweck, der erst aus der Moral selber hervorgeht.⁸⁰ Es betrifft die Frage nach dem Zweck aller moralischen Zwecksetzung und Zweckverfolgung als solcher und also nach dem Sinn, den die Unterwerfung des menschlichen Handelns unter das Sittengesetz überhaupt hat. Dies ist die Frage nach dem Endzweck als der „unbedingte[n] Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des *höchsten Guts*“.⁸¹

Objektiver Endzweck des Menschen kann nicht – wie in der abendländischen Philosophie immer wieder gedacht – Glückseligkeit, individuelle oder allgemeine, sein; denn diese steht in ihrer Möglichkeit unter Bedingungen der Natur und kann somit zwar einen subjektiven, aber eben keinen objektiven, allgemein-verbindlichen Endzweck abgeben. Doch auch Moralität kann für sich nicht der Endzweck des Menschen als eines *endlichen*, also mit natürlicher Notwendigkeit nach Glückseligkeit strebenden Vernunftwesens sein.⁸² Einem solchen Wesen darf die Vernunft dieses Streben nicht nur nicht verbieten; vielmehr hat sie ihm gegenüber, „sofern [es] zur Sinnenwelt gehört, [...] einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu kümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses und wo möglich auch eines zukünftigen Lebens, zu machen“⁸³. Glückseligkeit wird daher bei der Bestimmung des Endzwecks eines solchen Wesens nicht unberücksichtigt bleiben können.

Man muß sich zunächst vergegenwärtigen, daß Kant vom Sittengesetz mit Bezug auf *alle* vernünftigen Wesen⁸⁴ und erst dann vom kategorisch gebietenden

⁸⁰ Siehe RGV 06.05.01-02.

⁸¹ KpV 05.108. In der Literatur wird häufig von einem Wandel in Kants Lehre vom höchsten Gut bzw. in der darauf gründenden Gotteslehre gesprochen. Aber Kant hat keineswegs von der *Kritik der reinen Vernunft* ab diesen Themenkreis deswegen mehrfach auf verschiedene Weise behandelt, weil sich seine Meinung dazu jedesmal geändert hatte, sondern weil er in unterschiedlichen Problemzusammenhängen immer wieder auf ihn stieß; und von diesen Zusammenhängen hing natürlich auch die Art der Behandlung und damit dasjenige ab, was er dazu jeweils zu sagen hatte. Doch bedeutet dies keineswegs, daß damit notwendig irgendeine *prinzipielle* Änderung seiner Lehre selber verbunden war. Vor einer solchen Behauptung muß deshalb die Prüfung stehen, ob Unterschiede in dem, was Kant jeweils sagt, nicht in Unterschieden des Problemzusammenhanges gründen, in welchem er es sagt. Ich bin am Ende zu der Überzeugung gelangt, daß dies weitgehend der Fall ist. Daß Kant auch und gerade in der Religionsschrift an seiner zuvor vertretenen Lehre festhält und auf ihr fußt, zeigt die Vorrede zur ersten Auflage. Sie enthält in brillanter Kürze gar nichts anderes als den Kern eben jener Lehre. Gleiches gilt von der Anmerkung im Gemeinspruch-Aufsatz (TP 08.279 f.). Sie ist überdies ein schönes Beispiel für die souveräne Art, in der Kant dasselbe auf jeweils ganz andere Weise zu formulieren vermag.

⁸² Siehe KrV 03.527 f.; KpV 05.110; TP 08.279.12-16.

⁸³ KpV 05.61.

⁸⁴ Siehe etwa KrV 03.544; GMS 04.400; 04.408; 04.410; 04.412; 04.425; 04.438; 04.442; 04.447 f.; KpV 05.21; 05.32; 05.36. Yovel meint dagegen, Kant spreche deswegen häufig von „rational beings“ anstatt von „human beings“, weil er „as an astronomer“ auch auf anderen Pla-

Sittengesetz mit Bezug auf den Menschen als *endliches*, „mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen afficirte[s]“⁸⁵ Vernunftwesen⁸⁶ spricht, weil nur die von allen empirischen Bedingungen abstrahierende Bezugnahme auf mit praktischer Vernunft begabte Wesen *überhaupt* es möglich macht, objektiv notwendige Regeln, also Gesetze für den Willen aufzustellen. Diese Gesetze haben für den Menschen Geltung, nicht weil er ein endliches, sondern weil er ein vernünftiges Wesen ist.⁸⁷ Eine „Anwendung“ dieser Gesetze jedoch läßt sich nur in Bezug auf endliche Vernunftwesen vorstellen. Denn Begriffe wie Maxime, Triebfeder und Interesse, Begierde und Neigung haben im Hinblick auf ein *reines* Vernunftwesen gar keine angebbare Bedeutung.⁸⁸ Obwohl also die kantische Moralphilosophie schlechterdings nicht auf Anthropologie gegründet ist, kann sie nicht nur darauf angewandt werden;⁸⁹ vielmehr ist die *conditio humana* überhaupt der einzige für uns Menschen infrage kommende Anwendungsfall.

Nun unterliegt der Mensch als Sinnenwesen von Natur, also unausweichlich sinnlichen Antrieben; er hat aus diesem Grunde Bedürfnisse, die befriedigen zu wollen er gar nicht umhin kann. Nennt man mit Kant die Befriedigung aller Bedürfnisse hinsichtlich ihrer Vielfalt, Intensität und Dauer Glückseligkeit,⁹⁰ so läßt sich vom Menschen als einem „von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige[n] Wesen“⁹¹ sagen, daß er mit natürlicher Notwendigkeit nach Glückseligkeit strebt.⁹² Diese ist „die Materie aller seiner Zwecke auf Erden“⁹³. Schon daraus hätte man übrigens entnehmen können, daß Kant unmöglich behauptet haben konnte, Pflicht und Neigung, Sittlichkeit und Glückseligkeit seien miteinander in notwendigem Widerstreit und das Sittengesetz sinne daher dem Menschen an, auf die Verfolgung neigungsbedingter Zwecke zu verzichten⁹⁴ und sich statt des-

neten „rational and sensuous beings“ vermutet habe. (Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, 64)

⁸⁵ KpV 05.32.

⁸⁶ Nicht etwa (schon) mit Bezug auf den Menschen als *Menschen!* Deswegen kommt auch hier (noch) keinerlei „Anthropologie“ ins Spiel. Die der Lehre vom kategorischen Imperativ zugrunde liegenden *empirischen* Annahmen sind keine spezifisch anthropologischen, sondern betreffen alle „vernünftige[n] *Naturwesen*“ (TL 06.379; vgl. GMS 04.389); und auch sie sind nur problem-konstitutiv für diese Lehre, bestimmen jedoch nicht die Art der Problemlösung.

⁸⁷ Siehe dazu die profunde Erörterung von Konrad Cramer, *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*; in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 30/31 (1990) 15-68.

⁸⁸ Vgl. KpV 05.79; siehe auch 05.137. Wenn Kant zuweilen auch im Hinblick auf einen heiligen Willen von „Maximen“ spricht, so handelt es sich hierbei – wie in vielen anderen, ähnlichen Fällen – um einen Grenzbegriff mit heuristischer Funktion. Er dient dem Verständnis dessen, was man sich unter dem Ideal eines heiligen Willens vorzustellen hat, und dieses Ideal wiederum dient als „Urbild“ und „Richtmaß“ für die eigene Willensbestimmung endlicher Vernunftwesen. (Siehe KrV 03.384; KpV 05.32; 05.83; 05.127)

⁸⁹ Siehe MS 06.217; GMS 04.412.

⁹⁰ Siehe KrV 03.523; ferner KpV 05.124; KU 05.431; 05.434.

⁹¹ RGV 06.46.

⁹² Siehe GMS 04.415; KpV 05.25; RGV 06.06.

⁹³ KU 05.431.

⁹⁴ Vgl. TP 08.278; 08.280 f.; 08.283; KpV 05.61; 05.93.

sen nur „rein“ sittliche Zwecke zu setzen.⁹⁵ Sittlichkeit und Glückseligkeit stehen bloß in keinem gesetzlichen, weder naturgesetzlichen noch freiheitsgesetzlichen, Verhältnis zueinander. Und die reine praktische Vernunft verlangt vom Menschen lediglich, daß er sein für ihn infolge seiner Natur als Sinnenwesen unvermeidliches Glücksstreben *zuoberst* unter die Bedingungen seiner selbst als eines Vernunftwesens, also unter Freiheitsgesetze stelle, und das heißt: daß es sein oberster Grundsatz sei, nur solche Maximen seines notwendig auch auf Glückseligkeit gerichteten Handelns zu haben, die die Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung besitzen. Die freiheitsgesetzlichen Bestimmungen betreffen hier also stets ein Wesen, das eben nicht nur Vernunft, sondern auch eine sinnliche, also bedürftige Natur hat. Sie bedeuten für dieses Wesen keineswegs eine prinzipielle Ausschaltung des durch diese *Natur bedingten* Strebens, sondern lediglich den Rahmen, in dem dieses Streben sich der *Vernunft gemäß* zu vollziehen hat.⁹⁶ Es geht darum, den Menschen als (vernünftiges) *Naturwesen* in Übereinstimmung mit sich als (natürlichem) *Vernunftwesen* zu bringen.

Die *Idee eines höchsten Gutes* in der Welt⁹⁷ als des objektiven Endzwecks des Menschen geht aus der Moral, also aus der reinen praktischen Vernunft selber hervor. In seiner Anwendung auf den Menschen als Natur- und Vernunftwesen bezieht sich das seinerseits von allen Zwecken absehende moralische Gesetz auf nichts anderes als auf die Maximen eines unvermeidlich auf natürlich bedingte Zwecke und, als deren „Summe“, auf Glückseligkeit gerichteten Willens. Von der Natur vorgegebenes Ziel und damit unwiderstehlicher subjektiver Endzweck des Menschen ist die Bewirkung seiner Glückseligkeit.⁹⁸ Das Sittengesetz hebt – wie gesagt – dieses Ziel keineswegs auf, sondern stellt lediglich seine Bewirkung unter freiheitsgesetzliche Bedingungen, wodurch freilich aus dem subjektiven (natürlichen) Endzweck ein objektiver (moralischer) Endzweck wird. Dabei betrifft auch die Forderung, tugendhaft zu sein, den Menschen immer als Naturwesen. Reine Vernunftwesen haben keine Tugend; sie sind heilig, also einer dem Moralgesetz widerstrebenden Maxime gar nicht fähig;⁹⁹ und sie sind keiner Glückseligkeit bedürftig. Einmal mehr zeigt sich hier, in welchem eminenten Maß Kants Moralphilosophie auf den Menschen als endliches Wesen bezogen ist und darauf Rücksicht nimmt und daß dem Menschen nicht angesonnen wird, „er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, *entsagen*; denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt“¹⁰⁰. Kants Lehre vom höchsten Gut ist der Abschluß und die Krönung seiner Lehre vom Menschen als einem unter Gesetzen der *Freiheit* ste-

⁹⁵ Vgl. Kants Polemik gegen die Stoiker (KpV 05.126 f.).

⁹⁶ Vgl. KU 05.451.11-17.

⁹⁷ KpV 05.110: „einer möglichen Welt“.

⁹⁸ Siehe KU 05.450 f.

⁹⁹ Siehe KpV 05.32.

¹⁰⁰ TP 08.278; vgl. auch KpV 05.127.02-07; RGV 06.135.02-04.

henden *natürlichen*, also abhängigen Wesen.¹⁰¹ Deswegen ist, freilich nur „in der Idee der reinen Vernunft“, „das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich [...] verbunden“¹⁰², und deswegen kann sogar für Kant die Sittenlehre, freilich erst, nachdem sie „vollständig vorgetragen“ und „der Schritt zur Religion geschehen ist“, „auch Glückseligkeitslehre genannt werden“.¹⁰³

*Moralität*¹⁰⁴ ist als das unbedingte und damit *oberste* Gut des Menschen als eines natürlichen *Vernunftwesens* das erste Element des höchsten Gutes.¹⁰⁵ Doch *Glückseligkeit* kommt als zweites Element, wenn auch unter der Voraussetzung des ersten, notwendig hinzu. Die durch Moralität bedingte Glückseligkeit ist das *höchste* moralische Gut des Menschen als eines vernünftigen *Naturwesens*.¹⁰⁶ Für ihn als *bloß* endliches, dem Gesetz der Natur unterworfenen Wesen ist die *eigene* Glückseligkeit „das höchste in der Welt mögliche [...] physische Gut“¹⁰⁷. Für ihn als *zugleich* vernünftiges und damit dem Gesetz der Freiheit unterworfenen Wesen ist die *allgemeine* diesem Gesetz gemäße Glückseligkeit¹⁰⁸ „das höchste durch Freiheit mögliche [also moralische] Gut in der Welt“¹⁰⁹ und Endzweck seines Daseins. Auch die Materie *dieses* Gutes ist Glückseligkeit, allerdings in moralgesetzlicher Bestimmtheit.¹¹⁰ Es ist ein physisches Gut mit moralischer Qualifika-

¹⁰¹ Wimmer spricht zu Recht von Kants „Ernstnehmen der physisch-moralischen Doppelnatur des Menschen“. Allerdings sehe ich keinen guten Grund, wie er von „Kants ‚mittlere[m] Weg‘ zwischen Eudämonismus und asketischem Moralrigorismus“ zu sprechen. Siehe Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990, 56. Vgl. dazu u. a. RGV 06.22 ff.

¹⁰² KrV 03.525.

¹⁰³ KpV 05.130.

¹⁰⁴ Zum Folgenden siehe besonders RGV 06.04–07.

¹⁰⁵ Vgl. GMS 04.396. Dort bezieht sich auch die Rede von Gott als dem höchsten Gut nur auf das „Ideal der sittlichen Vollkommenheit“ (GMS 04.408), meint damit also das, was in der *Kritik der praktischen Vernunft* (05.110) oberstes Gut heißt.

¹⁰⁶ Vgl. KpV 05.110.22–24.

¹⁰⁷ KU 05.450. Wimmer sieht mit Bezug auf Kants Erörterung der Glückseligkeit in der *Kritik der Urteilskraft* unentwirrbare Widersprüche. (Siehe Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990, 34) Ich konnte mich von deren Vorhandensein bisher nicht überzeugen. Kant trifft die klare Unterscheidung zwischen Glückseligkeit als des Menschen „*eigene*[m] letzte[n] Naturzweck“ und Glückseligkeit als möglichem (für Kant aber nicht infrage kommenden) „letzten Zweck der Natur“. KU 05.430 f. (m. H.).

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

¹⁰⁹ KU 05.450 (ohne Kants Hervorh.).

¹¹⁰ Vgl. KU 05.451.11–17.

tion.¹¹¹ Indem die reine praktische Vernunft das Sittengesetz auf das natürliche Bedürfnis des Menschen, allem seinem Handeln, auch dem moralischen, einen Zweck beizulegen,¹¹² bezieht, bringt sie – es sei vorwegnehmend betont: vor und völlig unabhängig von jedem Gedanken an Gott – selber über das von allen Zwecken abstrahierende Sittengesetz hinaus den objektiven (*moralischen*) Endzweck hervor und verschafft dadurch „dem Begriff der Sittlichkeit als Causalität in der Welt objective, obgleich nur praktische Realität“.¹¹³ Erst durch die Verwirklichung dieses Endzwecks bekämen die moralischen Gesetze „Effect“, wie Kant zu sagen pflegt.¹¹⁴

Manche Autoren reiben sich an der Rede von einem (End-) Zweck; hatte Kant doch selber unermüdlich darauf hingewiesen, daß das moralische Gesetz auf Zwecke (die Materie des Willens) keine Rücksicht nimmt. Doch das Gesetz bestimmt trotz dieser „Rücksichtslosigkeit“ den Willen nicht nur hinsichtlich seiner Form (durch die Bestimmung der Gesetzstauglichkeit seiner Maximen), sondern eben dadurch mittelbar auch hinsichtlich seiner Materie, insofern sich bestimmte Zwecksetzungen als moralisch unmöglich, bestimmte andere als moralisch möglich und unter diesen wiederum bestimmte als moralisch geboten erweisen. Das moralische Gesetz impliziert als ein Gesetz der Kausalität (aus Freiheit) einen nomologischen Zusammenhang zwischen einem bestimmten Sachverhalt als Ursache und einem anderen, durch jenen bedingten bestimmten Sachverhalt als dessen Wirkung („als *Folge* nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung“¹¹⁵). Als kategorischer Imperativ gebietet es das Setzen (oder das Unterlassen des Setzens) bestimmter Ursachen *zwecks* Erzielung (oder Vermeidung) bestimmter Wirkungen („der Moralität in ihren Zwecken“¹¹⁶). Ganz allgemein gilt: Der moralische Wille geht auf den Zweck der Beförderung des moralisch Guten und der Verhinderung des moralisch Bösen in der Welt. Wenn also in diesem Zusammenhang in kritischer Absicht behauptet wird, Kant bringe hier eben dasjenige Moment (Glückseligkeit) wieder in die Moral hinein, das er zuvor aus ihr entfernt habe, dann wird der entscheidende Unterschied zwischen Glückseligkeit als *Bestimmungsgrund* des moralischen Willens und (proportionierter) Glückseligkeit als dessen *Gegenstand* (Zweck) außer Acht gelassen.¹¹⁷

¹¹¹ V-MP/Dohna 28.690: „das höchste Gut [...] das physische Wohl mit der höchsten Würdigkeit“.

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

¹¹³ RGV 06.07. Von einer in der Literatur behaupteten Disjunktion zwischen objektiver und praktischer Realität kann keine Rede sein.

¹¹⁴ Vgl. KrV 03.528; 03.531; RGV 06.07; 06.104; 06.154; 06.157; TL 06.438; 06.439; 06.460; Refl 6317, 18.626; FM 20.297; VATP 23.134.

¹¹⁵ KpV 05.37 (m. H.); vgl. auch KrV 03.524.32-34.

¹¹⁶ RGV 06.07.

¹¹⁷ „[...] wir bedürfen der Annahme einer höchsten Weisheit zum Object unsers moralischen Willens, worauf wir außer der bloßen Rechtmäßigkeit unserer Handlungen nicht umhin können, unsre Zwecke zu richten. Obgleich dieses *objectiv* keine nothwendige Beziehung unsrer Willkür wäre: so ist das höchste Gut doch *subjectiv* nothwendig das Object eines guten

Als ein moralischer Zweck ist der Endzweck zugleich Pflicht. Sich das höchste Gut zum Endzweck allen Handelns zu machen, bedeutet ja nichts anderes, als – „so viel an uns ist“¹¹⁸ – an der Realisierung einer (moralischen) Welt mitzuwirken, in welcher der moralgesetzlich bestimmte Wille „selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst unter der Leitung solcher [moralischer] Principien Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden“.¹¹⁹ Es wäre eine Welt, „in welcher nur der moralisch gute Wille Kraft hat, während die Bösen zum Scheitern aller ihrer Zwecke verurteilt sind. Dies ist die Idee der reinen praktischen Vernunft vom Himmelreich. Die Verwirklichung eines solchen Reiches ist demnach selber ein notwendiger Zweck des moralisch guten Willens.“¹²⁰

Das moralische Gesetz „versetzt uns [...] der Idee nach in eine [‘nicht empirisch-gegebene{.} und dennoch durch Freiheit mögliche{.}, mithin übersinnliche{.}’¹²¹] Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde“.¹²² Es ist insoweit gar nichts anderes als das *Kausalgesetz* der Freiheit.¹²³ Daher ist in einer durch dieses Gesetz bestimmten Welt (des höchsten Gutes) das Maß des mit dem Verfolgen des *natürlichen* Endzwecks angestrebten *Wohlbefindens* an das Maß des bei der Verfolgung des *moralischen* Endzwecks bewiesenen *Wohlverhaltens*, also die Glückseligkeit (als im Handeln beabsichtigte Wirkung) proportional an die Tugend, die damit zur Glückswürdigkeit¹²⁴ wird, (als im Handeln gesetzte Ursache) gebunden. Denn es wäre vernunftwidrig, das nach dem

(selbst menschlichen) Willens [...] Ich kann also nur sagen: Ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genöthigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen [...]“ (Log 09.68 f.)

¹¹⁸ KU 05.450. Refl 6857, 19.181: „so viel an der freyheit liegt“. Refl 8100, 19.643: „dem moralischen Antheil nach“.

¹¹⁹ KrV 03.525. Schon der vorkritische Kant spricht in einer insgesamt beachtenswerten Reflexion von der „Epigenesis der Glückseligkeit nach allgemeinen Gesetzen der freyheit.“ (Refl 6867, 19.186).

¹²⁰ Julius Ebbinghaus, *Mensch und Ratio im Europa der Neuzeit*; in: *Europa*, Frankfurt a. M. 1957, 34-55; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. III: *Interpretation und Kritik*, Bonn 1990, 408; siehe auch Ders., *Four Lectures on Kant*; in: *Journal of the Karnatak University, Dharwar*, 2(1958), 1-30; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. III: *Interpretation und Kritik*, Bonn 1990, 195-224; hier: 219; vgl. KpV 05.115; 05.122.

¹²¹ KpV 05.44; vgl. 05.70.

¹²² KpV 05.43; vgl. RGV 06.05.28-06.06.07. In der soeben zitierten Reflexion fährt Kant fort: „Hiebey muß vorausgesetzt werden, das Ursprünglich ein freyer Wille, der allgemeingültig ist, die Ursache der Ordnung der Natur und aller Schicksale sey. Als denn ist die anordnung der Handlungen nach allgemeinen Gesetzen der Einstimmung der freyheit zugleich ein principium der form aller Glückseligkeit.“ (Refl 6867, 19.186).

¹²³ Vgl. RGV 06.07.40-41.

¹²⁴ „diejenige auf dem selbst eigenen Willen des Subjects beruhende Qualität einer Person, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl als dem freien Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde.“ (TP 08.278).

Gesetz der Natur notwendige Glücksstreben (das Setzen von Zwecken) dem Gesetz der Vernunft zu unterwerfen, wenn das Ergebnis dieses nunmehr moralisch bestimmten Strebens (das Erreichen von Zwecken) nicht ebenfalls durch das Gesetz der Vernunft bestimmt würde. Es würde dann zwar das Wollen der Form, aber nicht der Materie nach, also nicht auch das mit jedem Wollen gewollte Etwas unter gesetzlichen Bedingungen stehen. Dieses wäre vielmehr vom gesetzlosen Zufall abhängig. Daß aber ein der Glückseligkeit bedürftiges Wesen, das seinen unvermeidbar darauf gerichteten Freiheitsgebrauch den Forderungen des Sittengesetzes unterordnet und sich dadurch der Glückseligkeit auch würdig erweist, dieser dennoch nicht teilhaftig werden sollte, widerspricht, wie Kant sagt, „dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte [...]“.¹²⁵ Also ist der von der reinen praktischen Vernunft selber vorgestellte Endzweck allen moralischen Handelns ein Weltzustand austeilender Gerechtigkeit als eine praktische Vernunftidee.¹²⁶ Die Welt des höchsten Gutes ist eine „moralische Welt“, in welcher „die Austheilung der Glückseligkeit *nach Principien*“, nämlich „nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit“ erfolgt.¹²⁷ Zwar handelt es sich dabei nur um eine Idee der reinen Vernunft, die aber „(praktisch betrachtet) doch nicht leer“ ist. Denn nicht nur wird dadurch unser natürliches Bedürfnis, „zu allem unserm Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken“, befriedigt und damit zugleich ein „Hinderniß [unserer] moralischen Entschließung“ vermieden. Sondern vor allem wird in jener Idee allen unseren Pflichten ein „besonder[er] Beziehungspunkt der Vereinigung aller [natürlich bedingten und moralisch bestimmten] Zwecke verschafft“. Nur dadurch aber bekommt die uns unentbehrliche Idee einer „Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur [...] objectiv praktische Realität“.¹²⁸ Andernfalls wäre unser moralisches Handeln durch den Widerspruch einer zweckgerichteten Zwecklosigkeit bzw. einer wirkungslosen Kausalität geprägt.

Die zuweilen gestellte Frage, ob man mit der gebotenen Beförderung des höchsten Gutes nur die je eigene proportionierte Glückseligkeit oder auch die aller anderen betreibe, führt in die Irre. Unmittelbar geht es überhaupt nicht um Glückseligkeit, wessen auch immer, sondern um Moralität;¹²⁹ und durch diese Moralität bekommt jene Beförderung ihren spezifischen, buchstäblich „universalistischen“ Charakter.¹³⁰ So ist schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mit der Idee eines Reiches der Zwecke als der „systematische[n] Verbindung

¹²⁵ KpV 05.110; vgl. auch KrV 03.528.03-07; GMS 04.393.

¹²⁶ Siehe dazu KpV 05.37; sowie Hariolf Oberer, Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori; in: Ders. (Hrsg), Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Würzburg 1997, 194 ff.; Ulrich Anacker, Hoffnung – Kants Versuch, die Idee der Gerechtigkeit zu denken, in: Philosophisches Jahrbuch, 88 (1981) 257-263.

¹²⁷ KrV 03.524 (m. H., ohne Kants Hervorh.); vgl. auch 03.526.31-33.

¹²⁸ RGV 06.05.

¹²⁹ Vgl. GMS 04.401; KpV 05.34; 05.130.29-32; KU 05.436.33-37.

¹³⁰ Vgl. KrV 03.525.32-34; KpV 05.129 f.; KU 05.451.35; RGV 06.05 f.

vernünftiger Wesen durch *gemeinschaftliche* objective Gesetze¹³¹ (genau genommen sogar bereits mit dem allgemeinen kategorischen Imperativ selber, besonders deutlich sichtbar da, wo er durch die Mensch-Zweck-Formel vorgestellt wird¹³²) das moralische Wollen und Handeln einer Person stets auf die *Gemeinschaft* aller vernünftigen Wesen bezogen. Deswegen nennt Kant gelegentlich auch die Welt selber, in welcher die Glückseligkeit vernünftiger Wesen deren Sittlichkeit angemessen ist, das höchste Gut.¹³³ In Bezug auf diese (neue) Welt *allgemeiner* Gerechtigkeit läßt sich ein „eigenes“ höchstes Gut unabhängig von dem aller anderen vernünftigen Weltwesen nicht einmal denken. In einer Freiheitsgesetzen gehorchenden „Natur“ wird das höchste Gut notwendig ineins und zumal als das je eigene und das aller anderen Vernunftwesen verwirklicht. Und Triebfeder eines dieses Gut befördernden Willens ist gar nicht der Zweck der Glückseligkeit, auch nicht der allgemeinen Glückseligkeit,¹³⁴ sondern die Pflicht der Beförderung einer Welt proportionierter, also unter der Bedingung der Sittlichkeit stehenden allgemeinen Glückseligkeit.

In der Literatur¹³⁵ wird immer wieder bezweifelt, daß die Beförderung des höchsten Gutes überhaupt Pflicht sei. Für Beck, der zur Begründung dieses Zweifels geltend macht,¹³⁶ daß das Sittengesetz gar keinen Bezug auf das höchste Gut enthalte,¹³⁷ ist im Grunde die gesamte *Dialektik* der zweiten *Kritik* überflüssig.¹³⁸ Er behauptet, laut Kant sei „the concept of the possibility of the highest good [...] necessary to the moral disposition“¹³⁹. Für diese Unterstellung bezieht er sich u. a. auf eine Passage in der *Kritik der praktischen Vernunft*, in der Kant sagt, das mit den Postulaten Geforderte sei die „nothwendige Bedingung[.] der Befolgung seiner [des reinen Willens] Vorschrift“¹⁴⁰, also für die Beförderung des höchsten Gutes als des gebotenen Endzwecks, weil es nämlich die notwendige Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes ist und man eine Vorschrift, die etwas Unmögliches gebietet, nicht befolgen kann. Doch eben jenen Endzweck zu haben, setzt bereits moralische Gesinnung voraus. Beck erkennt ganz richtig, daß „the existence or even the possibility of the *summum bonum* [...]“

¹³¹ GMS 04.433 (m. H.).

¹³² Siehe GMS 04.429.

¹³³ Siehe MpVT 08.263; TP 08.280.

¹³⁴ Vgl. hierzu die Diskussion von Kants Beispiel der Hartherzigkeit bei Karl Alphéus, Kant und Scheler, Bonn 1981, 328 ff.

¹³⁵ Ich habe die mehr ins Einzelne gehende Auseinandersetzung mit abweichenden Positionen auf einige, für den Zusammenhang wichtige bzw. typische Fälle beschränkt. Dennoch ließ sich dabei die Wiederholung mancher Argumente leider nicht ganz vermeiden.

¹³⁶ Lewis W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, 244 f.

¹³⁷ So Kant selber etwa in RGV 06.06.16-19; 06.07.06-09!

¹³⁸ So bereits Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, 2. Aufl. Berlin 1910, 351 f.; scharf dagegen Emil L. Fackenheim, *Kant's Philosophy of Religion*; in: Ders., *The God Within. Kant, Schelling, and Historicity*, Toronto 1996, 8 Anm. 12.

¹³⁹ Lewis W. Beck, *A Commentary*, 243; 245: „directly necessary to morality“.

¹⁴⁰ KpV 05.132.

cannot be held, in consistency with his settled [in der *Analytik*] views, to be logically or ethically necessary as a motive to genuine morality¹⁴¹. Nur sagt Kant dies auch an keiner Stelle der *Dialektik* oder anderswo, wie Beck es ihm unterstellt.¹⁴²

Beck glaubt, in Kants Bemerkung, die Unmöglichkeit des höchsten Gutes müsse die Falschheit des moralischen Gesetzes beweisen,¹⁴³ den Grund zu finden, „that it seems to him to be so essential to show the highest good to be possible“¹⁴⁴. Doch ist ein solcher Aufweis zum Zwecke der Bewahrung des moralischen Gesetzes vor der Nichtigkeit ganz unnötig; denn dessen Gültigkeit steht mit der *Analytik* bedingungslos fest¹⁴⁵ und ist von da ab vielmehr ihrerseits die Basis aller weiteren Überlegungen und Schlußfolgerungen. Darüber hinaus ist jener (übrigens gar nicht mögliche) Aufweis aber auch deshalb unnötig, weil die Möglichkeit des höchsten Gutes mit der Gültigkeit des seine Beförderung gebietenden moralischen Gesetzes ebenfalls (freilich nur in praktischer Hinsicht) feststeht. Kant „beweist“ denn auch nirgendwo jene Möglichkeit, sondern lediglich die (praktische) Notwendigkeit, das Gegebensein der notwendigen Bedingungen dieser – gar nicht bezweifeln¹⁴⁶ – Möglichkeit anzunehmen. Übrigens bemerkt Beck selber, Kant habe die ihm oben unterstellte Ansicht „strongly denied elsewhere“¹⁴⁷, ohne freilich auch nur die Frage aufzuwerfen, ob hier statt einer Inkonsistenz¹⁴⁸ bei Kant ein Mißverständnis bei ihm vorliegen könne. Eben dies ist aber der Fall. Was Kant „elsewhere“ behauptet, hat er an der von Beck mißverstandenen Stelle keineswegs bestritten. Zwischen dem, was Kant in der *Analytik*, und dem, was er in der *Dialektik* sagt, besteht durchaus keine Inkonsistenz. Kant stellt in der *Dialektik* das Ergebnis der *Analytik* nicht nur nicht infrage,¹⁴⁹ sondern er setzt es stillschweigend als gültig voraus und zieht daraus bestimmte transzendente Schlußfolgerungen. Die *Dialektik* hat einen völlig anderen Gegenstand als die *Analytik*, nämlich nicht „das Unbedingte [...] als Bestimmungsgrund des Willens, sondern [...] die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“¹⁵⁰. Beck stellt fest, daß sich in der *Metaphysik der Sitten* keine Erörterung des höchsten Gutes als eines gebotenen Zwecks findet, und glaubt auch den Grund dafür zu kennen: „it does not exist.“¹⁵¹ Der wahre Grund dafür, daß sich eine solche Erörterung dort nicht findet, ist jedoch ein

¹⁴¹ Lewis W. Beck, A Commentary, 244.

¹⁴² Mehr dazu im Folgenden.

¹⁴³ Siehe KpV 05.114.04-06.

¹⁴⁴ Lewis W. Beck, A Commentary, 244.

¹⁴⁵ Vgl. KpV 05.47.

¹⁴⁶ Vgl. VNAEF 08.418.03.

¹⁴⁷ Nämlich KpV 05.142 f.; KU 05.451; siehe Lewis W. Beck, A Commentary, 244.

¹⁴⁸ Lewis W. Beck, A Commentary, 245.

¹⁴⁹ Vgl. KpV 05.109.28-33.

¹⁵⁰ KpV 05.108. Die Beck'sche Übersetzung (Critique of Practical Reason, New York 1956) verfälscht die Stelle in: „this unconditioned ist not *only* sought as the determining ground of the will but [...] *also* sought as [...]“ (m. H.).

¹⁵¹ Lewis W. Beck, A Commentary, 244.

ganz anderer: sie gehört nicht dorthin, wie sie auch nicht in die *Analytik* und natürlich ebenso wenig in die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gehört. In diesen geht es allein um das oberste Prinzip der Moral als das Grundgesetz der Freiheit, in der *Tugendlehre* um das oberste Prinzip der Tugend als das Grundgesetz des inneren Freiheitsgebrauchs und damit um mögliche einzelne Zwecke, die zugleich Pflicht sind. In der *Dialektik* hingegen geht es um dasjenige, worauf alle Unterwerfung unter das Sittengesetz in Erfüllung aller möglichen Pflichten selber notwendig abzielt.¹⁵²

Nun läßt sich freilich von keiner konkreten Befolgung des kategorischen Imperativs und von keiner konkreten Verwirklichung eines moralisch gebotenen Zwecks sagen, sie ständen speziell im Dienste der Beförderung des höchsten Gutes. Vielmehr gilt dies für jedes moralische Handeln. Wohl aber handelt es sich in Bezug auf das höchste Gut um eine „Willensbestimmung von besonderer Art.“¹⁵³ Das „höchste mögliche Gut in einer Welt“ ist der „letzte[.] Gegenstand[.] alles [moralischen] Verhaltens“¹⁵⁴. Die Zahl der Pflichten wird mit der Pflicht, es zu befördern, nicht vermehrt.¹⁵⁵ Das höchste Gut ist nicht Zweck unter möglichen anderen moralischen Zwecken, sondern es ist „Ziel[.] aller [...] moralischen Wünsche“¹⁵⁶ „alle[r] [endlichen] vernünftigen Wesen“¹⁵⁷; „letzte[r] und vollständige[r] Zweck“¹⁵⁸ eines moralischen Willens; und dies bedeutet: Endzweck aller moralischen Zwecksetzung insgesamt, „das System aller Zwecke“¹⁵⁹. Pflichterfüllung in Bezug auf das höchste Gut bedeutet somit nicht Erfüllung einer besonderen Pflicht, sondern Erfüllung jeder beliebigen Pflicht unter einer besonderen Perspektive, nämlich – wie sich zeigen wird – „sub specie aeternitatis“. Das

¹⁵² Die diversen Thesen von Beck sind, besonders in der angelsächsischen Literatur, kontrovers diskutiert worden. Befremdend an dieser Diskussion ist, daß unabhängig davon, ob Kants Lehre vom höchsten Gut am Ende Zustimmung oder Ablehnung erfährt, fast alle Kontrahenten sich über ein auffallend hohes Maß an Konfusion auf Seiten Kants einig sind. Dabei wird allerdings dessen wirkliche Position so geschwächt bzw. verzerrt, daß man, nähme man die Interpretationen ernst, an ihr jedes Interesse verlieren müßte, zumal sich ohnehin „Freund und Feind“ bisweilen gegenseitig attestieren, Kants Position überzeugender formuliert zu haben, als es diesem selber beschieden war. Übrigens findet sich ein erheblicher Teil der in dieser Literatur vorgetragenen Argumente (einschließlich ihrer Widerlegung) bereits in den von Karl Heinrich Heydenreich (fingiert) in Leipzig 1796 herausgegebenen, überaus lesenswerten „Briefe[n] über den Atheismus“; siehe ferner Julius Guttmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung, Kantstudien Ergänzungshefte Nr. 1, Berlin 1906.

¹⁵³ TP 08.280.

¹⁵⁴ KpV 05.129 (m. H.).

¹⁵⁵ Siehe RGV 06.05.

¹⁵⁶ Das Moralgesetz stellt den als Sinnenwesen naturgesetzlich unvermeidlich nach Glück strebenden Menschen zusätzlich unter Freiheitsgesetze. Damit hebt es das Glücksstreben nicht auf, sondern schränkt es lediglich auf die Bedingungen jener Gesetze ein. Wünsche aber, die sich auf ein Glück beziehen, das nach freiheitsgesetzlichen Regeln, also auf moralische Weise zustande kommt, sind selber moralische Wünsche.

¹⁵⁷ KpV 05.115 (m. H.).

¹⁵⁸ KpV 05.120; vgl. auch KpV 05.129.

¹⁵⁹ Prolog 04.350 (m. H.).

höchste Gut läßt sich als das Ziel begreifen, zu dem alle unseren moralischen Wege führen; oder, mit Kants Worten, als „der Zweck, der die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält“¹⁶⁰. Entsprechend ist die Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes der Inbegriff aller möglichen Pflichten und eine selbständige Pflicht nur insofern, als es unter dieser Perspektive bei jeder beliebigen Pflichterfüllung zugleich um das unablässige und zielstrebige Hinwirken auf eine Welt geht, die „den sittlichen höchsten Zwecken angemessen“¹⁶¹ ist.¹⁶² So, wie jedes einzelne moralische Handeln auf die Verwirklichung eines bestimmten (moralischen) Zweckes zielt und eben darin als solches einzelnes Handeln seinen „Sinn“ hat, so zielt auch die *Gesamtheit* moralischen Handelns auf einen Zweck, den Zweck aller moralischen Zwecksetzungen und Zweckverfolgungen als solchen, auf den Endzweck als die „unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des *höchsten Guts*“¹⁶³. Die Pflichterfüllung erfolgt damit nicht mehr *nur* um der Pflicht willen bei der Verfolgung *beliebiger* einzelner moralischer Zwecke, sondern *auch* als je eigener moralisch notwendiger Beitrag zur Hervorbringung jener Welt als des moralischen Endzwecks¹⁶⁴ durch die Verfolgung *bestimmter*¹⁶⁵, systematisch darauf ausgerichteter Zwecke.¹⁶⁶ Dabei bezieht sich die Beförderung des höchsten Gutes nicht unbedingt auf eine Welt *vollkommener* Glückseligkeit als Folge *vollkommener* Tugend, jedenfalls aber auf eine Welt einer dem Grad der Tugend *angemessenen* Glückseligkeit.

¹⁶⁰ RGV 06.06.

¹⁶¹ TP 08.280.

¹⁶² Deshalb darf man auch Tugend (vgl. TP 08.280.23-25) und Glückswürdigkeit (vgl. TP 08.280.25-27) nicht identifizieren. Tugend bekommt die Bedeutung von Glückswürdigkeit erst mit Bezug auf den durch sie bedingten und vermittelten Endzweck.

¹⁶³ KpV 05.108. Übrigens gilt dies auch für das höchste politische Gut, die Weltrepublik des ewigen Friedens. Auch da gibt es kein bestimmtes, speziell darauf gerichtetes rechtliches Handeln. Vielmehr steht alles rechtliche Handeln gleichsam im Dienst der Verwirklichung des ewigen Friedens auf Erden. Umgekehrt gibt allererst dieser Dienst allem rechtlichen Handeln seinen Sinn.

¹⁶⁴ Die in der Literatur vertretene These, daß in keiner der Formeln des kategorischen Imperativs etwas von einer Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes zu entdecken sei, mißverstehen die Funktion dieser Formeln ebenso, wie der gegen diese These gerichtete Hinweis auf das Reich der Zwecke die Bedeutung der zweiten besonderen Formel mißverstehen. Wie sollte, wenn „bei der Frage vom Princip der Moral“, für das ja die diversen Formeln des kategorischen Imperativs nur ebenso viele Ausdrucksvarianten darstellen, die Lehre vom höchsten Gut „ganz übergangen und beiseite gesetzt“ werden kann (siehe TP 08.280), in irgendeiner dieser Varianten eine Pflicht zu dessen Beförderung zu finden sein?

¹⁶⁵ Siehe etwa RGV 06.97.

¹⁶⁶ In der *Kritik der Urteilskraft* spricht Kant „(wenigstens unserer Vorstellung nach)“ von „mehr Umfang“, den die Sittlichkeit durch einen „neuen Gegenstand für ihre Ausübung“ gewinnt. (KU 05.446)

Yovel spricht von einer „duality in Kant’s concept of ‘moral will’“¹⁶⁷, „a dualism within the moral will itself“ und entsprechend von „two types of moral will“, dem „pure, empty will“ der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Analytik der Kritik der praktischen Vernunft* und dem auf das höchste Gut als seinen Gegenstand gerichteten (und diesem dadurch allererst seinen Wert gebenden) Willen, der „becomes enriched – even though externally – by more concrete constituents“. Angeblich komme in diesem Willen ein „higher type of law“ zum Ausdruck, „which transcends the boundaries of the former and cannot be reduced to it“.

Nun ist, da Wollen immer Wollen von etwas, Wollen eines Zwecks ist, ein „empty will“ ein Unding. Schon deshalb ist Kants „reiner Wille“ nicht ein „leerer Wille“. Er ist aber – wie gesagt – überhaupt kein wirklicher Wille. Vielmehr ist er als eine von aller möglichen *Materie* abstrahierende und bloß zur Verstandeswelt gehörige Idee zunächst nur die Vernunftnorm für die *Form* jedes beliebigen wirklichen Willens, was immer dessen *Materie*, die er als Wille notwendig hat, sein mag.¹⁶⁸ Mit dieser Idee zeigt die Vernunft also nur, *wie* ein endlicher Wille wollen *soll*, wenn er etwas will. Mit der Erfüllung jener Norm ist dessen Moralität sichergestellt. Indem nun aber die reine praktische Vernunft darüber hinaus die besondere „Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen [...] außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen,“¹⁶⁹ in Betracht zieht, bringt sie die Idee des höchsten Gutes¹⁷⁰ als des Gegenstandes des reinen Willens hervor; d. h. sie zeigt auch, *was* der menschliche Wille als ein aus reinem Willen bestimmbarer letztlich (als seinen „Endzweck“) wollen *soll*. Als Gegenstand des reinen Willens ist auch das höchste Gut nur eine Idee.¹⁷¹ Sie bezieht sich auf das, was der reine Wille in der Idee notwendig will, wenn er auf endliche Vernunftwesen bezogen wird, die als solche sowohl unvermeidlich sinnlich affiziert als auch moralgesetzlich bestimmbar sind, – nämlich einen Weltzustand austeilender Gerechtigkeit.

¹⁶⁷ Yovel redet so, als zitiere er Kant. Doch dieser verwendet in den zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Schriften, soweit ich sehe, den Ausdruck „moralischer Wille“ nur ein einziges Mal, in der Logik (Log 09.68), und dort bedeutet er ganz eindeutig nicht „reiner Wille“. Siehe Yirmiah Yovel, *The Highest Good and History in Kant’s Thought*; in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54 (1972) 250 f. Zur Kritik an Yovel siehe auch Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim – New York 1978, 57 ff.

¹⁶⁸ Nicht, daß er hinsichtlich seiner *Materie* sinnlich affiziert, sondern daß seine *oberste* Maxime sinnlich bestimmt ist, macht einen Willen zu einem unmoralischen Willen. Siehe KpV 05.62.33-35; 05.64.32-33.

¹⁶⁹ RGV 06.07. Menschliches Handeln (gewolltes Tun) ist immer zweckgerichtet; es ist nichts anderes als (gewolltes) Mittel zum (gewollten) Zweck.

¹⁷⁰ Der Mensch ist als mit „unvermeidlichen Einschränkungen“ behaftetes *Naturwesen* der Adressat des Sittengesetzes. Eben deshalb muß für ihn zum obersten Gut als weiteres Moment die (freilich unter Bedingungen jenes Gesetzes stehende) Glückseligkeit hinzukommen.

¹⁷¹ Vgl. auch Claudia Bickmann, *Auf dem Wege zu einer Metaphysik der Freiheit: Kants Idee der Vollendung der Kopernikanischen Wende im Experiment der Vernunft mit sich selbst*; in: *Kant-Studien*, 86 (1995) 326 ff.

Ein *moralischer Wille* wiederum ist stets ein wirklicher und deshalb ebenfalls kein „leerer“ Wille. Zugleich ist er aber auch in der ganzen *Kritik der praktischen Vernunft* stets derselbe, dem Einen und selben Moralgesetz unterworfen, also rein vernunftgesetzlich bestimmte Wille, – einmal bloß hinsichtlich seiner von aller möglichen Materie unabhängigen Form und damit seiner Moralität und einmal auch hinsichtlich des Endzwecks genommen, den er notwendig hat, wenn er sich aus reinem Willen bestimmen läßt. Der auf das höchste Gut gerichtete moralische Wille ist daher nicht nur kein anderer Typ als der aus der *Analytik* bekannte, sondern nicht einmal ein anderer Wille von demselben Typ. Auch ist er weder Ausdruck eines „höheren“ Gesetzestyps noch von „außen“ und durch „konkretere“ Bestandteile „angereichert“. Derselbe moralische, also aus reinem Willen bestimmte Wille zeigt sich jetzt lediglich in Hinsicht auf den (vernünftigerweise zu erwartenden) „Erfolg“¹⁷² als der (moralisch notwendigen) Folge aller seiner Pflichterfüllung. Die Vernunft selber „erweitert“¹⁷³ sich über das moralische Gesetz hinaus um die durch die kritische Bestimmung der Grenzen der theoretischen Vernunft ermöglichte¹⁷⁴ Erkenntnis a priori der objektiven, freilich bloß praktischen, Realität der Welt des höchsten Gutes als des moralischen Endzwecks allen menschlichen Wollens und Handelns.

Yovel hat Jahre später seine Thesen unverändert in seiner viel zitierten Arbeit über „Kant and the Philosophy of History“¹⁷⁵ wiederholt. Auch darin leidet der Blick auf Kant stark unter den durch die von Hegel entlehene Brille bewirkten Verzerrungen, verschlimmert durch einen recht nachlässigen Umgang mit dem kantischen Text. Da wird etwa aus Kants „Gegenstand der praktischen Erkenntnis als einer solchen“¹⁷⁶ ein Gegenstand des „moralischen Willens“. Damit mag sich zwar für Yovel die Möglichkeit eröffnen, von einer „apparent inconsistency“ in Kants zweiter *Kritik* zu reden, aber mit dieser *Kritik* und überhaupt mit Kants Moralphilosophie hat diese Rede ebenso wenig zu tun wie des Autors Behauptung, „the derived or copied [!] character of the highest good means that it is the embodiment of the transcendent model within the sensible world, with all its empirical systems“.¹⁷⁷ Das höchste abgeleitete Gut ist für Kant nicht, wie Yovel meint, eine gemäß der Idee einer „natura archetypa“ nachgebildete „natura ectypa“; vielmehr ist es selber die Idee einer intelligibelen (moralischen) Welt und „abgeleitet“ vom „ursprünglichen“ höchsten Gut, also von Gott als moralischem Welturheber.¹⁷⁸ Gänzlich abwegig wird Yovels Kant-„Interpretation“ mit der Behauptung, das für die Hervorbringung des höchsten Gutes erforderliche

¹⁷² RGV 06.06.07; 06.07.23.

¹⁷³ Siehe KpV 05.133 ff.; bes. 134.20-30; 135.13-27; ferner TP 08.280; RGV 06.06 f.

¹⁷⁴ Siehe KrV 03.14; 03.16; 03.18 f.

¹⁷⁵ Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, 43 ff.

¹⁷⁶ KpV 05.57.

¹⁷⁷ Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 49 f.; ähnlich 69.

¹⁷⁸ Sehr schön wird der von Kant gesehene Zusammenhang in einer Nachlaßnotiz deutlich: „Die Moralthologie setzt zu dem Reiche der Zwecke als einem reiche der Natur noch hinzu den Begriff eines Oberhauptes im Reiche der Sitten und macht aus dem höchsten Wesen das höchste Gut.“ (Refl 6247, 18.527).

„angemessene[.] physische[.] Vermögen“¹⁷⁹ werde durch das Postulat der Existenz Gottes garantiert *und vom Menschen benutzt* (exploit), um der Sinnenwelt die Form einer Verstandeswelt zu geben.¹⁸⁰ Angesichts der dann von Yovel vorgetragenen „points of criticism“¹⁸¹, denen zufolge 1) Kants Moralphilosophie gänzlich von seiner Triebfederlehre als einem „undemonstrated metaphysical postulate“ abhängt, 2) das höchste Gut eine künstliche Verbindung extrem heterogener Komponenten darstelle und 3) angesichts der Unterscheidung zwischen moralischem und empirischem Subjekt der Eine Mensch nicht zu sehen sei, der das höchste Gut wolle, – dürfte sich, wenn sie denn zuträfen, eine weitere Beschäftigung zumindest mit Kants praktischer Philosophie wohl erübrigen.

Von Schopenhauer¹⁸² über Paulsen¹⁸³, Cohen¹⁸⁴ und Adickes¹⁸⁵ bis in die jüngste Gegenwart hinein¹⁸⁶ ist immer wieder der Vorwurf erhoben worden, mit der in der Idee des höchsten Gutes implizierten Glückseligkeit ende Kant in Eudämonismus und Heteronomie, hinsichtlich derer er doch dem Leser unentwegt eingeschärft hatte, daß sie aller Sittlichkeit schlechterdings widerstritten.¹⁸⁷ In Bezug auf diesen Vorwurf läßt sich noch differenzieren, je nachdem, ob er sich auf das Prinzip der Pflichtbestimmung oder auf das der Pflichterfüllung bezieht und ob entsprechend behauptet wird, Kant habe durch die Bestimmung, die er dem höchsten Gut als moralischem Endzweck gab, das *Beurteilungsprinzip* radi-

¹⁷⁹ KpV 05.43.

¹⁸⁰ Siehe Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 50.

¹⁸¹ Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 60.

¹⁸² Siehe Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I, Sämtliche Werke, Bd. I, Darmstadt 1982, 702 ff. Ders., *Über die Grundlage der Moral*, §§ 3-4; Sämtliche Werke, Bd. III, Darmstadt 1980, 643; 649 f. Im Prinzip ist alle spätere Kritik eine bloße, oft bis in die Wortwahl gehende Wiederholung dessen, was Schopenhauer ins Feld geführt hatte.

¹⁸³ Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant: Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart 1898, 314 ff.

¹⁸⁴ Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, 2. Aufl. Berlin 1910, 347-369; 524 f. Im Anschluß an Cohen auch August Messer, *Kants Ethik*, Leipzig 1904, 265-271.

¹⁸⁵ Angeblich läßt Kant mit der Idee des höchsten Gutes „den ganzen Glückseligkeits-schwindel [...] wieder zum Hinterpörtchen herein [...] Dass Kant, der Mann des kategorischen Imperativs, so schmäählich enden konnte, ist für mich stets ein charakteristisches Beispiel menschlicher Schwäche gewesen und ein Beweis dafür, wie gross unsere Unfähigkeit ist, aus Voraussetzungen die nötigen Folgerungen zu ziehen und Gedanken unerschrocken und konsequent zu Ende zu denken, sobald sie gewissen Herzensbedürfnissen und innersten Neigungen und Wünschen die sichere Grundlage zu entziehen drohen.“ Erich Adickes, *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems*; in: *Kantstudien*, 1 (1897) 396; siehe ferner: Ders., *Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt*; in: *Kant-Studien Ergänzungsheft* 50, Berlin 1920, 846. Wie Cohen blieb auch Adickes sogar nach Jahrzehnten der Beschäftigung mit Kant bei seinem Urteil. Freilich hatte er klugerweise sich selbst bereits in sein Urteil mit eingeschlossen.

¹⁸⁶ Siehe z.B. Kenneth R. Westphal, *Hegel's Critique of Kant's Moral World View*; in: *Philosophical Topics*, 19 (1991) 133-176.

¹⁸⁷ Siehe hierzu und auch zu zeitgenössischen Kritikern Kants die gründliche und materialreiche Arbeit von Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, 43 ff.

kal verändert; oder ob behauptet wird, er habe damit eine natürliche Triebfeder, nämlich das Streben nach Glückseligkeit, gleichsam moralisch hoffähig gemacht und somit jedenfalls das *Ausübungsprinzip* radikal verändert. Kants moralphilosophische Geltungstheorie wird aber in keiner dieser Hinsichten durch seine Lehre vom höchsten Gut überhaupt tangiert. Beide Vorwürfe beruhen auf einem Mißverständnis, das sich leicht hätte vermeiden lassen, zumal Kant nicht versäumt hat, ihm – ausdrücklich warnend¹⁸⁸ – vorzubeugen; und dieses Mißverständnis beruht auf der Verwechslung des Gegenstandes eines Willens mit dessen (objektivem und subjektivem) Bestimmungsgrund; eine Unterscheidung, auf deren moralisch und damit auch moralphilosophisch alles entscheidende Bedeutung Kant immer wieder unmißverständlich und mit allem Nachdruck hingewiesen hat.¹⁸⁹

Daß das höchste Gut als das den moralischen Triebfedern gemäße Objekt der moralische Endzweck des Menschen ist, ändert nichts daran, daß für die Frage nach dem obersten *objektiven* Bestimmungsgrund sittlichen Wollens Zwecke keinerlei Rolle spielen. Das höchste Gut als Zweck setzt Sittlichkeit allemal voraus. Es ist das bedingende Maß an Sittlichkeit, dem – der Idee nach – das dadurch bedingte Maß an natürlichem Glück freiheitsgesetzlich genau entspricht. Aber Pflichterfüllung ist nur die „Vernunftbedingung“ der Glückseligkeit und nicht etwa auch das „Erwerbsmittel“ in Bezug auf diese als Zweck.¹⁹⁰ So versteht es sich für Kant zwar durchaus von selbst, daß der Begriff des höchsten Gutes zusammen mit der Vorstellung seiner durch unsere Moralität möglichen Existenz der Bestimmungsgrund eines reinen, bloß durch das moralische Gesetz bestimmten Willens ist. Aber da in diesem Gesetz von allen Gegenständen des Wollens abstrahiert wird, ist er es trivialerweise nicht etwa deswegen, weil das höchste Gut „der ganze [und zwar durchaus unbedingte] *Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft“, also moralischer *Endzweck* des Menschen, ist, sondern nur deshalb, weil das moralische Gesetz im Begriff des höchsten Gutes selber als dessen oberste Bedingung enthalten und somit weiterhin der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens ist.¹⁹¹

Die Kritiker übersehen notorisch das „darum“ in Kants Argument, ohne welches auch das wenig später folgende „wenn [...] alsdann“ gar nicht recht verständlich wäre.¹⁹² In der englischen Übersetzung von Mary J. Gregor heißt es korrekt: „on that account“, während die (für die der Sprache Kants nicht hinreichend mächtigen, sich allem Anschein nach in der Mehrheit befindlichen anglophonen Kantforscher) über Jahrzehnte und noch immer maßgebende Übersetzung von Beck das „darum“ schlicht ignoriert¹⁹³ und auch diesen selber „darum“

¹⁸⁸ Siehe KpV 05.110.04–08.

¹⁸⁹ Siehe etwa KpV 05.27; 05.31; 05.41; 05.57–59; 05.64; 05.109 f.

¹⁹⁰ Siehe KpV 05.130.

¹⁹¹ Siehe KpV 05.109 f.; vgl. auch KU 05.451.34–36; RGV 06.07.29–30.

¹⁹² KpV 05.109.22; 05.109.34–36.

¹⁹³ vorbereitet durch die sinn-entstellende Übersetzung von KpV 05.108.09–11; siehe oben Fn. 150.

zu seiner Fehldeutung¹⁹⁴ der kantischen Lehre vom höchsten Gut verführt zu haben scheint.

Es ist nicht nur unnötig, sondern auch die Lehre Kants verfehlend, mit Atwell zwischen einer „liberalen“ und einer „strengen“ („austere“) Position bei Kant zu unterscheiden, wobei die „liberale“, die Kant angeblich nach der *Kritik der reinen Vernunft* aufgegeben hat, sich gegenüber der „strengen“, seit der *Kritik der praktischen Vernunft* vertretenen, dadurch auszeichnen soll, „that the highest good is conceivable as the determining ground of the pure will“.¹⁹⁵ Abgesehen davon, daß die Überschrift, auf die sich Atwell für seine Behauptung einer „liberalen“ Position bezieht,¹⁹⁶ keineswegs vom „reinen Willen“, sondern vom „letzten Zweck[...] der reinen Vernunft“ spricht und daß der Ausdruck „Bestimmungsgrund“ sich dort auf Gott als das höchste *ursprüngliche* Gut bezieht und etwas gänzlich anderes bedeutet als in „Bestimmungsgrund des reinen Willens“, so läßt Kant doch auch und gerade in der *Kritik der praktischen Vernunft*, und zwar unmittelbar nach Einnahme der „strengen“ Position, das höchste Gut als Bestimmungsgrund des reinen Willens ausdrücklich zu,¹⁹⁷ was ihm beharrlich den Vorwurf eines eklatanten Widerspruchs eingetragen hat. Freilich zeigen sich bei genauerer Betrachtung die beiden „Positionen“ Kants „in der vollkommensten Harmonie“¹⁹⁸.

Endzweck ist das höchste Gut, also Glückseligkeit, wenn auch moralisch qualifizierte. *Als Gegenstand* des reinen Willens (bloß als „Object“¹⁹⁹) kann das höchste Gut nach der *Analytik* zwar unmöglich dessen Bestimmungsgrund sein; wohl aber ist dies durch seine *Qualifikation* möglich. Dieser Wille hat das höchste Gut als proportionierte Glückseligkeit unmittelbar nicht um dieser willen, sondern um des Sittengesetzes willen zum Gegenstand. Und durch eben dieses Gesetz (also nur mittelbar) – und nur dadurch – ist auch das höchste Gut, als durch das moralische Gesetz zuoberst bedingt, Bestimmungsgrund des reinen Willens. Dasselbe gilt übrigens auch für die Zwecke in der *Tugendlehre*, die zugleich Pflichten sind. *Als Zwecke* sind sie kein möglicher Bestimmungsgrund des moralischen Willens, wohl aber *als Pflichten*. Der Wille ist durch sie zuoberst bestimmt, nicht indem er auf sie als seine Zwecke, sondern als seine Pflichten gerichtet ist.

Nur die durch das Sittengesetz auf die Bedingung der Glückswürdigkeit eingeschränkte Glückseligkeit (meiner selbst wie aller anderen) ist der Gegenstand des moralischen Willens; und dieser Gegenstand ist so wenig Grund der moralischen Verpflichtung, daß er vielmehr als Gegenstand allererst durch die moralgesetzlich bedingte Einschränkung konstituiert wird. Die „Glückseligkeit

¹⁹⁴ Lewis W. Beck, A Commentary, 242 ff.

¹⁹⁵ John E. Atwell, Ends and Principles in Kant's Moral Thought, Dordrecht 1986, 210 ff.

¹⁹⁶ KrV 03.522.

¹⁹⁷ KpV 05.109 f.

¹⁹⁸ KpV 05.110.

¹⁹⁹ KpV 05.109.36.

aller [endlichen] vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität²⁰⁰ als moralischer Endzweck ist eine dem moralischen Willen (moralisch notwendig) *hinzu-gefügte* Materie, nicht etwa dessen *Voraussetzung*. Das höchste Gut setzt seinerseits sittliche Grundsätze voraus²⁰¹ und ist selber ein moralischer Begriff. Wenn in ihm „als dem eines Ganzen“²⁰² und damit in seiner Beförderung auch die eigene (notabene: proportionierte) Glückseligkeit impliziert ist, so handelt es sich dabei nicht um die je individuelle als solche, sondern um die in der allgemeinen und insofern sogar in das Gebot ihrer Verfolgung inbegriffene eigene Glückseligkeit, ohne welche die allgemeine keine allgemeine wäre.²⁰³ „Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung [*allgemeiner proportionierter* Glückseligkeit] einschränkt, ist *nicht eigennützig*“ und nicht von Triebfedern der Furcht oder Hoffnung abhängig. Vielmehr ist Triebfeder nur jene Idee „als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht“.²⁰⁴

Wenn nun auch in Bezug auf Kants Triebfeder-Lehre von einem Rückfall in eine eudämonistische Position²⁰⁵ durchaus keine Rede sein kann, so finden sich doch bei ihm Formulierungen, die einem möglichen Mißverständnis zumindest Vorschub leisten.

Immer wieder findet sich in der Literatur die These, Kant habe noch in der *Kritik der reinen Vernunft* – wie schon zuvor²⁰⁶ – der erst in der *Kritik der praktischen Vernunft* aufgegebenen Überzeugung angehangen, das Sittengesetz sei zwar das Beurteilungsprinzip für moralisches Verhalten, dessen Triebfeder hingegen liege in der mit dem höchsten Gut angestrebten Glückseligkeit. Man beruft sich dabei auf eine die These – zumindest *prima facie* – bestätigende Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo Kant davon spricht, daß im Falle der Unmöglichkeit, das höchste Gut zu verwirklichen, „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar [weiterhin] Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht [auch] Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“ seien.²⁰⁷

Gegen die These²⁰⁸ sprechen zunächst – ebenfalls *prima facie* – die Tatsachen, daß Kant 1787, also zwei Jahre nach der Veröffentlichung der *Grundlegung*

²⁰⁰ KU 05.451.

²⁰¹ Siehe RGV 06.05.

²⁰² KpV 05.129.

²⁰³ Vgl. TL 06.451.

²⁰⁴ TP 08.280.

²⁰⁵ Bisweilen ist von „zynischem Eudämonismus“ die Rede, die sich freilich – wie sich gleich zeigen wird – nicht einmal bezüglich der in der *Kritik der reinen Vernunft* eingenommenen Position halten läßt.

²⁰⁶ Siehe etwa V-Mo/Kaehler(Stark) 62; aber auch dagegen: 63 f.; 81 f.; 85; 113.; ferner V-PP/Powalski, 27.166 f.

²⁰⁷ KrV 03.527.

²⁰⁸ Die mit der nachstehenden Erörterung verfolgte Absicht ist nicht der (für Kants *Entwicklungsgeschichte* interessante) Nachweis, daß sich die moralphilosophische Position der ersten *Kritik* nicht wesentlich von der der zweiten unterscheidet. Vielmehr geht es um die von der hier behaupteten Falschheit jener These unabhängige Klarstellung des *systematisch* wichti-

zur *Metaphysik der Sitten* und fast zeitgleich mit der Fertigstellung der *Kritik der praktischen Vernunft*, in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* an der angeführten Stelle nicht das Geringste geändert hat;²⁰⁹ daß sich der seit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* explizit und dezidiert vertretene Gedanke, daß das Moralgesetz auch die *Triebfeder* eines moralischen Willens sei,²¹⁰ durchaus auch bereits in der *Kritik der reinen Vernunft*²¹¹, ja sogar lange²¹² davor findet; und daß Kant die angeblich mit der *Kritik der praktischen Vernunft* endgültig aufgegebenen²¹³ Überzeugung auch später sehr wohl beibehalten hat.²¹⁴ Im übr-

gen Unterschieds zwischen dem, was aus dem Moralgesetz *als solchem*, und dem, was aus dessen moralisch notwendigem *Gegenstand* für den menschlichen Willen folgt.

²⁰⁹ Wie Kant selber in der Vorrede zur zweiten Auflage erklärt, hat er lediglich in der ersten Hälfte des Buches Änderungen vorgenommen, „weil die Zeit zu kurz und mir in Ansehung des übrigen auch kein Mißverständnis sachkundiger und unparteiischer Prüfer vorgekommen war“ (KrV 03.23 f.). Aber auch diese Änderungen beziehen sich nur auf die „Darstellungsart“. „In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans habe ich nichts zu ändern gefunden [...]“. Kant hätte angesichts der behaupteten, moralphilosophisch derart fundamentalen Revision wohl schwerlich so urteilen können, zumal er sich des „Fundamentalen“ dieses angeblich so ganz neuen Lehrstücks so sehr bewußt war, daß er in der *Kritik der praktischen Vernunft* sein positives Urteil über das „christliche“ Prinzip der Moral genau darauf gründete. (Siehe KpV 05.129)

²¹⁰ Wisser vertritt die interessante These, der Beweis dafür, daß der Unterschied zwischen den Positionen der *Kritik der praktischen Vernunft* und Kants Religionsvorlesung nach Pölitz nicht durch 4-jährige Fortentwicklung der Ethik, sondern wesentlich durch die verschiedenen Zielsetzungen (kritische Analyse – erbauliche Lehre) bedingt sei, liege in der mit der Religionsvorlesung fast zeitgleichen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Siehe Burkhard Wisser, Kant als Gelehrter und Lehrer im Bereich der Religionsphilosophie; Diss. Mainz 1958, 87.

²¹¹ Siehe KrV 03.277.23-28; 03.371 ff.; 03.375 f.; 03.523.29-31; 03.525.30-31; 03.528.07-09.

²¹² Schon der Schluß der *Träume eines Geistersehers* (02.372 f.) läßt sich schwerlich anders deuten. Für zahlreiche Fundstellen, Kants Auseinandersetzung mit Rousseau bzw. mit Baumgarten betreffend, siehe Josef Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meisenheim 1961, 225 ff.; 355 ff. Schmucker macht insbesondere auf die von Kant schon früh gemachte Unterscheidung zwischen antreibenden und vergeltenden Belohnungen („*praemia auctorantia*“ und „*praemia remunerantia*“) aufmerksam. Vgl. V-Mo/Collins 27.283 ff.

In einer Metaphysik-Vorlesung aus den späten 1770er Jahren heißt es, „[w]enn die Erkenntniß des Verstandes eine Kraft ha[be], das Subject zu bewegen zu der Handlung, *blos deßwegen*, weil die Handlung *an sich* gut ist; so ist diese bewegende Kraft eine Triebfeder, welches wir auch das *moralische Gefühl* nennen. Das moralische Gefühl soll also seyn, wo durch die Motive des Verstandes eine bewegende Kraft entsteht. Diese Triebfeder des Gemüths soll aber *nicht pathologisch* necessitiren; und sie necessitirt auch nicht pathologisch, indem wir das Gute durch den Verstand einsehen, und nicht, so fern es unsere Sinne afficirt.“ (V-MP-L1/Pölitz 28.257 f. [letzte Hervorh. von mir]) Zwar ringt Kant, wie der Kontext der Vorlesung zeigt, ersichtlich noch um ein Verständnis der Sache, wie er es dann im Triebfeder-Kapitel der *Kritik der praktischen Vernunft* formuliert. Aber von einer eudämonistischen Position ist er schon damals weit entfernt.

²¹³ Siehe dagegen KpV 05.11.38 (durchaus kein „Lapsus“, wie Michael Albrecht [Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim 1978, 50] vermutet); 05.132.12; 05.143.04-09; vgl. auch GMS 04.439.15; 04.462 f.; WDO 08.146.12-15.

gen würde die Idee des höchsten Gutes auch als Triebfeder keineswegs das Eindringen eines Moments der Sinnlichkeit in Kants Moralphilosophie bedeuten, da – wie gezeigt – auch bei dieser Triebfeder der Primat des moralischen Gesetzes gewahrt bliebe.²¹⁵

Aus der Richtigkeit der These²¹⁶ würde jedenfalls folgen, daß es aus der Sicht der *Kritik der praktischen Vernunft* auf der Basis der *Kritik der reinen Vernunft* nur zu pflichtmäßigem, nicht aber zu (in strengem Sinn) moralischem Handeln kommen könnte. Es fragt sich jedoch, ob Kant in dieser Phase seines Denkens Moralität ohne Pflicht als Triebfeder noch für möglich halten konnte. „[R]eine moralische Gesetze“, von denen er da spricht, gebieten „schlechterdings (nicht bloß hypothetisch, unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke“), also kategorisch; sie bestimmen „völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen“.²¹⁷ Zu solchen unbedingt gebietenden Gesetzen²¹⁸ gehört wesentlich Autonomie.²¹⁹ Eine mit Rücksicht auf Glückseligkeit, also heteronom erfolgende Willensbestimmung hätte nur hypothetische Verbindlichkeit²²⁰ und entspräche somit nicht dem, was Kant bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* unter moralischen Gesetzen begriff.

Interessant ist nun, daß Ebbinghaus in seiner kleinen Schrift von 1927 über *Luther und Kant* zwar nicht durchgängig, aber in einigen prägnanten Passagen sogar der Ansicht gewesen zu sein scheint, für Kant sei überhaupt, also nicht nur in der *Kritik der reinen Vernunft*, die Hoffnung auf proportionierte Glückseligkeit eine notwendige Bedingung für den Antrieb zu sittlichem Handeln. So spricht er von der „schon in der *Kritik der reinen Vernunft* gegebene[n] und in ih-

²¹⁴ Siehe etwa KU 05.451.03-07; 05.452.09-10; 05.452.30-32; 05.471.26-28; TP 08.279.25-29; 08.280.19-21; RGV 06.05.18.

²¹⁵ Vgl. KpV 05.129.34-130.05; TP 08.280.33-36.

²¹⁶ Die These findet sich scheinbar noch in einer auf die Jahre 1783/84 datierten Reflexion: „Vornemlich haben die practische Gesetze, die doch obiectiv nothwendig sind, keine subjective Kraft ohne jene voraussetzung [das Dasein eines höchsten Wesens]. Also haben wir genug zum Vernünftigen Glauben, ja so gar zu ihm als einer nothwendigen Voraussetzung; denn in der speculativen philosophie ist es nicht nothwendig, daß ich den Ursprung der Natur zu erklären (§ Es ist keine obiective Nothwendigkeit zu speculiren, aber wohl dem moralischen Gesetze zu gehorchen) versuche; aber moralische Gesetze muß ich anerkennen, mithin auch als unvermeidliche Hypothese das Voraussetzen, ohne welches moralische Gesetze für vernünftige Wesen keine Verbindende Kraft haben würden.“ (Refl 6110, 18.458) Aber auch hier ist wieder die erwähnte Überlegung zu Mißverständnissen bezüglich der Postulatenlehre einschlägig: moralische Gesetze *sind* verbindlich („muß ich anerkennen“); *nur deshalb* muß ich dasjenige voraussetzen, ohne welches sie eben diese verbindende Kraft nicht haben könnten, weil sie dann nämlich etwas Unmögliches geböten.

²¹⁷ KrV 03.524; vgl. dazu auch die späteren Überlegungen in RGV 06.26 Anm.

²¹⁸ Abermals sei mit Verweis auf „Recht und Moral“ in Bd. 2 bemerkt, daß es sich hier, wie auch der Kontext außer Zweifel stellt, um auf den Willen bezogene, also um moralische Gesetze im strengen Sinne handelt.

²¹⁹ Vgl. GMS 04.431 f.; KpV 05.31-33.

²²⁰ Vgl. KrV 03.371.

rem Ansatz erheblich weiter zurück verfolgbare[n] Begründung des Religionsglaubens als solchen²²¹ mit ihrer *undurchsichtigen* Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit²²² und von den Gründen, warum der Mensch das Moralgesetz „nur als ein Gebot des Allmächtigen zum obersten subjektiven Prinzipie seines Handelns haben“ könne; und davon, daß die bedingungslose Annahme dieses Gesetzes „nur als Gehorsam gegen die Gebote des allmächtigen Schöpfers der Welt [...] möglich“ sei; und von Kants „Nachweis, daß *unter der Voraussetzung* des durch das Sittengesetz gegebenen Prinzipes der Willensbestimmung der Charakter dieses Gesetzes als des Gesetzes des Willens des allmächtigen Wesens zu einer unausweichlichen *Bedingung der Möglichkeit* der subjektiven Unterwerfung des menschlichen Willens unter dieses Gesetz wird“.²²³ Schießlich erklärt er es für unmöglich, „daß der Mensch *den Vorsatz fassen könne*, einem solchen Gesetze den ganzen Umfang seiner möglichen Willensentscheidungen unterzuordnen [...], wenn er annehmen müßte, daß sittliche Gesinnung als solche gar keinen Einfluß auf die Glückseligkeit der in diesen Gesinnungen lebenden Menschen hätte“.²²⁴ Allerdings hat Ebbinghaus später in seinem Handexemplar jener Schrift, das zufällig in meinen Besitz kam und sich jetzt in Wuppertal im Ebbinghaus-Archiv befindet, mit der ihm eigenen Unverblümtheit bei der zuletzt zitierten Passage an den Rand geschrieben: „Unsinn“.²²⁵ Er ließ es dabei aber nicht bewenden, sondern gab an zwei anderen Stellen der Schrift²²⁶ zumindest einen knappen Hinweis, wie er sich nunmehr die Antwort auf die mit der zitierten Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* provozierte Frage dachte. Die hier folgenden Überlegungen versuchen, im Anschluß an diesen Hinweis der Antwort Gestalt zu geben.

Das „Grundgesetz“²²⁷ der Sittlichkeit bezieht sich unter Absehung von aller möglichen Materie des Willens nur auf dessen Form einschließlich seiner möglichen Triebfeder. Demgemäß hat der Mensch vor allem konkreten Wollen, das sich auf welche Zwecke auch immer richtet, die Pflicht, sich zur obersten Maxime all seines Wollens die Gesetzgebungstauglichkeit seiner Maximen und die Unterordnung aller Triebfedern der Neigung (im unvermeidlichen Streben nach Glück) unter die Triebfeder der Achtung vor dem Gesetz²²⁸ (im gebotenen Streben nach Tugend) zu machen. So wie diese „intelligibele That“ „vor jeder [empi-

²²¹ Vgl. etwa Kants Briefe an Lavater von 1775 (Br 10.175 ff.). Dazu Weil: „Tout, ou presque, de la philosophie de la religion kantienne est présent dans ces textes.“ (Eric Weil, *Problèmes kantians*, 2. Aufl., Paris 1982, 146)

²²² Julius Ebbinghaus, Luther und Kant; in: *Jahrbuch der Luthergesellschaft*, 9 (1927) 119-155; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. III: *Interpretation und Kritik*, Bonn 1990, 39-75; hier: 40 (m. H.).

²²³ Julius Ebbinghaus, Luther und Kant, 52 f. (letzte Hervorhebung von mir).

²²⁴ Julius Ebbinghaus, Luther und Kant, 57.

²²⁵ Auch die anderen Passagen sind dort von ihm negativ (durch ein Fragezeichen oder durch „falsch“) gekennzeichnet.

²²⁶ Julius Ebbinghaus, Luther und Kant, 61 und 65.

²²⁷ KpV 05.30.

²²⁸ Vgl. KpV 05.72 ff.

rischen] That vorhergeht“,²²⁹ so geht die unbedingte sittliche Verpflichtung des Menschen jeder möglichen Zwecksetzung vorher. Die Pflicht zur moralischen Gesinnung als der Bereitschaft, all sein Wollen und Handeln zuoberst durch das Gesetz der Vernunft bestimmen zu lassen, hat der Mensch schon als ein Nocheine-Zwecke-Habender. Erst dann kommt das Moment ins Spiel, auf das sich der Hinweis von Ebbinghaus bezieht: der Mensch als Zwecke-Habender. Jetzt geht es nicht mehr um die Form des moralischen Willens, also um die ihn bestimmende Regel, sondern um die Materie eines solchen Willens, also um den von ihm zu verfolgenden Zweck. Die Antwort auf die Frage, zu welchem Ende man denn alle seine Rechts- und Tugendpflichten erfülle und welche gesetzlichen Folgen die ganze Unterwerfung unter das Gesetz der Moral habe, gibt Kant in seiner Lehre vom höchsten Gut als dem Zustand der Glückseligkeit in Proportion zur Tugendhaftigkeit als Glückswürdigkeit. Bestreitet nun jemand die Erreichbarkeit des höchsten Gutes als Endzwecks allen moralischen Handelns, dann kann selbst seine ganze Moralität als tätige Achtung vor dem Sittengesetz *in Bezug auf das, was er sich je und je vorsetzt und ausführt* („Vorsatz und Ausübung“), nicht die Kraft einer Triebfeder haben. Wie Ebbinghaus es in dem erwähnten Hinweis ausdrückt: „Der Zustand²³⁰ der Sittlichkeit (im Unterschied zum Moralgesetz) kann dann [weil ja für ihn prinzipiell unerreichbar] keinen Reiz für ihn haben.“ Der Mensch würde „dem Objecte eines Begriffes nach[...] streben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre“.²³¹ Moralität wäre ohne „angemessenen Effect“; und deren Gesetze könnten *insofern* auch keine „verbindende Kraft“, also Gültigkeit haben,²³² weil sie etwas Widersprüchliches geböten, nämlich eine wirkungslose Ursache, die Bewirkung von etwas Nicht-Bewirkbarem,²³³ – „leere Hirngespinnste“²³⁴. Doch auch derjenige, der sich von der Er-

²²⁹ RGV 06.31.

²³⁰ Vgl. KpV 05.130.11-16

²³¹ KpV 05.143.

²³² KrV 03.528. Zur Unterscheidung von „verbindender Kraft“ (Verbindlichkeit, Gültigkeit) und „bewegender Kraft“ (Triebfeder) („das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder [disjunktiv] die Triebfeder zu ihrer Beobachtung“ [WDO 08.139]) vergleiche etwa einerseits KrV 03.421; 03.528; TP 08.306; Refl 6110, 18.458; Refl. 7862, 19.538; Refl 1874, 19.602; VAZef 23.167 und andererseits KpV 05.88; 05.152; 05.156; 05.158. Das moralische Gesetz bekommt verbindende Kraft (subjektive Gültigkeit) im sittlichen Bewußtsein als einem Faktum der Vernunft. Es wird zur bewegendem Kraft (Triebfeder) im Handeln aus Achtung vor dem Gesetz.

²³³ Michael Albrecht (Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim 1978, 165) verweist zur Stützung seiner Ansicht, daß die *Kritik der reinen Vernunft* in Bezug auf die Triebfederlehre entscheidend von der *Kritik der praktischen Vernunft* abweiche, auf eine Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV 03.421.28). Aber das „wenn“ dort ist als „falls“ zu lesen; und hier liegt ankündigungsweise der „Fall“ vor, den Kant später erörtert: daß nämlich das Dasein Gottes als die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes postuliert werden muß, weil andernfalls das moralgesetzliche Gebot, die Beförderung dieses Gutes zu betreiben, mangels objektiver Realität seines Gegenstandes in der Tat ohne verbindende und a fortiori ohne bewegendem Kraft wäre. Auch die zweite Stelle, auf die Albrecht hinweist, (KrV 03.536.24-25) impliziert keineswegs, wie er meint, ein „strikte[s] gegenseitige[s] Abhängigkeitsverhältnis zwi-

reichbarkeit des höchsten Gutes nicht überzeugen kann, kann sich dennoch nicht „von den [moralgesetzlichen] Verbindlichkeiten [...] los zu sein urtheilen. Nein! nur die *Beabsichtigung* des durch die Befolgung des [Moralgesetzes] zu bewirkenden *Endzwecks* in der Welt [...] müßte alsdann aufgegeben werden.“²³⁵ Die Annahme der objektiven praktischen Realität des höchsten Gutes ist somit nicht im geringsten *zur* Sittlichkeit notwendig; vielmehr setzt sie diese voraus und wird selber erst *durch* sie notwendig.²³⁶ Diese (moralische) Notwendigkeit bedeutet nicht, jene Annahme sei Pflicht, sondern nur, sie sei eine „mit der Pflicht [der Beförderung des höchsten Gutes] als Bedürfniß [der reinen praktischen Vernunft²³⁷] verbundene Nothwendigkeit“²³⁸. Und die Vernunft hat dieses

schen ‚höchstem Gut‘ und ‚Sittengesetz‘; im Gegenteil: die von der Realisierbarkeit des höchsten Gutes und vom Glauben an Gott vollkommen unabhängige Gültigkeit des Sittengesetzes ist und bleibt abermals selbstverständliche Voraussetzung. Warum sollte man sonst, wenn man den moralischen Grundsätzen entsagte (das kann hier nur bedeuten: wenn man deren Befolgung [etwa aus Mangel an Motivation] unterließe), in den eigenen Augen „verabscheuungswürdig“ (KrV 03.536.26) sein? Gemeint ist auch hier, daß mit dem Unglauben bezüglich der Realisierbarkeit des Endzwecks und durch die daraus folgende Sinnlosigkeit moralischen Handelns „meine sittliche[n] Grundsätze selbst umgestürzt werden“, indem sie nämlich buchstäblich (end-) zwecklos werden.

²³⁴ KrV 03.526.

²³⁵ KU 05.451 (zweite Hervorhebung von mir). Es sind nicht die sittlichen Gesetze, sondern es ist das die sittliche Einheit der Zwecke bedingende „Weltgesetz“ (und mithin die Idee des höchsten Gutes), von dem Kant sagt, es bekäme allein unter der Voraussetzung der Existenz Gottes „für uns verbindende Kraft“ (KrV 03.528). Und mit den „herrlichen Ideen der Sittlichkeit“, von denen Kant zuvor gesprochen hat (KrV 03.527), sind ebenfalls nicht die sittlichen Gesetze selber gemeint, sondern nur das durch deren bedingungslose Geltung allererst (und dann freilich notwendig) Bedingte; das höchste Gut, die moralische Welt. Vgl. auch KrV 530.18.

²³⁶ Siehe KU 05.451; vgl. auch KpV 05.04.10-20.

²³⁷ Beck behauptet, das Bedürfnis (von dem Kant in seiner Replik auf Wizenmann spricht [KpV 05.144]), sei kein „need of pure reason“, sondern „of the all-too-human reason“. (A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago 1960, 254) (Hochgemut stellt er denn auch fest, „that Kant's usual high-quality workmanship is not much in evidence in the discussion of the antinomy“ [246]). Als Grund für seine merkwürdige Behauptung gibt er, übrigens ohne Nennung der Quelle, an: „because of inescapable human limitations“. Davon spricht Kant in der Tat einmal, freilich an ganz anderer Stelle, in ganz anderem Zusammenhang und mit ganz anderer Bedeutung. Dort geht es um die menschliche Eigenart, „sich bei allen Handlungen um den Erfolg aus denselben umzusehen“ (RGV 06.07). Diese führt zur Idee des höchsten Gutes. Jenes Vernunftbedürfnis hingegen hat seinen Ursprung keineswegs in der beschränkten menschlichen Natur, sondern im alle Vernunftwesen notwendig verbindenden Sittengesetz, und es führt zur Annahme der Existenz der notwendigen Bedingungen des höchsten Gutes. Diese Annahme hat den Grund ihrer (subjektiven) Notwendigkeit in dem Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft, den Selbstwiderspruch zu vermeiden, in den sie mit der Annahmeverweigerung in Bezug auf das von ihr selber gegebene Gesetz unabwendbar geriete. Vgl. WDO 08.139 ff.; MpVT 08.269.31-34.

²³⁸ KpV 05.125. Auch in KrV 03.526.28-30 geht es um Gott und Unsterblichkeit nicht als Voraussetzungen von Moralität, sondern allein als notwendige Annahmen *angesichts* der Verbindlichkeit, das höchste Gut zu befördern.

Bedürfnis auch nicht etwa, „um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten“²³⁹ [...]; sondern nur um dem Begriffe vom höchsten Gut *objective Realität* zu geben,²⁴⁰ d. i. zu verhindern, daß es zusammt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde [...]“²⁴¹; kurz: „um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen“²⁴² und damit zugleich eine Schwächung ihrer *eigenen* bewegenden Kraft als Triebfeder in Kauf nehmen zu müssen.²⁴³ Dabei steht die apodiktische Gewißheit der Geltung des Moralgesetzes und deren völlige Unabhängigkeit von der Annahme der Erreichbarkeit des höchsten Gutes außer Frage.²⁴⁴ Diese Annahme wird ihrerseits – wie gesagt – überhaupt erst durch jene Gewißheit (praktisch) möglich (und notwendig).²⁴⁵ Der „innere[...] moralische[...] Werth“ der dem „Princip der Allgemeingültigkeit“ untergeordneten Handlungen ist gänzlich unabhängig „von der Möglichkeit, oder Unausführbarkeit der [vom Moralgesetz aufgegebenen und durch die Handlungen angestrebten] Zwecke“.²⁴⁶ Motivation auf Grund einer Hoffnung, daß mein (bedingungsloses) moralisches Handeln nicht sinn- und zwecklos ist, ist etwas ganz anderes als Motivation auf Grund von Neigungen einschließlich der Angst vor Strafe bzw. der Hoffnung auf Belohnung, also um der Belohnung willen. Allerdings erfährt, indem unser moralisches Tun und Lassen durch die Setzung eines Endzwecks allererst Sinn bekommt, zugleich die „Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft“²⁴⁷ eine (mehr oder weniger große) Stärkung²⁴⁸ durch die Hoffnung auf eine moralische Welt austeilender Gerechtigkeit,²⁴⁹ und *insofern* freilich ist jene Annahme indirekt doch eine Pflicht (gegen sich selbst).²⁵⁰

²³⁹ „denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objectiv hinreichend“ (VT 08.397); vgl. RGV 06.03.

²⁴⁰ KU 05.456: um eine „beabsichtigte Wirkung [das höchste Gut] als möglich denken zu können“.

²⁴¹ WDO 08.139 (m. H.); vgl. KU 05.446.

²⁴² KU 05.471.

²⁴³ Vgl. V-MS/Vigil 27.530 f.

²⁴⁴ Vgl. KpV 05.125 f.; RGV 06.07.09-12; TP 08.280.05-08.

²⁴⁵ Vgl. hierzu weiter unten die Diskussion der Position des „Atheisten“.

²⁴⁶ KU 05.471.

²⁴⁷ TL 06.487.

²⁴⁸ Davon ist bei Kant immer wieder die Rede; siehe etwa GMS 04.439.15-16; WDO 08.146; KpV 05.118.10-11; 05.146.03; 05.151 ff.; KU 05.446.13-15; 05.446.35-37; 05.452.32-37; RGV 06.05.18; 06.44.28-29; 06.69.08-11; 06.183.16; EaD 08.338.08-09; TL 06.487; SF 07.36; 07.68.23; Päd 09.494.14; FM 20.298 f; V-MS/Vigil 27.531; 27.545; 27.724; V-Phil-Th/Pöhlitz 28.996; 28.1002; 28.1011 f.; 28.1117; V-Th/Baumbach 28.1235.

²⁴⁹ Wie übrigens auch das von Kant so gepriesene allzeit „fröhliche Herz“ (KpV 05.115; TL 06.485; Päd 09.485) nicht nur die Folge der Rechtschaffenheit ist, sondern zugleich als „Gegengewicht“ (KpV 05.88) ein Mittel zur Stärkung des Tugendwillens.

²⁵⁰ Vgl. TL 06.444; 06.487.

3. Die Postulate

Was wird nun aus Kants Frage: Wenn ich mich – durch Erfüllung der Pflicht um der Pflicht willen – des Glückes würdig mache, was darf ich dann insofern für mich und – angesichts meines auf mögliche Allgemeingesetzlichkeit zielenden Wollens und Handelns – für die Welt überhaupt erhoffen?²⁵¹ All mein tugendhaftes Handeln hatte ja doch insgesamt einen Zweck, nämlich die Beförderung des moralisch Guten und die Behinderung des moralisch Bösen in der Welt. Also müssen von der Unterwerfung wie von der Nichtunterwerfung unter die sittliche Gesetzgebung Folgen nach Prinzipien eben dieser Gesetzgebung,²⁵² mithin eine moralisch bedingte und notwendige Wirkung der Taten zu erwarten sein. „[W]enn [...] auf Wohlverhalten kein Wohlbefinden folgen sollte; so wäre ein Widerspruch zwischen dem Laufe der Natur und der Moralität“²⁵³; und an die Stelle der Glückswürdigkeit träte bloße Würdigkeit und somit Nichtswürdigkeit.²⁵⁴

Mit ihrer Idee des höchsten Gutes als eines praktischen, d. h. zu *bewirkenden* Gutes scheint sich die Vernunft in einen „Widerstreit [...] mit sich selbst“²⁵⁵ zu verwickeln.²⁵⁶ Diese Idee bedeutet eine notwendige Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit. Nach der *Analytik* der zweiten *Kritik* können beide unmöglich in einer logischen Beziehung der Identität zueinander stehen. Daher kann es sich nur um eine reale Beziehung der Kausalität handeln. Abermals gemäß der *Analytik* kommt dafür Glückseligkeit als Ursache nicht infrage. Es kann sich somit nur um ein Verhältnis handeln, in welchem Tugend als Ursache Glückseligkeit als Wirkung hervorbringt. Und in Bezug auf eben dieses Verhältnis erwächst der Vernunft ein Problem, das sich wie ein ähnliches in der *Kritik der reinen Vernunft* durch die Anwendung der Kategorie der Kausalität *aus Freiheit* auf die Welt der Erscheinungen ergibt. Zwar liegt die Hervorbringung der Glückswürdigkeit als des obersten Gutes prinzipiell im Vermögen des Menschen (und nur dort).²⁵⁷ Aber für die Hervorbringung des höchsten Gutes als der proportionierten Glückseligkeit fehlen dem Menschen alle Mittel. Die tätige Befolgung der Moralgesetze findet in einer Welt statt, die selber (als Sinnenwelt) vollständig und ausschließlich unter Naturgesetzen steht und daher keinerlei „Verknüpfung“ von Sittlichkeit und dieser entsprechenden Glückseligkeit „darbietet“.²⁵⁸

²⁵¹ Siehe KrV 03.525.

²⁵² Siehe hierzu KpV 05.37.36; TL 06.439.37.

²⁵³ V-Phil-Th/Pölitz 28.1072.

²⁵⁴ Vgl. Refl 6280, 18.547.19-24.

²⁵⁵ KpV 05.107.

²⁵⁶ Zum Folgenden siehe KpV 05.107 ff.; KrV 03.525 ff.; KU 05.450 ff.; ferner Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, passim.

²⁵⁷ Vgl. hierzu KpV 05.30.33-34; 05.36-37; RGV 06.03; 06.47.35-36. Zur Frage eines möglichen göttlichen Beistandes siehe die Verweise unten in Fn. 793.

²⁵⁸ KrV 03.526; siehe ferner KrV 03.528.17-18; KpV 05.115.06-08; 05.124.29-125.01; 05.128.17-19; 05.145.14-17; KU 05.452.16-20; 05.458; MpVT 08.256.30; 08.262. Kant schon 1776-78: „die Natur der Dinge [...] enthält keine nothwendige Verbindung zwischen wohlver-

Das moralische Reich der Zwecke läßt sich nicht als ein Reich der Natur begreifen.²⁵⁹ Ohne „Harmonie“²⁶⁰ jedoch zwischen Freiheitsgesetzlichkeit und Naturgesetzlichkeit liegt eine Hervorbringung des der jeweiligen Glückswürdigkeit entsprechenden Maßes an Glückseligkeit jenseits der menschlichen Möglichkeiten; „die tugendhafte Gesinnung, sie mag so stark oder so schwach sein, wie sie will, [enthält] in sich selber überhaupt kein Prinzip möglicher Wirksamkeit innerhalb der dem Menschen unter Bedingungen der Erfahrung möglichen Zwecke.“²⁶¹ So ist die Bewirkung des höchsten Gutes für den Menschen zwar *praktisch notwendig*, zugleich aber *physisch unmöglich*. Eben darin besteht die Antinomie der praktischen Vernunft; und diese bleibt unaufhebbar, solange „wir mit unserer Freiheit keine andere Causalität (eines Mittels), als die der Natur verknüpfen“²⁶². Für die Welt des höchsten Gutes bedarf es einer Natur, deren Gesetze mit denen eines Reichs der Zwecke notwendig zusammenstimmen; und dafür muß man voraussetzen, daß „eine *höchste Vernunft*, die nach moralischen Gesetzen gebietet, *zugleich* [...] Ursache [dieser; GG] Natur“ ist.²⁶³ Um den Widerspruch, in den die reine praktische Vernunft durch ihren eigenen Imperativ, sich – angesichts des von ihr dem Menschen aufgegebenen, aber zugleich durch menschliche Tat allein nicht erreichbaren Endzwecks – „leere eingebildete Zwecke“²⁶⁴ zu setzen, mit sich selbst geriete, zu vermeiden, tut diese selbe Vernunft „ihrem Interesse gemäß“²⁶⁵ einen Machtspruch²⁶⁶ und postuliert²⁶⁷ die (notwendigen und ausreichenden) *Bedingungen der Möglichkeit* des höchsten Gutes, nämlich das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.²⁶⁸ Mit diesen moralisch begründeten Postulaten²⁶⁹ zwecks Ausschlusses einer moralisch

halten und wohlbefinden, und also ist das höchste Gut ein bloßes Gedankenwesen.“ (Refl 6876, 19.188).

²⁵⁹ Zwar sind beide Reiche als solche durch gesetzliche Grund-Folge-Verhältnisse charakterisiert; aber im Fall des Reichs der Natur sind dies naturgesetzlich bestimmte Ursache-Wirkungs-Verhältnisse, im Reich der Zwecke dagegen freiheitsgesetzlich bestimmte Ursache-Wirkungs-Verhältnisse, auch Mittel-Zweck-Verhältnisse genannt. Vgl. auch KpV 05.20.07-08.

²⁶⁰ Vgl. KpV 05.128.22-24; 05.144 f.; ÜE 08.250.

²⁶¹ Julius Ebbinghaus, Über die Idee der Toleranz. Eine staatsrechtliche und religionsphilosophische Untersuchung; in: Archiv für Philosophie, 4 (1950) 1-34; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. I: Sittlichkeit und Recht, Bonn 1986, 299-332; hier: 315.

²⁶² KU 05.450; siehe auch KU 05.458; RGV 06.08.34-37.

²⁶³ KrV 03.526 (2. H. von mir); vgl. GMS 04.438 f.; KpV 05.125; KU 05.444; 446 f.; Refl 6132, 18.464; Refl 6349, 18.675.

²⁶⁴ KpV 05.114.

²⁶⁵ Vgl. KpV 05.145 f.; Log 09.68: „favor necessitatis“.

²⁶⁶ MpVT 08.262; siehe ferner 08.264.

²⁶⁷ Siehe dazu WDO 08.141; KpV 05.122; 05.132; VNAEF 08.416; 08.418.

²⁶⁸ „Es ist also wohl eine Ethikotheologie möglich; denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen, ohne die Vernunft in Ansehung der letzteren im bloßen zu lassen.“ (KU 05.485.04-07)

²⁶⁹ Deren Erörterung beschränkt sich hier auf das im Rahmen der Themenstellung Erforderliche.

bedingten Absurdität²⁷⁰ sichert sie nicht nur die Vernunftgemäßheit ihrer Imperative, sondern zugleich damit die Kraft, selber Triebfeder auch in Bezug auf „Vorsatz und Ausübung“ der Pflicht, das höchste Gut zu befördern,²⁷¹ zu sein.

Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele²⁷² betrifft so, wie es sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* darstellt, das erste Element des höchsten Gutes, die Sittlichkeit; es bezieht sich dort auf die Möglichkeit des Menschen als moralischen Subjekts, in einem unendlichen Fortschreiten²⁷³ zu moralischer Vollkommenheit als der „oberste[n] Bedingung des höchsten Guts“ zu gelangen.²⁷⁴ Wenn man das höchste Gut hingegen, wie es die anderen einschlägigen Schriften Kants nahelegen, im Sinne einer der *jeweiligen* Glückswürdigkeit *angemessenen*

²⁷⁰ Log 09.68: „casus extraordinarius“ zum Zwecke der Selbsterhaltung der Vernunft.

²⁷¹ Kant spricht zumeist von der Pflicht zur „Beförderung“ des höchsten Gutes (siehe etwa KpV 05.114; 05.125; 05.126; 05.130; 05.142; 05.143; 05.145; KU 05.451; 05.472; RGV 06.97); und deren Erfüllung liegt mit der Möglichkeit, Glückswürdigkeit als erstes und vorrangiges Element des höchsten Gutes hervorzubringen, prinzipiell im Vermögen des Menschen. Entsprechend heißt es in WDO (08.139) von der „Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, so fern es allein (!) durch *Freiheit* möglich ist: die *Sittlichkeit*“. Wenn Kant hingegen von „Bewirkung“ oder „Hervorbringung“ des höchsten Gutes spricht (siehe etwa KpV 05.43; 05.113; 05.119; 05.122; 05.126), dann kann dies mit Bezug auf den Menschen nur „Beitrag zur Verwirklichung“ (vgl. KpV 05.119.13-14; 05.144.33-34) bedeuten. In KpV 05.109, wo die Unfähigkeit des Menschen, es hervorzubringen, noch nicht diskutiert ist, spricht Kant von „Bewirkung oder Beförderung“. Unmittelbar kann der Mensch nur das oberste Gut befördern, und zwar in dieser Welt; da aber dieses Gut eine notwendige Bedingung des höchsten Gutes ist, wird mittelbar auch dieses befördert. Zur „Hervorbringung“ im Sinne der Verwirklichung des höchsten Gutes, und zwar in einer anderen Welt, kann der Mensch jedoch außer jener Beförderung gar nichts beitragen. Entscheidend ist der gebotene Endzweck. Ohne Gott ist dessen Verwirklichung schlechthin unmöglich, damit aber auch seine Beförderung. Von Tugend kann dann zwar weiterhin geredet und nach ihr kann und soll weiterhin gestrebt werden; Glückswürdigkeit aber wird gegenstandslos. Die Antinomie läßt sich also keineswegs, wie manche meinen, dadurch vermeiden, daß man in Bezug auf das höchste Gut die Pflicht auf dessen „Beförderung“ beschränkt.

²⁷² Ein drittes, systematisch erstes Postulat, das Postulat praktischer Freiheit, bezieht sich auf die Möglichkeit des Menschen, überhaupt ein Adressat des Sittengesetzes zu sein. Im Unterschied zu den beiden anderen Postulaten ist es kein Gegenstand des Glaubens, sondern des (praktischen) Wissens. (Vgl. KpV 05.04; 05.105; KU 05.468; 05.474; VNAEF 08.418) Allerdings hat auch der moralische Vernunftglaube den Charakter „moralischer Gewißheit“. (Siehe KrV 03.536 f.) „Man kann keiner theoretischen Idee objective Realität verschaffen oder dieselbe beweisen, als nur der Idee von der Freiheit, und zwar, weil diese die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, dessen Realität ein Axiom ist. Die Realität der Idee von Gott kann nur durch diese und also nur in praktischer Absicht, d.i. so zu handeln, als ob ein Gott sei, also nur für diese Absicht bewiesen werden.“ (Log 09.93) Ich *weiß*, daß ich frei bin; wenn ich auch nicht weiß, wie dies möglich ist. Aber ich weiß durchaus nicht, daß es Gott gibt; dies kann ich nur (allerdings mit von der Vernunft bereitgestellten Gründen) glauben.

²⁷³ Siehe dazu EaD 08.334; RGV 06.67. Siehe dazu auch Christoph Bambauer, Kants rationale Religionsphilosophie: Sittengesetz, höchstes Gut und Gottespostulat; in: Hans Werner Ingensiep et al. (Hrsg.), *Kant-Reader*, Würzburg 2004, 306 f.

²⁷⁴ Siehe KpV 05.122 ff.

Glückseligkeit interpretiert,²⁷⁵ dann wird zwar der genannte Grund für das Postulat hinfällig.²⁷⁶ Aber ein zukünftiges Leben²⁷⁷ mit *entsprechender* Glück- bzw. Unglückseligkeit „als moralische[n] Folgen der That“²⁷⁸ in einer moralischen (zukünftigen) Welt müßte mit Bezug auf die Wirklichkeit des höchsten Gutes freilich immer noch postuliert werden.²⁷⁹ Vermutlich²⁸⁰ hat Kant im ersten Fall in reiner Pflichtorientierung das höchste Gut als den im Handeln *anzustrebenden* Endzweck im Sinn,²⁸¹ und da ist es dann als Ideal (und Richtschnur) Heiligkeit²⁸² in Verbindung mit Seligkeit²⁸³; während er im zweiten Fall an den durch das Handeln *erreichten* Endzweck denkt, und da ist es dann als Idee proportionierte Glück- bzw. Unglückseligkeit.²⁸⁴

Übrigens muß man bei der Rede von einem zukünftigen *Leben* in einer anderen *Welt* durchaus nicht an phänomenale Wiedergeburt (Reinkarnation) denken;²⁸⁵ wohl aber an mehr als an das „Leben“ eines reinen Vernunftwesens,²⁸⁶ an mehr als an die Fortsetzung eines rein geistigen Lebens, das ähnlich in Gedanken und Erinnerungen stattfände wie jetzt auf Erden, wenn wir von dem „Weiterleben“ eines Verstorbenen reden. Jedenfalls kommt sowohl hinsichtlich der Idee eines unendlichen moralischen Fortschritts als auch hinsichtlich der Idee pro-

²⁷⁵ Selbst KpV 05.110.33; sogar in seinen Überlegungen zum unendlichen Progressus spricht Kant zugleich auch von dem „*Antheil*, den [der Unendliche] jedem am höchsten Gut bestimmt“ (KpV 05.123; m. H.).

²⁷⁶ Soweit ich sehe, macht Kant außerhalb der *Kritik der praktischen Vernunft* nirgendwo von dem Argument eines unendlichen Progresses moralischer Selbstvervollkommnung zwecks Begründung des Unsterblichkeitspostulats Gebrauch. In der Religionsschrift heißt es: „Wir können nur aus unserm geführten Lebenswandel schließen, ob wir Gott wohlgefällige Menschen sind, oder nicht, und da derselbe mit diesem Leben zu Ende geht, so schließt sich auch für uns die Rechnung, deren Facit es allein geben muß, ob wir uns für gerechtfertigt halten können, oder nicht.“ (RGV 06.71)

²⁷⁷ „Fortdauer“ (KU 05.460); „duratio Noumenon“ (EaD 08.327).

²⁷⁸ TL 06.439; vgl. KU 05.443.23-28; OP 22.125.

²⁷⁹ Vgl. KrV 03.526 f.; KU 05.443.24-28; 05.452.09-11; 05.470.02-05; 05.471.24-26; RGV 06.67.14-16; 06.69.07; 06.116; 06.157.18-21; EaD 08.328.11; 08.330.19-29; TL 06.28-37; VNAEF 08.418.15-17; 08.419.01-09; FM 20.295.

²⁸⁰ Siehe auch die subtilen Überlegungen bei Hans Blumenberg, *Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“*; in: *Studium Generale*, 7 (1954) 564 ff.

²⁸¹ Vgl. RGV 06.69.30-39.

²⁸² Vgl. KpV 05.32; 05.83; 05.122 f.; 05.128; RGV 06.132.

²⁸³ Vgl. KpV 05.118; 05.129.

²⁸⁴ Vgl. KrV 03.526; OP 21.30. Siehe kritisch hierzu Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990, 57 ff.

²⁸⁵ So z. B. Patrick Shade, *Does Kant's Ethics Imply Reincarnation?*; in: *The Southern Journal of Philosophy*, 33 (1995) 347-360.

²⁸⁶ „*Unsterblichkeit*, d. i. die Fortdauer unsrer Existenz *nach uns*, als Erdensöhne, mit denen ins Unendliche fortgehenden moralischen und *physischen* Folgen, die dem moralischen Verhalten derselben angemessen sind.“ (FM 20.295; letzte Hervorh. von mir)

portionierter Glückseligkeit ein – wie immer geartetes²⁸⁷ – *Sinnenwesen* in Betracht;²⁸⁸ denn jener Fortschritt setzt ebenso eine sinnlich bedingte Widerständigkeit voraus²⁸⁹ wie die Glückseligkeit eine sinnliche Empfänglichkeit.

Düsing vertritt die Meinung, seit der *Kritik der praktischen Vernunft* werde „die Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt, die von einer ungleichartigen intelligiblen Ursache hervorgebracht wird, [...] – entgegen Schellings Ansicht über Kant – als empirische Glückseligkeit gedacht“²⁹⁰, wobei bei Düsing unausgemacht bleibt, ob jene Sinnenwelt zugleich unsere Welt oder eine andere ist. In der *Kritik der reinen Vernunft* hingegen habe Kant – so abermals Düsing²⁹¹ – noch an eine „intellektuelle Glückseligkeit“ (a priori) gedacht. Ein Vergleich von Düsings These mit den von ihm angegebenen Passagen in der *Kritik der reinen Vernunft*²⁹² ergibt allerdings, daß Kant dort gar nichts anderes sagt als später.²⁹³ Mit der Glückseligkeit des höchsten Gutes ist immer die sinnliche gemeint,²⁹⁴ deren wir als endliche Wesen bedürftig sind, derer wir uns würdig erweisen, indem wir unser Begehren danach auf freiheitsgesetzliche Bedingungen einschränken, und deren Maß eben unsere Würdigkeit ist. In Bezug auf seine die *Kritik der reinen Vernunft* betreffende These fügt Düsing hinzu, Kant suche die beiden „Begriffe der physischen und der intellektuellen Glückseligkeit auch als zwei un-

²⁸⁷ Vgl. RGV 06.128 Anm.; V-Mo/Collins 27.285 (m. H.): „nach der *Analogie* der physischen Welt“; vgl. auch den Brief von Georg Samuel Albert Mellin an Kant vom 12. April 1794, Br 11.498.22-24.

²⁸⁸ Überhaupt sind die Moralphilosophie und mit ihr sowohl die Religionsphilosophie als auch die Geschichtsphilosophie von Interesse nur in Bezug auf *sinnliche* Vernunftwesen, die also nicht nur als moralische Wesen den Gesetzen der Freiheit, sondern zugleich als natürliche Wesen mit ihrem Begehungsvermögen den von jenen unabhängigen Gesetzen der Natur unterworfen sind, von welcher *Art* die Sinnlichkeit bei dieser oder einer anderen Gattung, in diesem oder in einem anderen Leben auch immer sein mag.

²⁸⁹ Nicht-neigungsaffizierte Vernunftwesen wären als heilige schon dort, wohin der Progressus erst führen soll.

²⁹⁰ Klaus Düsing, Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels; in: Rüdiger Bubner (Hrsg.), Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, Bonn 1973, 62.

²⁹¹ Klaus Düsing, Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie; in: Kant-Studien, 62 (1971), 23 ff.

²⁹² KrV 03.523 f.; 03.525; 03.528.

²⁹³ Vgl. auch Michael Albrecht, „Glückseligkeit aus Freiheit“ und „empirische Glückseligkeit“ – Eine Stellungnahme; in: Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6.-10. April 1974, Teil II., Berlin/New York 1974, 563-567.

²⁹⁴ Das höchste Gut ist für Kant ein „Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger *endlicher* Wesen“ (KpV 05.110). Deshalb kann die Glückseligkeit als sein zweites, moralisch bedingtes Element nur als *physische* begriffen werden. Schon in der *Analytik* hatte es geheißt: „Es kommt [...] in der Beurtheilung unserer praktischen Vernunft [...], was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, *alles* auf unsere *Glückseligkeit* [,dieses und womöglich auch eines zukünftigen Lebens“] an [...]“. (KpV 05.61) Die Quellenlage ist überwältigend eindeutig; siehe etwa KpV 05.115.05-07; 05.117 f.; KU 05.196.10-11; 05.450.14; 05.453.19-23; RGV 06.67 f.; 06.135.02-04; TL 06.377; 06.387; V-Phil-Th/Pölitz 28.1089 ff.; FM 20.295.22-25; Refl 7202, 19.276-282.

terschiedliche Bestimmungen des einen Begriffs der Glückseligkeit zu denken²⁹⁵. Aber die Reflexion, die er zur Bestätigung heranzieht, formuliert genau das, was Kant auch später gelehrt hat. „Die Materie der [proportionierten] Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber ist intellectuel: diese [Form] ist nun nicht anders möglich als Freyheit unter Gesetzen a priori [Tugendhaftigkeit], ihrer Einstimmung mit sich selbst, und dieses zwar nicht um Glückseligkeit wirklich zu machen, sondern zur Möglichkeit [Glückswürdigkeit] und Idee derselben.“²⁹⁶ Von der durch Tugendhaftigkeit selber verursachten Zufriedenheit spricht Kant auch und gerade in der *Kritik der praktischen Vernunft*;²⁹⁷ aber sie hat in der Erörterung des höchsten Gutes keinen Ort.

Hätte Kant in Bezug auf das höchste Gut „moralische Glückseligkeit“ gemeint, dann wäre jedenfalls, worauf Albrecht und Wimmer zurecht aufmerksam machen,²⁹⁸ die Antinomie der praktischen Vernunft, ich füge hinzu: und also die ganze Postulatenlehre unverständlich. Es geht im Zusammenhang der kantischen Lehre vom höchsten Gut nicht, wie Förster meint,²⁹⁹ um moralische, von der Natur unabhängige versus physische, von der Natur abhängige Glückseligkeit, sondern um moralisch bedingte physische Glückseligkeit. Diese ist auch in einer moralischen Welt mit Gott als Urheber durchaus von der Natur abhängig, aber von einer Natur, die mit den Gesetzen der Moral zusammenstimmt,³⁰⁰ so daß sich ohne Widerspruch sagen läßt, daß wir in einer solchen Welt selber Urheber unserer und zugleich der Glückseligkeit Anderer wären.³⁰¹ Diese Überlegungen bleiben freilich solange unverständlich, als man nicht auf den prinzipiellen Unterschied Acht hat, den Kant zwischen einer „Natur, die bloß Object der Sinne“³⁰² ist, und einer „möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren Naturordnung“³⁰³ macht.³⁰⁴ Die Natur der „anderen“ Welt mag eine völlige andere als die einzige uns bekannte Natur sein. Soviel aber ist gewiß: Wenn das Befolgen bzw. Nichtbefolgen des Sittengesetzes irgendwelche „angemessenen“ Folgen in dieser anderen Welt haben soll, dann müssen diese in irgendeiner Weise „spürbar“ sein. Und in eben diesem unvermeidlich vagen Sinn kann von „sinnlicher“ Materie der

²⁹⁵ Klaus Düsing, Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie; in: Kant-Studien, 62 (1971), 24.

²⁹⁶ Refl 7202, AA19.276. Dies zielt offensichtlich nicht auf das hinsichtlich seiner möglichen Wirklichkeit unter Naturgesetzen stehende, sondern auf das in seinem Erstrebtsein oder Erstrebtwerden bereits unter die Bedingungen des Moralgesetzes gestellte und/oder auf das aus der Befolgung des Moralgesetzes resultierende physische Gut.

²⁹⁷ Siehe KpV 05.117 f.

²⁹⁸ Siehe Michael Albrecht, Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim 1978, 51 ff.; 101; 110; Reiner Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin/New York 1990, 56.

²⁹⁹ Siehe Eckart Förster, Die Wandlungen in Kants Gotteslehre; in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 52 (1998) 343.

³⁰⁰ Siehe KrV 03.526.12-14; vgl. auch KrV 03.525; KpV 05.43.20-23; KU 05.175.

³⁰¹ Siehe KrV 03.525.

³⁰² KpV 05.115; vgl. ferner KrV 03.526.12; 03.527.13; KpV 05.145.05.

³⁰³ KpV 05.45.

³⁰⁴ Siehe dazu insbesondere KpV 05.43 f.; KU 05.176; FM 20.307.

Glückseligkeit bzw. Unglückseligkeit gesprochen werden. Der Unterschied zwischen der Glückseligkeit in dieser (phaenomenalen) und der in einer anderen (noumenalen) Welt ist nicht der zwischen einer „empirischen“ und einer „intellektuellen“ Glückseligkeit, sondern der zwischen einer vom Menschen in dieser Welt angestrebten und einer dem Menschen in einer anderen Welt zugeteilten Glückseligkeit von derselben Art.

Merkwürdigerweise bestreitet Susanne Weiper, daß die in der Idee des höchsten Gutes implizierte Glückseligkeit die „vorsittliche Glückseligkeit, die jeder von vornherein anstrebt“, sein könne, weil es ihr „schwer vorstellbar“ erscheint, „daß die durch den moralischen Welturheber garantierte und daher nur im Reich des Intelligiblen mögliche Glückseligkeit mit derjenigen identisch sein soll, welche die Analytik als auf subjektiv-beliebigen Prinzipien beruhend und damit für die Moralbegründung ungeeignet zurückgewiesen hatte“.³⁰⁵ Nun, erstens wäre der Hinweis auf die Moralbegründung nur relevant, wenn es um das oberste Gut ginge. Zweitens läßt sich doch – wie oben gezeigt wurde – das Moralgesetz auch und gerade als das Gesetz der Bedingungen begreifen, unter denen der Mensch sein Glück (als physisches Gut) betreiben darf. Tugend ist zwar das oberste Gut, darum „aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger *endlicher* [sic!] Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit [als das naturnotwendige „Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also [als] ein unvermeidlicher Bestimmungsggrund seines Begehungsvermögens“³⁰⁶] dazu erfordert“³⁰⁷. Welcher Glückseligkeit soll sich denn wohl der Mensch durch Tugendhaftigkeit als „würdig“ erweisen, wenn es nicht diejenige ist, die er „von vornherein anstrebt“, weil er ihrer nämlich als Naturwesen unvermeidlich bedürftig ist? Drittens klingt die Rede von einer „nur im Reich des Intelligiblen mögliche[n] Glückseligkeit“ so, als ob es darin überhaupt nichts Physisches geben könne. Aber dieses Reich ist doch ein bloß in Gedanken angenommenes Reich, eben eine Verstandeswelt oder ein Gedankenwesen; als solches ist es nicht ohne Natur, sondern ein Reich mit einer übersinnlichen, also jenseits unserer möglichen Erfahrungserkenntnis liegenden Natur. Und das Grundgesetz dieser Natur ist, „so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können“, das Moralgesetz.³⁰⁸ Die intelligible Welt des höchsten Gutes ist Kants Mythos³⁰⁹ vom Reich der Zwecke als einem Reich der Natur.³¹⁰

³⁰⁵ Siehe Susanne Weiper, *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*, Würzburg 2000, 55; – eine übri-
gen vortreffliche Arbeit.

³⁰⁶ KpV 05.25.

³⁰⁷ KpV 05.110 (m. H.).

³⁰⁸ Siehe KpV 05.43 ff.

³⁰⁹ Siehe Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935, 46; wiederabge-
druckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Hamburg 2001, 144.

³¹⁰ Dazu KrV 03.529.09-19; GMS 04.436.

Allerdings sollte man auf das Spiel mit Ideen³¹¹ nicht allzu viel Einbildungskraft verwenden.³¹² Denn erstens wird es doch nur ein Spiel bleiben; und zweitens genügt die Aussicht und Hoffnung auf eine bloß gedachte, durch keine sinnliche Anschauung vorstellbare Welt als eine andere Ordnung der Dinge (nämlich nach Freiheitsgesetzen) vollauf, um „uns selbst und unseren Willen darnach [zu] bestimmen [...]“³¹³, d. h. um im Glauben³¹⁴ an eine austeilende Gerechtigkeit und damit an einen Sinn unseres irdischen Lebens in diesem unsere Pflicht zu tun. Der Glaube an ein zukünftiges Leben ist „nur ein Glaube vom zweyten Rang. Denn es ist nicht nothwendig, daß wir existiren oder ewig existiren aber wohl, daß, so lange wir leben, wir uns des Lebens würdig verhalten.“³¹⁵ Es geht, wie Kant unermüdlich betont, stets nur um „Ideen“ zu rein subjektiv-praktischem Gebrauch; ein positiver Gebrauch in objektiv-theoretischer Hinsicht ist von diesen Ideen nicht zu machen.³¹⁶ Jeder Versuch einer inhaltlichen Bestimmung kann nur zu überschwenglicher Spekulation, zu „Anthropomorphism als den Quell der Superstition“ und zu „Fanaticism“,³¹⁷ führen. Es ist allein die praktische Vernunft, die, nachdem ein (theoretisches [hier genauer: spekulatives³¹⁸], subjektiv und objektiv zureichend gegründetes) Wissen sowohl von der Existenz als auch von der Nichtexistenz Gottes definitiv ausgeschlossen ist,³¹⁹ zu einem (praktischen, bloß subjektiv zureichend gegründeten) *Glauben* an dessen Existenz ermächtigt.³²⁰ „Die Realität der Idee von Gott kann nur [...] in praktischer Absicht, d.i. so zu handeln, als ob³²¹ ein Gott sei, also nur für diese Absicht bewiesen werden.“³²² In theoretischer Hinsicht dagegen bleibt das Postulat der Existenz Gottes eine bloße, lediglich „in praktischer Vernunftabsicht nothwendige“ Hypothese.³²³ Der Mensch ist daher Kant zufolge gar nicht berechtigt (geschweige denn verpflichtet), Gott „als *wirklich anzunehmen*; denn die Idee [von

³¹¹ Siehe EaD 08.332.27-28.

³¹² Vgl. auch RGV 06.71.29-38.

³¹³ KU 05.457.

³¹⁴ Mehr dazu im Folgenden.

³¹⁵ Refl 8101, 19.644.

³¹⁶ Vgl. besonders KpV 05.134 ff.

³¹⁷ KpV 05.135 f. (ohne Kants Hervorhungen).

³¹⁸ KrV 03.422.

³¹⁹ Vgl. KpV 05.04.13-16.

³²⁰ Deswegen kann es auch nur heißen: Was *darf* ich hoffen?

³²¹ Kant modifiziert nicht etwa mit der in diesem „als ob“ zum Ausdruck kommenden ethiktheologischen Überlegung (siehe dazu auch VT 08.397; VNAEF 08.418) seine frühere Position. Seit der *Kritik der reinen Vernunft* hatte theologisch der Glaube den Platz des Wissens eingenommen; und damit trat an die Stelle der theoretischen die praktische Hinsicht. Auf eben diese bezieht sich das „als ob“. Mit der einst von Vaihinger vertretenen Position hat dies übrigens nichts zu tun.

³²² Log 09.93. In einer späten Reflexion heißt es: „Religion ist das Erkenntnis des Menschen von seinen Pflichten als [...] göttlichen geboten. Hiezu wird nicht erfordert, daß man glaube, es sey ein Gott, sondern es ist gnug, eine Idee von einem solchen sich zu machen“ (Refl 8104, 19.646).

³²³ Vgl. Log 09.112.

Gott] wird ihm nicht *objectiv*, durch theoretische, sondern blos *subjectiv*, durch praktische, sich selbst verpflichtende Vernunft ihr angemessen zu handeln gegeben³²⁴.

Völlig verkannt wird dies z. B. von Yovel, der Kant einen Fehlschluß („‘critical’ fallacy“) „from ought to is“ vorwirft. Kant habe nämlich geglaubt, „by discovering the preconditions of moral action it is possible to learn something a priori of how the universe is made. [...] this is a tacit and illegitimate extension of the Copernican revolution, as if the structure of *moral* consciousness gives us another source for determining a priori the structure of the world and prescribing ontological conditions for its possibility.“³²⁵ Bei Kant findet sich für diese These nicht der geringste Anhaltspunkt, für die Antithese hingegen eine reiche Auswahl. Weder die Freiheit des Willens, noch die Unsterblichkeit der Seele, noch das Dasein Gottes sind bei Kant Gegenstand einer theoretischen Behauptung. Vielmehr steht für ihn unwiderleglich fest, daß uns darüber eine theoretische Erkenntnis schlechterdings versagt ist.

Die „moralische Beweis“-führung bezieht sich überhaupt nicht auf die Welt, sondern ausschließlich auf uns selbst als praktische Vernunftwesen.³²⁶ Es wird bewiesen, daß es *für uns* unmöglich ist, die sittliche Weltordnung, deren Beförderung uns aufgegeben ist, ohne Gott und Unsterblichkeit widerspruchsfrei zu denken; daß also ohne diese (theoretisch nicht unmöglichen³²⁷) Glaubensannahmen „der Mensch im Bewußtseyn seiner moralischen Verpflichtung und des Endzwecks seiner Natur *mit sich selbst* in Widerspruch geraten müßte“.³²⁸ Der sogenannte moralische Gottesbeweis ist also keineswegs eine Demonstration des Daseins Gottes, sondern lediglich eine Demonstration der (moralisch bedingten) Notwendigkeit³²⁹, dieses Dasein anzunehmen. Es ist – im Unterschied³³⁰ zu den von Kant kritisierten Beweisen der „speculativen Theologie“ – ein „moraltheologischer“ Beweis in rein *praktischer* Hinsicht, indem er sich ausschließlich auf die „Bedingungen der *Anwendung* des moralisch bestimmten *Willens* auf sein ihm a priori gegebenes Object (das höchste Gut)³³¹ bezieht.³³² Er ist nichts anderes als der Aufweis eines Glaubensgrundes; und die darin liegende „*moralische* Gewißheit“ erlaubt, „da sie auf subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung) be-

³²⁴ TL 06.439 f.

³²⁵ Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, 297; siehe auch Lewis W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, 262 ff.; kritisch dagegen Manfred Kuehn, *Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason*; in: *Kant-Studien*, 76 (1985), 164 ff.

³²⁶ Vgl. VNAEF 08.418 Anm.; TL 06.439 f.

³²⁷ Siehe dazu KpV 05.144.19-21; 05.145.24-25.

³²⁸ Karl Heinrich Heydenreich, *Briefe über den Atheismus*, Leipzig 1796, bes. 60 ff. (m. H.).

³²⁹ Vgl. KU 05.485.04-07.

³³⁰ Vgl. KrV 03.528.

³³¹ KpV 05.04 (m. H.).

³³² Es ist dieser Bezug und nicht etwa die Schlußart, die ihn von den Beweisen mit theoretischem (Wissens-) Anspruch unterscheidet.

ruht“, nur zu sagen: „*ich bin* moralisch gewiß“, nicht jedoch: „*es ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei“³³³.

Auch und gerade der kritische Kant³³⁴ hat noch dieselbe Auskunft gegeben, mit der er bereits in den *Träumen eines Geistersehers* seine Leser beschieden hatte: „Es war auch die menschliche Vernunft nicht gnugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken theilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben: daß es wohl am rathsamsten sei, *wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen*. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was *Voltaire* seinen ehrlichen *Candide* nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: *Laß uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!*“³³⁵

Das Postulat von der Wirklichkeit des Daseins Gottes,³³⁶ auf das sich die folgenden Erörterungen beschränken werden, bedeutet die Annahme eines „moralische[n] Wesen[s] als Welturheber[s]“³³⁷ und der dadurch bewirkten „genaue[n] Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes“³³⁸. Der „Begriff von der Gottheit [entspringt] nur aus dem Bewußtsein [der moralischen] Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden [gesetzlichen] Effect verschaffen kann.“³³⁹ Allein unter der Voraussetzung eines heiligen (mit den moralischen Gesetzen notwendig übereinstimmenden), allmächtigen (jene „Zusammenstimmung“ garantierenden) und allwissenden (mit vollkommener Einsicht in das Innerste der Gesinnungen ausgestatteten) Wesens³⁴⁰ als „moralische[r] Weltursache“³⁴¹ läßt sich die Möglichkeit einer Ordnung denken,

³³³ KrV 03.536 f.; vgl. KpV 05.143.24–28.

³³⁴ Vgl. etwa KrV 03.531; MpVT 08.263.12–15; RGV 06.52.11–15; 06.53; 06.69–71; 06.133.01–04; 06.139.31–37; 06.161 Anm.; EaD 08.330; VT 08.399–401; 08.404.21–23; 08.405.07–27; SF 07.44.

³³⁵ TG 02.373; ähnlich V-MP-L1/Pölitz 28.300 f. und KrV 03.531.16–23; siehe auch Gottfried Fittbogen, Müßige Fragen; in: Ders., Kants Lehre vom radikalen Bösen; in: Kant-Studien, 12 (1907), 352 ff.

³³⁶ Siehe KrV 03.525 ff.; KpV 05.124 ff.; KU 05.447 ff.

³³⁷ KU 05.455 (ohne Kants Hervorh.).

³³⁸ KpV 05.145; siehe auch KpV 05.115; 05.125; KU 05.444; RGV 06.08.34–37.

³³⁹ RGV 06.104; siehe auch Refl 6317, 18.626.

³⁴⁰ Siehe KrV 03.529; KpV 05.131; 05.140; KU 05.444; MpVT 08.257; RGV 06.05.12–13; 06.139 ff.; ferner Julius Ebbinghaus, Über die Idee der Toleranz. Eine staatsrechtliche und religionsphilosophische Untersuchung; in: Archiv für Philosophie, 4 (1950) 1–34; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. I: Sittlichkeit und Recht, Bonn 1986, 299–332; hier: 318; Hans Blumenberg, Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“; in: Studium Generale, 7 (1954) 559.

³⁴¹ KU 05.450; vgl. auch KU 05.458.27–32. – Kant macht darauf aufmerksam, daß es genau genommen zwei Schritte sind, die zum Beweis der Notwendigkeit dieser Voraussetzung

„der gemäß die Dinge zur Einheit möglicher Angemessenheit der Glückseligkeit an die Sittlichkeit zweckmäßig zusammenstimmen. Weder nach Gesetzen der Natur kann eine solche Angemessenheit erwartet werden, noch nach dem Gesetze der Freiheit. Denn dieses nimmt auf Zwecke gar keine Rücksicht – was aber die Natur anlangt, so kann von ihr nicht Zweckmäßigkeit in Beziehung auf einen Zweck erwartet werden, der in seiner Möglichkeit durch das Gesetz der Freiheit bedingt ist.“³⁴²

Erst mit dem Postulat der Existenz³⁴³ Gottes und der Möglichkeit seines Reiches³⁴⁴ als der durch ihn bedingten Verwirklichung des höchsten (abgeleiteten) Gutes wird Religion als (rein moralisch bedingter) Glaube daran zum philosophischen Problem.³⁴⁵ In welcher Lage befindet sich derjenige Tugendhafte, der diesen Glauben nicht hat?³⁴⁶ Durch eben seine (tugendhafte) Unterordnung seiner natürlich bedingten Zwecke unter die Forderung des Sittengesetzes werden seine einzelnen (moralischen) Zwecksetzungen insgesamt ganz zwecklos; und er steht vor der mißlichen Alternative, entweder ein Narr oder ein Schurke zu sein,³⁴⁷ nämlich entweder ein tugendhaftes, jedoch völlig zweckloses Leben oder ein ausschließlich Glückseligkeit bezweckendes, also unsittliches Leben zu führen. Als Narr aber gerät er in eine weitere Schwierigkeit: Da es gerade seine tugendhafte Gesinnung ist, durch welche – seinem Unglauben entsprechend – all sein (moralisch zweckbestimmtes) Handeln zwecklos wird, so ist er, wie stark

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

³⁴² Julius Ebbinghaus, Über die Idee der Toleranz (siehe Fn. 340), 318.

³⁴³ Ferreira vertritt die Ansicht, das Postulat beziehe sich lediglich auf die *Möglichkeit* der Existenz Gottes. (Siehe M. Jamie Ferreira, Kant's Postulate: The Possibility or the Existence of God?; in: Kant-Studien 74 [1983] 75-80) Dagegen spricht nicht nur Kants Text (siehe etwa KpV 05.125.22-25; 05.136.32-33; KU 05.453.04; 05.456.01; Log 09.31), sondern vor allem die Funktion des Postulats. Nur die Wirklichkeit Gottes kann die Realmöglichkeit des höchsten Gutes garantieren.

³⁴⁴ Kant nennt es das „Reich Gottes“ (siehe KpV 05.128; 05.137) oder auch mit Leibniz das „Reich der Gnaden“ (siehe KrV 03.527; ÜE 08.250).

³⁴⁵ Vgl. auch KU 05.485.04-06; RGV 06.06.08.

³⁴⁶ Zum Folgenden siehe Julius Ebbinghaus, Über die Idee der Toleranz (siehe Fn. 340), 315 ff.; Ders., Four Lectures on Kant; in: Journal of the Karnatak University, Dharwar, 2(1958), 1-30; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 195-224; hier: 219 f.

³⁴⁷ Vgl. Refl 4256, 17.484 f.; Refl 4268, 17.488; V-PP/Powalski 27.168; V-MP-L1/Pölitz 28.320; V-Phil-Th/Pölitz 28.1072; V-Th/Baumbach 28.1291.

oder schwach im übrigen sein „natürliche[r] Hang zum Bösen“³⁴⁸ auch sein mag,³⁴⁹ einfach durch die (praktische) Vernunftwidrigkeit seiner Lage der beständigen Versuchung ausgesetzt, an die Stelle des Sittengesetzes als obersten Bestimmungsgrundes seines Wollens ein Prinzip der Glückseligkeit zu setzen und dementsprechend seine Zwecksetzungen an den empirischen Bedingungen ihrer Realisierbarkeit zu orientieren. Und diese Versuchung erfährt noch eine Verstärkung durch die Tatsache, daß er mit seiner ganzen Tugendhaftigkeit allein auf seinem verlorenen Posten steht; denn eine Vereinigung mit anderen Tugendhaften zu einem „ethischen Gemeinwesen“³⁵⁰ zum Zwecke der „Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts“³⁵¹ wäre, da er bei seinem

³⁴⁸ RGV 06.32. Auf Kants Lehre vom radikalen Bösen (siehe RGV 06.19 ff., bes. 32 ff.; 71 ff.) kann und muß in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Siehe dazu Gottfried Fittbogen, Kants Lehre vom radikalen Bösen; in: Kant-Studien, 12 (1907), 303-360. John R. Silber, The Ethical Significance of Kant's *Religion*; in: I. Kant: Religion within the Limits of Reason alone. Transl. by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. New York 1960, LXXIX-CXXXIV. Eric Weil, Le mal radical, la religion et la morale; in: Ders., Problèmes kantien, 2. Aufl., Paris 1982, 143-174. Klaus Konhardt, Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen; in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 42 (1988) 397-416. Herbert Meyer, Kants transzendente Freiheitslehre, Freiburg-München 1996, 157 ff.; 217.

³⁴⁹ Allison behauptet – allerdings ohne Angabe von Gründen –, für Kant sei das radikale Böse in der menschlichen Natur ein „Postulat“. (Siehe Henry E. Allison, Kants Doctrine of Radical Evil; in: Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses in Mainz 1990, Bonn 1991, vol. I, 63 f.) Zwar nenne Kant es (gemeint ist die entsprechende These) einen „Satz“ (proposition), aber in der Übersetzung von Greene und Hudson sei dies mit „postulate“ wiedergegeben. Nun wird auch Allison diese Übersetzer kaum als Autorität in Fragen der Kant-Interpretation ansehen. Da er aber den Satz nun einmal als Postulat ansieht, erwartet er auch eine entsprechende „Deduktion“; und „since Kant fails to provide one, we must attempt to do so for him“. Freilich besteht der von Kant erbrachte „Beweis“ seiner These von der radikalen Bösartigkeit der menschlichen Natur keineswegs darin zu zeigen, daß es sich dabei um die (zu „postulierende“) Annahme einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit, sei es der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes oder sei es der Verwirklichung des durch es Gebotenen handele. Vielmehr begnügt sich Kant mit dem Aufweis, daß der Grund des an Menschen beobachtbaren sittengesetzwidrigen (bösen) Handelns nur in einem natürlichen, doch zugleich selbstverschuldeten Hang, den Neigungen die Oberherrschaft einzuräumen, liegen könne. Und in eben diesem, den Grund aller Maximen verderbenden (siehe RGV 06.37), für uns übrigens hinsichtlich seines Ursprungs unerforschlichen Hang besteht für Kant die Radikalität des Bösen. – Es ist mir ganz unverständlich, wie Hannah Arendt (The Human Condition, Chicago 1958, 241) der Meinung sein konnte, Kant habe mit dem radikalen Bösen besonders schwere Verbrechen gemeint, „about whose natures so little is known, even to us who have been exposed to one of their rare outbursts on the public scene“. (zit. nach Nicholas P. Wolterstorff, Conundrums in Kant's Rational Religion; in: Philip J. Rossi/Michael Wreen (Hrsg.), Kant's Philosophy of Religion Reconsidered, Bloomington/Indianapolis 1991, 53.

³⁵⁰ Kant versteht darunter eine „sich immer ausbreitende, *bloß auf die Erhaltung der Moralität* angelegte Gesellschaft [...], welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkt[.]“. (RGV 06.94; m. H.).

³⁵¹ RGV 06.97.

Unglauben dieses Gut für unerreichbar halten muß, buchstäblich völlig zwecklos.

Was aber könnte den Ungläubigen bewegen, nicht länger an seinem Unglauben festzuhalten? Könnte dieselbe Vernunft, die ihn allererst in seine absurde Lage gebracht hat, Gründe für die Rechtfertigung eines Glaubens an Gott als den Garanten der Realisierbarkeit des höchsten Gutes beibringen? Sie könnte es gewiß nicht, wenn sich die Nichtexistenz Gottes bzw. die Unmöglichkeit einer Zusammenstimmung zwischen den Reichen der Freiheit und der Natur beweisen ließe. Eben die prinzipielle Unmöglichkeit eines solchen Beweises aber ist ein wichtiges Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft*. Das Recht zu den Postulaten erwächst der praktischen Vernunft aus der Verbindung von theoretisch eröffneter Möglichkeit und moralisch bedingter Notwendigkeit dazu.³⁵² Die Vernunft hat durch „speculative Einschränkung“³⁵³ ihrer selbst „Platz“ für den Glauben an das Postulierte gemacht,³⁵⁴ nämlich durch den Aufweis, daß die transzendentalen Ideen gar kein möglicher Gegenstand der (theoretischen) Erkenntnis sind und ihnen somit theoretische Realität weder zu- noch abgesprochen werden kann.³⁵⁵ Durch diese Aufhebung eines dogmatisch behaupteten Wissens³⁵⁶ von Gott ist die Möglichkeit der Realisierung des vom Sittengesetz auferlegten Endzwecks *theoretisch* nicht ausgeschlossen. *Praktisch* notwendig³⁵⁷ wird, als „praktische Erweiterung“³⁵⁸ der reinen Vernunft, der Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an das Dasein Gottes, insofern diese die notwendigen Voraussetzungen eines selber durch das moralische Gesetz a priori notwendigen Gegenstandes der praktischen Vernunft sind,³⁵⁹ wobei dieses Gesetz nicht etwa seinerseits einer Postulierung³⁶⁰ bedarf, sondern vielmehr als „sich für sich selbst uns auf-

³⁵² Vgl. hierzu auch KrV 03.506.

³⁵³ KpV 05.141.

³⁵⁴ Siehe KrV 03.18 f.; ferner 03.487.34-35; Prol 04.363; GMS 04.456 f.; WDO 08.140.09-10; KpV 05.141.

³⁵⁵ Vgl. KrV 03.492 f.

³⁵⁶ „Blendwerk“ (KrV 03.338).

³⁵⁷ Hegels „Schüler“ Heine hat zwar eine witzige Kritik an Kants Gotteslehre geschrieben. Gleichwohl irrt er gar sehr in der Meinung, Kant habe mit dem „Zauberstäbchen“ der praktischen Vernunft den „Leichnam des Deismus“ wiederbelebt, „den die theoretische Vernunft getötet“. (Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: *Werke und Briefe*, Bd. V, Berlin/Weimar 1980, 270) Es gab gar keinen wiederzubelebenden Leichnam. Vielmehr war „lediglich“ der Beweis der Unmöglichkeit *jeder* rein spekulativen auf Gott bezogenen Erkenntnis, einschließlich der „atheistischen“, erbracht, wobei Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* auf den Nutzen dieses kritischen Ergebnisses verwiesen hat. (Siehe KrV 03.420-426) An die Stelle der kritisierten kosmologischen (theoretischen) Bedeutung der Gottesidee tritt deren religiöse (praktische) Bedeutung. (Siehe Max Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus, Aalen 1975 (1924), 181; ferner 191; 323 f.; 334 ff.

³⁵⁸ KpV 05.141.

³⁵⁹ Vgl. KU 05.453.01-05.

³⁶⁰ Wenn Kant auch bezüglich der moralischen Gesetze von „Postulaten“ spricht (siehe KpV 05.46.11), dann meint er nicht wie im Falle der hier erörterten Postulate „theoretische, in

dring[endes]“, „unvermeidlich[es]“ und „unleugbar[es]“ „Factum“ der reinen Vernunft, die sich in ihm und durch es „als ursprünglich gesetzgebend [...] ankündigt“³⁶¹, gleichsam der bedingungslos feststehende, also schlechthin unverrückbare Fels ist, auf dem die Postulate und alles aus ihnen Folgende ruhen. Die Vernunft ist auf Grund ihres subjektiven Bedürfnisses, einen Selbstwiderspruch zu vermeiden, autorisiert, in rein *praktischer* Hinsicht das Gegebensein derjenigen (theoretisch möglichen) Voraussetzungen zu postulieren, ohne welche dasjenige unerreichbar wäre, dessen erste notwendige Bedingung zu erfüllen man allemal, ob man nun glaubt oder nicht, moralisch genötigt ist. Kants berühmte (dritte) Frage in der *Kritik der reinen Vernunft*: „wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?“³⁶² darf also keineswegs so verstanden werden, als werde hier die Bereitschaft zur Pflichterfüllung unter die Bedingung von etwas daraus zu Erwartendem gestellt. Vielmehr ist die *bedingungslose* Pflichterfüllung selber die schlechthin notwendige, allerdings zugleich hinreichende Bedingung möglicher Hoffnung.

Kants Rede von „absurdum morale“, „absurdum practicum“, „dilemma practicum“³⁶³ und von „moralischem Argument“³⁶⁴ hat manchen dazu verleitet, diese Sachverhalte selber für moralische und nicht bloß für moralisch bedingte zu halten. Das Dilemma „Narr oder Schurke“ ist ein Dilemma der praktischen, aber *erkennenden* Vernunft. Es ergibt sich aus dem (unvermeidlichen) Schein,³⁶⁵ die Verwirklichung des höchsten Gutes sei zugleich einerseits bedingungslos geboten, andererseits schlechthin unmöglich. Kants „moralisch consequent[es]“ *Denken*³⁶⁶ besteht darin, dieses Dilemma dadurch schlußfolgernd zu lösen, daß er aus der Bedingungslosigkeit des Gebotes die Möglichkeit des Gebotenen und daraus wiederum deren notwendige Bedingungen als – freilich nur in praktischer Hinsicht – gegeben anzunehmende deduziert.³⁶⁷ Damit ist der Grund für einen reinen praktischen Vernunftglauben an die Möglichkeit des höchsten Gutes und an die Wirklichkeit Gottes gelegt.³⁶⁸ Es ist das moralische Gesetz (und nur dieses), wodurch dieser Glaube praktisch möglich und allerdings auch, ohne indes-

praktischer Vernunftabsicht nothwendige Hypothesen, wie die des Daseins Gottes, der Freiheit und einer andern Welt“, sondern einen „praktische[n], unmittelbar gewisse[n] Satz oder ein[en] Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher [im Unterschied zu „Problemen“] vorausgesetzt wird, daß die Art sie auszuführen, unmittelbar gewiß sei“ (Log 09.112), also speziell das moralische Grundgesetz als Faktum der Vernunft.

³⁶¹ KpV 05.31 f.; 05.55; siehe ferner 05.42 f.; 05.47; 05.91; 05.104 f.; RL 06.252.

³⁶² KrV 03.523.

³⁶³ Refl 5477, 18.193 f.; ferner V-Phil-Th/Pölitz 28.1083.

³⁶⁴ Siehe KU 05.450; ferner 05.451; 05.459; 05.475; 05.479; 05.482.08-14.

³⁶⁵ Siehe KpV 05.107.

³⁶⁶ KU 05.451.

³⁶⁷ Vgl. auch Manfred Kuehn (Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason; in: Kant-Studien, 76 (1985), 152-169) und seine überzeugende Kritik an Allen W. Wood (Kant's Moral Religion, Ithaca/London 1970) und W. H. Walsh (Kant's Criticism of Metaphysics, Chicago 1975, 229-241).

³⁶⁸ Siehe dazu KrV 03.533 ff.; KpV 05.126; 05.142 ff.; KU 05.476 ff.; Log 09.67 ff.

sen, da die Annahme einen *theoretischen* Sachverhalt betrifft, zugleich Pflicht zu sein,³⁶⁹ (subjektiv) praktisch notwendig wird.³⁷⁰ Diese Notwendigkeit hatte Kant im Sinn, als er schrieb: „Moral also führt unumgänglich zur Religion“³⁷¹; und man muß mit ihm hinzufügen: nicht „in Ansehung der Pflichten und Rechte des Menschen“, sondern nur „in Ansehung des Endzwecks“.³⁷²

Kant erörtert³⁷³ in der *Kritik der praktischen Vernunft* anmerkungsweise in Bezug auf den Begriff eines reinen praktischen Vernunftglaubens eine uns durch die theoretische Vernunft gegebene Möglichkeit, die Art zu wählen, wie wir uns die mit der Idee des höchsten Gutes verbundene „Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen“: unter der Voraussetzung eines moralischen Welturhebers oder ohne sie. Theoretisch (objektiv) könnten wir uns ebenso gut für die eine wie für die andere Art entscheiden. Nun kommt aber mit dem moralischen Interesse ein „Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel“; und damit haben wir als *moralische* Wesen durchaus keine beliebige Wahl mehr. Die „genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten“ als eine „nach einem bloßen Naturlaufe“ mögliche zu begreifen, ist *für uns* (subjektiv)³⁷⁴ unmöglich. Angesichts dieser Unmöglichkeit entscheidet das in Bezug auf die Vorgaben der theoretischen Vernunft „freie[.] Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers“ als der notwendigen Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes, dessen Beförderung dieselbe reine praktische Vernunft gebietet. Die Entscheidungssituation selber bringt uns bloß an die Schwelle zur Religion; aber das moralische Interesse, das Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft, zwingt uns über diese Schwelle, und so führt Moral unumgänglich³⁷⁵ zur Religion.³⁷⁶

Kant hat nachdrücklich darauf hingewiesen, daß ein positives (den Glauben überflüssig machendes) Wissen von der Existenz Gottes alle Moralität vernichten würde, weil dieses Wissen die Garantie der Folgen unseres Tuns und Lassens einschlösse und wir daher moralisch, d. h. ohne Ansehen der Folgen zu handeln gar nicht imstande wären. „Gott und *Ewigkeit* mit ihrer *furchtbaren Majestät* [würden] uns unablässig *vor Augen* liegen [...]. Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene gethan werden“. Aber menschliches

³⁶⁹ Siehe dazu KpV 05.125; KU 05.469; 05.472; TL 06.439 f.; Log 09.68 f.

³⁷⁰ Siehe KpV 05.144.33-38.

³⁷¹ RGV 06.06.

³⁷² Refl 8097, 19.641.

³⁷³ Siehe dazu KpV 05.144 ff.

³⁷⁴ Siehe auch KU AA 05.455.33-37.

³⁷⁵ Das mögliche „Schwanken“, von dem Kant ganz am Ende der Passage spricht, ist nicht das sich auf die uns zukommende, theoretisch bedingte Wahl beziehende „Schwanken der speculativen Vernunft“, von dem eine Seite vorher die Rede war. Vielmehr bezieht es sich darauf, daß der reine praktische Vernunftglaube der moralischen Gesinnung entspringt, und diese unterliegt der Möglichkeit des Schwankens.

³⁷⁶ Siehe dagegen Bernd Dörflinger, Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants; in: Norbert Fischer (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 207-224.

Verhalten wäre „in einen bloßen Mechanismus verwandelt“; „die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen [würden] aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen“.³⁷⁷

Die Bedingung der Möglichkeit eines reinen praktischen Vernunftglaubens an Gott und an das mögliche Kommen seines Reiches ist das Bewußtsein der Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Nur der Mensch mit einem (guten oder schlechten)³⁷⁸ *Gewissen*³⁷⁹ kann (und muß) diesen Glauben überhaupt haben,³⁸⁰ wobei freilich der Böse mit seinem schlechten Gewissen die Neigung haben mag, den Glauben an ein Reich zu bestreiten (und dessen Herbeikunft nicht zu wünschen), in welchem das Maß an Glückseligkeit von der Sittlichkeit abhängt.³⁸¹ Nur der moralisch gleichgültige, buchstäblich „gewissenlose“ Mensch hat keinen Grund, jenen Glauben zu haben, da er sich gar nicht in dem Dilemma des gewissenhaften befindet.³⁸²

Religion-Haben bedeutet demnach: die sittlichen Gesetze, ohne daß diese je aufhörten, die „wesentliche[n] Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst“³⁸³ zu sein, beurteilen (und befolgen) wie³⁸⁴ Gebote des göttlichen Willens, d.h. wie Gebote desjenigen Wesens, welches allein ihnen Wirksamkeit in der Welt verschaffen kann.³⁸⁵ Für die Verwirklichung des moralisch notwendigen Endzwecks bedarf es Gottes als „moralisch-gesetzgebenden Urhebers“³⁸⁶ einer Welt, in welcher der Lauf der Natur mit den Zwecken der Moral übereinstimmt. *Insofern* hat die Moralität der Idee nach ihr Gesetz in Gottes Willen.³⁸⁷ Zugleich

³⁷⁷ KpV 05.147; siehe auch GMS 04.443; KU 05.481; V-Phil-Th/Pölitz 28.1084.

³⁷⁸ Es geht hier keineswegs, wie Wood meint, nur um den „morally good man“. Wood deutet Kants Ausdruck „*subjectiv*, für moralische Wesen, hinreichendes Argument“ (KU 05.451) als „radically *ad hominem*“, weil er „moralische Wesen“ als Wesen „nach moralischen Gesetzen“, nicht bloß „unter moralischen Gesetzen“ (vgl. KU 05.448) mißversteht. (Siehe Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970, 142 f.). Auch bei der „Sittlichkeit“, von der Kant an jener Stelle sagt, *durch* sie sei der Glaube notwendig, ist bloß an moralische Gesinnung zu denken, nicht auch an ein den moralischen Gesetzen angemessenes Verhalten. Der Glaube hat den Grund seiner moralischen Möglichkeit und Notwendigkeit in dem Bewußtsein des Unterworfenseins unter das Gesetz der Moral, nicht in dem Gehorsam diesem gegenüber.

³⁷⁹ Vgl. dazu TL 06.437 f.

³⁸⁰ Vgl. KrV 03.536 f.; KpV 05.143.24; 05.146.10.

³⁸¹ Kant spricht in Bezug auf das Bestreiten des Daseins Gottes und einer zukünftigen Welt aus Furcht davor von einem „negativen Glauben“ (KrV 03.537). Vgl. Refl 6111, 18.459: „Ob man sagen könne: teufel glauben auch? Sie fürchten, daß einer sey; sie bedürfen ihn nicht, sie wollen nicht, daß einer sey.“

³⁸² Vgl. KpV 05.133.30-31; 05.144.37-38.

³⁸³ KpV 05.129.

³⁸⁴ „*instar*“ (TL 06.443; 06.487; Refl 8110, 19.650; OP 22.64); „*tamquam*“ (Refl 8104, 19.646; OP 21.20; 21.28; 22.116; 22.121 f.; 22.130); siehe auch OP 21.15; 21.17; 21.30; 22.57; 22.126.

³⁸⁵ Vgl. KpV 05.129.22-27; KU 05.481; RGV 06.99.05-13; 06.153.28-29; MS 06.227.12-20; TL 06.440.01-09; SF 07.36.20-21.

³⁸⁶ KU 05.456.

³⁸⁷ Vgl. Refl 7258, 19.296.

jedoch hat das ihr zugrunde liegende sittliche Bewußtsein seinen Ursprung in der reinen praktischen Vernunft, deren „Factum“³⁸⁸ es ist. Und ausschließlich dieses Faktum bedingt die Möglichkeit und Notwendigkeit, das Gesetz der Moral als („instar“) Gesetz Gottes zu begreifen. „Die Erkenntniß von Gott muß daher die Moral vollenden, aber nicht erst bestimmen, ob etwas Pflicht für mich sey, oder ob etwas moralisch gut sey! Dies muß ich schon *aus der Natur der Sachen*, nach der Möglichkeit eines Systems aller Zwecke beurtheilen, und dann so gewiß seyn können, als daß ein Triangel drei Ecken haben müsse.“³⁸⁹

Religion ist nichts anderes als Sittlichkeit *sub specie aeternitatis*.³⁹⁰ Dies hatte Ebbinghaus im Sinn, als er davon sprach, daß Kants „ganze philosophische Entwicklung von dem Augenblicke ihrer ersten selbständigen Atemzüge bis zu ihrem Höhepunkte nichts anderes als ein endlich zum Ziel führendes Ringen um Klarheit bezüglich des ursprünglichen Sinnes des Gottesbewußtseins gewesen ist“³⁹¹. Pichts an Heidegger³⁹² anknüpfende These, „Kants Philosophie [sei] insgesamt und in jedem ihrer einzelnen Teile nichts anderes als Religionsphilosophie“³⁹³ scheint mir allerdings in ihrem „nichts anderes“ maßlos übertrieben und überdies höchst irreführend. Sie läßt nämlich völlig unberücksichtigt, daß die ganze Religionsphilosophie Kants grundlos wäre, gäbe es da nicht den Felsen des „Faktums der Vernunft“, auf den Kant gleichsam seine unsichtbare Kirche und deren Reich³⁹⁴ baut. Dieser Felsen aber ist ganz und gar kein religiöser, sondern ein moralischer; und der Bau ist nicht von Gott inspiriert, sondern von der reinen praktischen Vernunft in ihrer Autonomie. Wenn man denn unbedingt nach einer Angel sucht, um die das ganze kantische Denken, direkt oder indirekt, kreist, dann ist es die Idee der *Freiheit* und also die moralische Bestimmung des Menschen.³⁹⁵ Zumindest irreführend ist auch Pichts Behauptung, für Kant „ent-

³⁸⁸ KpV 05.31.

³⁸⁹ V-Phil-Th/Pölit 28.1116 f. (m. H.). An anderer Stelle nennt Kant das Dasein Gottes „ein notwendiges Postulat für unumstößliche *Gesetze meiner eigenen Natur*. Denn die Moral zeigt uns nicht bloß, daß wir eines Gottes bedürfen, sondern lehret uns auch, daß er schon *in der Natur der Sache* liege [vgl. VI 08.397.38-42], und daß die *Ordnung der Dinge* uns selbst darauf leite. Freilich muß der Satz dann *zuerst* [!] recht fest stehen, daß die moralischen Pflichten in der Natur einer jeden Vernunft notwendig gegründet sind, und demnach apodiktisch gewisse Verbindlichkeit für mich haben.“ (V-Phil-Th/Pölit 28.1072; m. H.; ohne die Hervorh. des Textes).

³⁹⁰ „Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen blos ‚ein Princip der *Beurteilung* aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote.“ (TL 06.440; m. H.)

³⁹¹ Julius Ebbinghaus, Kantinterpretation und Kantkritik; in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 2 (1924) 80-115; 2. erweiterte und veränderte Fassung in: Ders., Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden, Hildesheim 1958, 1-23; beide Fassungen wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 3-38 bzw. 231-253; hier: 4 bzw. 232.

³⁹² Siehe Martin Heidegger, Kants These über das Sein, WW IX 455.

³⁹³ Georg Picht, Kants Religionsphilosophie, 2. Aufl., Stuttgart 1990, 1.

³⁹⁴ Siehe dazu unten S. 71 ff.

³⁹⁵ „Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch

deck[e] der Mensch die Möglichkeiten seiner Bestimmung nur, wenn er im Denken wie im Handeln lern[e], sich allein von Gott her zu begreifen“³⁹⁶. Wie sollte er dies lernen, wenn er nicht zuvor lernt, sich von sich selbst her als freiem Wesen in den Notwendigkeiten und Möglichkeiten seiner Bestimmung zu begreifen?³⁹⁷ Ich neige daher eher zu Adlers Ansicht,³⁹⁸ „daß die religiösen Begriffe nur als eine ideelle Vollendung unserer sittlichen Vorstellungen sich ergeben“. Dadurch macht Kant das sittliche Bewußtsein „zum Ort der Theogonie“.³⁹⁹ Der Mensch wird zum „Schöpfer Gottes“.⁴⁰⁰

Durch seine Religion bekommt der Mensch keine anderen oder zusätzlichen Pflichten. Lediglich seine Pflichterfüllung bekommt eine andere Perspektive, nämlich auf einen Weltenrichter, der „am Ende der Tage“ als Allwissender feststellt und als Heiliger und Allmächtiger exekutiert,⁴⁰¹ was die unter dem Gesetz der Autonomie stehenden Taten wert waren⁴⁰² – entsprechend der „Vernunftidee der Angemessenheit (Gerechtigkeit) im Verhältnis von (moralischer) Ursache und (moralisch notwendiger) Wirkung“⁴⁰³. Die Ursache ist das vom Moralgesetz geforderte gesetzmäßige Handeln um des Gesetzes willen, also Tugend als Glückswürdigkeit. Der „Effect“ ist die mit dem Grund (moral-) gesetzlich⁴⁰⁴ verbundene Folge in Form einer entsprechenden (allgemeinen) Zuteilung

eine künftige Welt, sondern bloß an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz als sichere Grundlage darliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen selbst beim Widerstande der ganzen Natur durch ihre Grundsätze zu bewegen.“ (VT 08.403)

³⁹⁶ Georg Picht, *Kants Religionsphilosophie*, 2. Aufl., Stuttgart 1990, 7.

³⁹⁷ Picht selbst spricht mit Bezug auf Kant von „Metaphysik der Vernunft“ als „Metaphysik der Freiheit“. (Op. cit. 12).

³⁹⁸ Max Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*, Aalen 1975 (1924), 175. Vgl. dagegen Stephen Palmquist, *Does Kant Reduce Religion to Morality?*; in: *Kant-Studien*, 83 (1992), 129-148.

³⁹⁹ Vgl. KU 05.457.01-05; OP 21.145.03-05; 21.146.25-28.

⁴⁰⁰ Vgl. RGV 06.168 Anm. 2.

⁴⁰¹ Zur hier vernachlässigten Frage nach einem *gütigen* bzw. *gnädigen* Gott siehe KpV 05.131; KU 05.444; MpVT 08.257 f.; RGV 06.75 f.; 06.116 ff.; 06.171; 06.174; 06.190 ff.; Hans Blumenberg, *Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“*; in: *Studium Generale*, 7 (1954) 564 ff.

⁴⁰² Vgl. MpVT 08.262; RGV 06.99.16; EaD 08.328.12-13; VNAEF 08.418.15-17.

⁴⁰³ Hariolf Oberer (*Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori*; in: Ders. (Hrsg.), *Kant. Analysen - Probleme - Kritik*, Würzburg 1997, 196; ferner Ders., *Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre*; in: Reinhard Brandt [Hrsg.], *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Symposium Wolfenbüttel 1981, Berlin 1982, 401 ff.) unter Verweis auf eine in ihrer moralphilosophisch grundsätzlichen Bedeutung bisher kaum zureichend beachtete Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV 05.37 f.; vgl. auch 05.61.15-16; EaD 08.333.29-31; 08.338 f.; ferner (kritisch) Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, 80 ff.

⁴⁰⁴ Yovel spricht dagegen von „extraneous moralistic considerations [...] deriving probably from a vague feeling of justice, but not rooted in Kant’s basic ethics“. (Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, 63)

bzw. Nichtzuteilung⁴⁰⁵ dessen, worauf das menschliche Wollen seiner Materie nach von Natur aus gerichtet ist: Glückseligkeit. Deren Maß hängt nicht etwa von dem Belieben des göttlichen Willens ab. Vielmehr folgt sie notwendig aus dem Gesetz, das sich ein jeder freie Wille für sich selbst gibt. Die Verwirklichung des höchsten Gutes bedeutet den Zustand ausgeteilter Gerechtigkeit und den „Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos so bleibt, wie es in dem Augenblick des Ausspruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward“.⁴⁰⁶ Der Grund der moralisch bedingten Notwendigkeit, die durch das Gesetz der eigenen Vernunft auferlegten Pflichten *zugleich* (!) als göttliche Gebote zu begreifen und zu befolgen, liegt allein darin, daß wir den gesetzlich bestimmten „Effect“, den – durch Tugendhaftigkeit als notwendiger Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes – (mit-) zu verursachen wir durch das Gesetz verpflichtet sind, nur von Gott erwarten können.⁴⁰⁷ Wenn Kant von „angemessene[n] Folgen“ spricht, die uns durch das Sittengesetz als „Gebot“ „verheißen“ bzw. „angedroht“ werden,⁴⁰⁸ dann hat er dabei ausschließlich die unter der Bedingung einer Kausalität durch Freiheit stehende Regel der Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit in einem „mundus intelligibilis“ im Sinn, keineswegs aber den möglichen und von uns gewünschten und erwarteten Erfolg⁴⁰⁹ unseres Verhaltens als obersten (heteronomen) Bestimmungsgrund unserer Maximen;⁴¹⁰ Glückswürdigkeit als Bedingung (proportionierter) Glückseligkeit schließt den Wunsch nach Glückseligkeit als *Grund* für die Befolgung des Mo-

⁴⁰⁵ Ich spreche absichtlich nicht von Belohnung und Strafe. Wo bliebe das Verdienst, wenn die Tugend belohnt würde? Die Tugend des Handelnden besteht ja gerade darin, daß er aus bloßer Achtung vor dem Gesetz und also ohne die sinnliche Triebfeder des Interesses an Belohnung handelt. Der Gedanke der Belohnung kommt erst gleichsam auf einem Umweg ins Spiel, nämlich über den vorrangigen, sich aus der mit dem Moralgesetz vorauszusetzenden *Kausalität* aus Freiheit ergebenden Gedanken, daß das moralische Handeln eine ihm entsprechende (freiheitsgesetzlich bestimmte) *Wirkung* haben muß; freilich nicht in dieser Welt, sondern in einer anderen, gedachten Welt des höchsten Gutes. Die Idee des höchsten Gutes spielt für das Moralgesetz und die Tugend nicht die geringste Rolle, setzt diese vielmehr als notwendige Bedingung voraus. Erst mit dieser, über das Moralgesetz hinausgehenden Idee erweitert sich gleichsam die Tugend zur Glückswürdigkeit. Also erst bei einem bereits erfolgten pflichtgemäßen Handeln aus bloßer Pflicht (Tugend) kann – mit Bezug auf die gedachte Welt austeilender Gerechtigkeit – von Glückswürdigkeit und einer mit dieser (nicht schon mit der Tugend) verbundenen proportionierten Glückseligkeit gesprochen werden.

⁴⁰⁶ EaD 08.328; vgl. auch KU 05.443.23-28.

⁴⁰⁷ Vgl. Refl 6317, 18.626.

⁴⁰⁸ Siehe KrV 03.527.

⁴⁰⁹ Der Erfolg, von dem Kant in diesem Zusammenhang spricht, ist ohne jeden Bezug auf unsere Neigungen ein durch die Vernunft mit ihrem eigenen Gesetz verknüpfter und also notwendiger Erfolg, der für uns je nach unserem Verhalten eine Verheißung oder eine Drohung darstellen kann. (Siehe KrV 03.526 f.).

⁴¹⁰ Deswegen kann „[s]elbst die *von aller Privatabsicht freie* Vernunft, wenn sie, ohne dabei ein *eigenes* Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens setzte, das alle Glückseligkeit ändern auszuteilen hätte, [...] nicht anders urtheilen“, als daß derjenige, „so sich als der Glückseligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können [muß], ihrer theilhaftig zu werden.“ (KrV 03.528; m. H.)

ralgesetzes schlechterdings aus. Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* kommt als Triebfeder moralischen Handelns allein *moralische Gesinnung* und proportionierte Glückseligkeit nur als durch sie bedingter *Effekt* in Betracht.⁴¹¹ Die gebotene Beförderung des höchsten Gutes bedeutet an sich ja auch gar nicht Beförderung der eigenen Glückseligkeit, sondern lediglich und auch nur speziell Beförderung der eigenen Glückswürdigkeit, generell aber Beförderung der Verwirklichung einer moralischen Welt. Kants beinahe schlichte, in der *Kritik der praktischen Vernunft* wiederholte⁴¹² These besagt nichts anderes, als daß die („herrliche“) Idee einer solchen Welt, man könnte auch sagen: die Idee, daß das Gute (nicht etwa: die Glückseligkeit) am Ende der Tage siegreich sein wird, keinerlei treibende Kraft haben kann, wenn ihre Verwirklichung als schlechthin unmöglich angenommen werden muß.⁴¹³ Auch sind die Verheißungen und Drohungen, von denen Kant nicht nur vor und in der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auch später⁴¹⁴ spricht, nicht im Sittengesetz selber enthalten,⁴¹⁵ sondern von uns „aus moralisch hinreichendem Grunde [zwecks Vermeidung eines moralisch bedingten Dilemmas] [hineingelegt]“.⁴¹⁶ Und „verheißен“ wird nicht etwa Glückseligkeit (*tout court*), sondern proportionierte Glückseligkeit, wobei die Proportion vollständig und ausschließlich durch die moralische Gesinnung bedingt ist. Im übrigen geht es in dem zweiten „Kanon“-Abschnitt gar nicht um moralisch gebotenes Handeln und dessen mögliche Triebfeder, sondern um eine Antwort auf die „dritte Frage“ unter Zugrundelegung der anderwärts bereits gegebenen Antwort auf die „zweite Frage“.⁴¹⁷ Die moralische Welt und mit ihr die verbindende Kraft der moralischen Gesetze, *insofern* sie die Beförderung dieser Welt gebieten, haben zur Bedingung ihrer Möglichkeit das theoretisch unbeweisbare Dasein Gottes. Nun steht aber für Kant die Gültigkeit der moralischen Gesetze und damit die Verbindlichkeit dessen, was sie gebieten, außer jedem Zweifel. Und eben deswegen darf das Dasein Gottes als eine von dem Gebotenen nicht zu trennende Voraussetzung, freilich nur praktisch, postuliert⁴¹⁸ werden.⁴¹⁹ Es ist

⁴¹¹ Siehe KrV 03.528. Vgl. auch aus dem Ende der 1770er oder den 1780er Jahren Refl 6860, 19.183.

⁴¹² Siehe KpV 05.114.

⁴¹³ Zur Veranschaulichung stelle man sich einmal vor, man sei sich gewiß, daß kein einziger Cent, den man für die Dritte Welt spendet, je den gewünschten Effekt haben, d. h. den beabsichtigten Zweck erfüllen, sondern vielmehr alles gespendete Geld in den Händen eines Tyrannen landen würde. Im Hinblick auf eine buchstäblich *zwecklose* Spende wird die herrliche Idee einer glücklicheren Dritten Welt wohl kaum die Kraft einer Triebfeder haben.

⁴¹⁴ Siehe etwa KU 05.471; RGV 06.144; EaD 08.339; VARGV 23.122.

⁴¹⁵ Unmittelbar durchs moralische Gesetz gefordert ist Tugendhaftigkeit; und erst im Lichte des gebotenen Endzwecks bedeutet diese auch, eines proportionierten Glückes würdig zu sein. Dieses ist somit vollständig durch Moralität bedingt und also unmöglich deren Bedingung.

⁴¹⁶ KU 05.471; siehe ferner KpV 05.128; 05.147; RGV 06.49; 06.154.

⁴¹⁷ Siehe KrV 03.523.

⁴¹⁸ Unter einem Postulat der reinen praktischen Vernunft versteht Kant „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“ (KpV 05.122). Deswegen ist die Antwort auf

das Sittengesetz in seiner Verbindlichkeit, das den „Beistand“ Gottes bei der Verwirklichung des Endzwecks (praktisch) garantiert, nicht umgekehrt! „Daher ist es auch nöthig, daß man den Willen Gottes nicht zum Princip der Vernunftmoral macht; denn auf solche Art bin ich freilich unsicher, was Gott mit der Welt vorhabe.“⁴²⁰

In Bezug auf das Postulat der Existenz Gottes glaubt Förster, „im Zuge der kantischen Moralthologie [...] mindestens vier verschiedene Argumente dafür [...] bekommen [zu] haben“: Gott als Triebfeder, als Austeiler proportionierter Glückseligkeit, als Garant der Übereinstimmung von Natur und Sittengesetz und als Stifter des ethischen Gemeinwesens.⁴²¹ Doch abgesehen davon, daß der erste (wie gezeigt: fragwürdige) Punkt nur für die *Kritik der reinen Vernunft* in Betracht kommt, wird auch dort – wie in allen anderen Schriften – die Notwendigkeit, jenes Dasein anzunehmen, anders begründet.⁴²² Gott ist Garant des höchsten Gutes (und damit der Sinnhaftigkeit moralischer Zwecksetzungen) und *also* austeilender Gerechtigkeit und *also* der Übereinstimmung von Natur- und Freiheitsgesetzlichkeit. Die Stiftung eines ethischen Gemeinwesens schließlich dient der Beförderung des höchsten Gutes und setzt daher dessen Möglichkeit und somit auch das Dasein Gottes schon voraus. Im Unterschied zu Förster kann ich nicht mehr als ein Argument in diesem Zusammenhang entdecken.

Yovel behauptet in Bezug auf Kant: „The highest good is always conceived as a harmony of heterogeneous systems, where exact correspondence between the different constituents (virtue and happiness, [...] freedom and nature in general) takes place *by the autonomous* [...] laws of each system itself.“⁴²³ Vermutlich ist Yovel zu diesem Mißverständnis durch eine Stelle in der *Analytik* der *Kritik der praktischen Vernunft* verführt worden, wo es darum geht, daß der Sinnenwelt die Form einer Verstandeswelt verschafft werden soll, „ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu thun“⁴²⁴; denn in eben diesem Zusammenhang behauptet Yovel dann gänzlich quer zu Kant: „the harmony between nature and morality is a product of *human* action and not that of God“⁴²⁵. Nun kommt die *Analytik* freilich gänzlich ohne Gott aus; allerdings geht es in ihr auch gar nicht um die sich aus der Idee des höchsten Gutes ergebende „Dialektik“. Dessen Welt stellt sich in der menschlichen Perspektive immer nur als eine Ordnung der Dinge dar,

die dritte, praktische und zugleich theoretische Frage ein solches Postulat. Vgl. auch KpV 05.11.

⁴¹⁹ Vgl. KrV 03.421 f.; 03.526.

⁴²⁰ V-Phil-Th/Pölitz 28.1116.

⁴²¹ Eckart Förster, Die Wandlungen in Kants Gotteslehre; in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 52 (1998) 353.

⁴²² Siehe KrV 03.524 ff.

⁴²³ Yirmiahu Yovel, Kant and the Philosophy of History, Princeton 1980, 66.

⁴²⁴ KpV 05.43.

⁴²⁵ Yirmiahu Yovel, Kant and the Philosophy of History, Princeton 1980, 50; s. a. 70.

die auf Erden zwar (durch Tugendhaftigkeit) anzustreben, aber dort niemals auch nur approximativ erreichbar ist.⁴²⁶

Wimmer vertritt in seiner verdienstvoll-herausfordernden Arbeit über Kants kritische Religionsphilosophie die These, Kants Begriff des höchsten Gutes mache „nicht in der von Kant vorgesehenen Weise die Möglichkeit vernünftiger Religion begreiflich [...], weil er entgegen Kants Meinung nur in einer bestimmten Form, nämlich als [religiöses] Ideal und nicht als [moralische] Idee gefaßt, den Übergang zum praktisch-moralischen Glauben an das Dasein eines allmächtigen und allgütigen Vernunftwesens gestatte[.]“⁴²⁷ Kants Begriff sei zweideutig: zum einen gehe es dabei um die Idee der Beförderung, zum anderen um das Ideal der Verwirklichung des höchsten Gutes.⁴²⁸ Für die „Idee“ sei Gott nicht erforderlich; das des göttlichen Wirkens bedürftige „Ideal“ wiederum sei nicht moralisch gefordert.⁴²⁹

Wimmer konfundiert meines Erachtens immer wieder Tugend und Glückswürdigkeit, oberstes Gut und höchstes Gut, Reich Gottes auf Erden⁴³⁰ (ethisches Gemeinwesen) und Reich Gottes (Reich der Gnaden)⁴³¹. Dadurch macht er es sich unmöglich, Kants Lehre gerecht zu werden. Das Moralgesetz gebietet unmittelbar Tugend; und dafür ist in der Tat Gott nicht erforderlich, fast könnte man sagen: im Gegenteil! Auch im Zusammenhang mit seiner Erörterung des höchsten Gutes spricht Kant zunächst von Tugend, aber eben nicht von Tugend *als solcher*, sondern von Tugend „als [der] Würdigkeit glücklich zu sein“⁴³². Von dieser sagt er, sie sei „die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit“; und also sei sie das oberste Gut. Dieses wird gar nicht anders als in seinem Bedingungscharakter und damit als erstes Element des höchsten Gutes konzipiert. Pflicht in diesem Zusammenhang ist die *Beförderung* des (nur durch Gottes Mitwirkung erreichbaren) *höchsten* Gutes (Wimmers Ideal), auch wenn die Erfüllung dieser Pflicht für den Menschen nur in der ohne Gottes Mitwirkung möglichen (approximativen) *Verwirklichung* des *obersten* Gutes (Wimmers Idee) bestehen kann. Diese Pflicht kommt als solche – im Unterschied zu der ursprünglichen, unter Absehung von allen möglichen Zwecken sich ergebenden Pflicht der Tugendhaftigkeit – überhaupt nur in der Perspektive des moralischen Endzwecks in den Blick. Also kann auch jene Verwirklichung solange unmöglich

⁴²⁶ Zum fundamentalen Unterschied zwischen Kants „moralischer Welt“ und Fichtes (Yovels Ansicht eher entsprechender) „sittlicher Weltordnung“ siehe Julius Ebbinghaus, Fichtes ursprüngliche Philosophie; in: Marburger Studentische Kulturbblätter, Köln 1943; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 333-347; hier: 344 ff.

⁴²⁷ Reiner Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin/New York 1990, 27.

⁴²⁸ Siehe Reiner Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie, 74 und passim.

⁴²⁹ Siehe Reiner Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie, 76.

⁴³⁰ Siehe Rel 06.101.

⁴³¹ Siehe KpV 05.128; KrV 03.527.

⁴³² KpV 05.110.

zugleich *als Beförderung dieses Endzwecks* begriffen werden, als dessen Realmöglichkeit (wie im Falle der Nichtexistenz Gottes) zu bezweifeln ist.⁴³³

Ich kann mich daher auch nicht Wimmers Ansicht anschließen, Kant lasse in der *Kritik der Urteilskraft* „erstmal ein deutlicheres Bewußtsein von der Notwendigkeit jener Unterscheidung [zwischen der verpflichtenden *Idee* der Beförderung des höchsten Gutes und dem nicht verpflichtenden *Ideal* seiner Verwirklichung] erkennen“⁴³⁴. Die Postulatenlehre setzt ersichtlich ein solches Bewußtsein voraus. Sie ergibt sich ja überhaupt nur auf Grund einerseits der Pflicht, den moralischen Endzweck zu verfolgen, und der dadurch (da die theoretische Vernunft nichts dawider hat) bedingten Befugnis und Notwendigkeit, in praktischer Hinsicht dessen Möglichkeit anzunehmen, sowie andererseits des Bewußtseins, daß der Mensch in eben jener Verfolgung auf die Verwirklichung des obersten Gutes als einer notwendigen, aber nicht hinreichenden Bedingung beschränkt ist und insofern das höchste Gut nur befördern kann und sich „im übrigen“, also hinsichtlich der weiteren notwendigen und zusammen mit der ersten auch hinreichenden Bedingung, auf Gott verlassen muß und darf. Bei allen Wandlungen, die Kants Denken von der *Kritik der reinen Vernunft* bis zur Vorrede der Religionsschrift erfahren haben mag, ändert sich an seiner Begründung des Vernunftglaubens nichts.

Was den Ort der Verwirklichung des höchsten Gutes betrifft, so läßt Kant sowohl in seiner Formulierung als auch in seiner Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft keinen Zweifel daran, daß er da unmöglich an die irdische Erscheinungswelt⁴³⁵ gedacht haben kann.⁴³⁶ Dennoch ist die Literatur dazu ziemlich kontrovers.⁴³⁷ Förster deutet Kants Lehre entwicklungsgeschichtlich:⁴³⁸

⁴³³ Vgl. KU 05.472.03-04; 05.455.05-08; RL 06.354.15-19.

⁴³⁴ Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990, 87. Wimmer hält Kants Argumentation in der Anmerkung zu KU 05.471 nicht für „triftig“. „[...] ich kann nicht“ – so meint er – „bei der Frage nach der Allgemeingültigkeit von Handlungen bzw. Handlungsmaximen von meinem Wissen darüber absehen, daß ihr oberster Zweck, ihr Endzweck, schlechterdings für mich (und für Menschen überhaupt) unrealisierbar ist.“ (87 f.) Nun, Kant hatte zuvor (wieder einmal) klargelegt, daß die Pflicht (und damit die Allgemeingültigkeit der Maxime), den Endzweck zu befördern, ihrend Grund *nicht* in diesem Endzweck und also auch nicht in dessen Ausführbarkeit hat. (Vgl. KpV 05.45 f.) Erst wenn die Pflicht feststeht, kann die Frage der Ausführbarkeit jenes Zwecks, „welches ein bloß theoretisches und dazu noch problematisches Urtheil ist“ (RL 06.354), aufgeworfen werden. Und weil nun, so Kants Argument, jenes von Wimmer ins Spiel gebrachte „Wissen“ bezüglich der Unrealisierbarkeit gerade vollständig fehlt und immer fehlen wird, ist die Vernunft zur Annahme der Realisierbarkeit und damit zum Glauben an die Existenz der dafür notwendigen Bedingungen „in moralischer Rücksicht“ berechtigt.

⁴³⁵ Sie ist und bleibt „blos Object der Sinne“ (KpV 05.115).

⁴³⁶ Späteshalber male man sich einmal aus, wie es in der gegenwärtigen Welt aussähe, wenn die Milliarden von Menschen, die bereits gestorben sind, dort wieder in Erscheinung träten, um der austeilenden Gerechtigkeit teilhaftig zu werden. Jedenfalls wäre unter solchen Umständen auf ein nahes Ende der Menschheit zu hoffen, weil andernfalls die Austeilung der Gerechtigkeit an purem Platzmangel scheitern müßte.

⁴³⁷ Siehe dazu auch die Diskussion weiter unten.

Während in der *Kritik der reinen Vernunft* das „Heilsgeschehen“⁴³⁹ in einer *anderen* Welt stattfindet, müsse Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mit der Änderung seiner Triebfederlehre (Autonomie) „auch das mit dem Gesetz ‚unzertrennlich‘ (A 809) verbundene ultimative Handlungsziel, das höchste Gut, in dieses Leben, in diese Welt, verleg[en].“⁴⁴⁰ Auch in den beiden folgenden *Kritiken* sei das höchste Gut von *dieser* Welt,⁴⁴¹ ebenso in der Religionsschrift, hier aber mit mehr Gewicht auf dem Beitrag der Menschen. Im *Opus postumum* schließlich finde ein eigentliches Heilsgeschehen gar nicht mehr statt, Gott sei „verinnerlicht“⁴⁴². Ich konnte mich von der Richtigkeit dieser Deutung noch nicht überzeugen.⁴⁴³

– In der *Kritik der reinen Vernunft* findet in der Tat das Heilsgeschehen in einer *anderen* Welt⁴⁴⁴ und mit Gottes Hilfe statt; allerdings bedarf es Gottes nicht, um – wie Förster zusätzlich behauptet – dem Moralgesetz Verbindlichkeit zu verschaffen. Förster kann es übrigens nur deshalb für „alles andere als zwingend“ halten, daß Gott, da doch die Glückseligkeit „gerade nicht ‚aus der Natur der Dinge der Welt‘“ folge, auch „als Ursache der Natur“ zum Grunde gelegt werden müsse,⁴⁴⁵ weil er nicht erkennt, daß mit dieser Natur eben nicht die „Natur unserer Sinnenwelt“⁴⁴⁶ gemeint ist, die „blos Object der Sinne“⁴⁴⁷, „bloßer Naturverlauf“⁴⁴⁸ ist, sondern vielmehr eine (für uns intelligibele⁴⁴⁹) Natur, in welcher die moralischen Gesetze „Effect“ haben. Nur in einer (moralischen) Welt, in der die Natur der Dinge mit unseren moralischen Zwecken übereinstimmt, ist eine notwendige Verknüpfung von Glückswürdigkeit und ihr ange-

⁴³⁸ Eckart Förster, Die Wandlungen in Kants Gotteslehre; in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 52 (1998) 341-362.

⁴³⁹ Meine Formulierung.

⁴⁴⁰ Eckart Förster, Die Wandlungen in Kants Gotteslehre, 346.

⁴⁴¹ In seiner Arbeit von 1992 war Förster noch der Ansicht, Kant habe im Rahmen der zweiten Kritik das höchste Gut „in einem jenseitigen Leben an[ge]siedelt“, – „[w]ohl in erster Linie aus strategischen Gründen“, wie Förster dazu skurrilerweise anmerkt. (Siehe Eckart Förster, „Was darf ich hoffen?“. Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant; in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 [1992] 170)

⁴⁴² Meine Formulierung; – mit Bezug auf den von Kant im *Opus postumum* mehrfach geäußerten Gedanken, Gott sei in uns.

⁴⁴³ Speziell zu Försters Umgang mit Kants *Opus postumum* empfiehlt sich die Lektüre von Manfred Gawlina, Kant, ein Atheist? Ein Strawson-Schüler liest das *Opus postumum*; in: *Kant-Studien*, 95 (2004) 235-237.

⁴⁴⁴ Vgl. Log 09.112.

⁴⁴⁵ Siehe Eckart Förster, Die Wandlungen in Kants Gotteslehre, 345.

⁴⁴⁶ KrV 03.527.

⁴⁴⁷ KpV 05.115.

⁴⁴⁸ KpV 05.145.

⁴⁴⁹ Eine „blos durch den Verstand vorgestellt[e Welt] [...] auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann“. (Prol 04.316; ohne Kants Hervorh.); vgl. KpV 05.70.

messener Glückseligkeit möglich. Für eine solche Welt aber bedarf es Gottes als moralischen Urhebers.⁴⁵⁰

Abgesehen davon, daß es an der von Förster zitierten Stelle ausdrücklich „unzertrennlich, aber *nur in der Idee* der reinen Vernunft“⁴⁵¹ heißt und daß in der *Grundlegung* das höchste Gut als solches gar kein Thema und es deshalb auch nirgendwohin zu verlegen ist, übersieht Förster, daß doch auch in der *Kritik der reinen Vernunft* die „Plazierung“ des höchsten Gutes in eine „andere“ Welt keineswegs deswegen erfolgt war, weil Kant damals (angeblich) Gott „als Bedingung der Möglichkeit der *Verbindlichkeit* des Sittengesetzes“⁴⁵² angesehen hat.⁴⁵³

– An der in der ersten *Kritik* bezüglich der Welt des höchsten Gutes eingenommenen Position ändert sich im Prinzip auch in der zweiten und dritten *Kritik* nichts;⁴⁵⁴ fast könnte man von einer je besonderen Ausarbeitung des in der *Kritik der reinen Vernunft* bloß Skizzierten sprechen. Auch haben die von Förster⁴⁵⁵ benutzten Passagen⁴⁵⁶ ihre vollständige Entsprechung schon in der ersten *Kritik*.⁴⁵⁷ Und weder ist dort von „moralischer Glückseligkeit“, noch in der zweiten *Kritik* von „empirischer Glückseligkeit“ die Rede.⁴⁵⁸ Beide Male ist freilich an sinnliche Glückseligkeit gedacht,⁴⁵⁹ und beide Male an eine andere Welt.

– Die Religionsschrift geht darüber hinaus auch auf einen diesseitigen Aspekt der Lehre vom höchsten Gut ein, nämlich auf dessen mögliche gemeinschaftliche Beförderung im Rahmen eines ethischen Gemeinwesens in *dieser* Welt. Es geht um den „Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden“⁴⁶⁰, also nicht um das „Himmelreich“, sondern um ein zwar unsichtbares, aber gleichwohl irdisches „Reich der Tugend“⁴⁶¹ (Reich der Freiheit,⁴⁶² Reich der Sitten⁴⁶³). Da hat Kant weder einen Anlaß noch die Möglichkeit, das höchste Gut zu thematisieren. Entsprechend ist auch von Glückseligkeit (als dessen zweitem Element) im Zusammenhang mit dem ethischen Gemeinwesen nirgendwo⁴⁶⁴ die Rede. Dieses Reich ist zwar eine „morali-

⁴⁵⁰ Vgl. KU 05.447 f.; 05.450; 05.453; 05.455.

⁴⁵¹ KrV 03.525 (m. H.).

⁴⁵² Eckart Förster, Die Wandlungen in Kants Gotteslehre; in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 52 (1998) 345.

⁴⁵³ Siehe KrV 03.524 ff.

⁴⁵⁴ Siehe etwa KpV 05.115; KU 05.452.09-11.

⁴⁵⁵ Eckart Förster, Die Wandlungen in Kants Gotteslehre, 348 f.

⁴⁵⁶ KpV 05.124 f.

⁴⁵⁷ Siehe KrV 03.526.

⁴⁵⁸ Siehe Eckart Förster, Die Wandlungen in Kants Gotteslehre, 348.

⁴⁵⁹ Siehe dazu oben S. 51 ff.

⁴⁶⁰ RGV 06.93.

⁴⁶¹ RGV 06.95; „allgemeine[.] Republik nach Tugendgesetzen“ (RGV 06.98); „weltbürgerliche[.] moralische[.] Gemeinschaft“ (RGV 06.199 f. [ohne Kants Hervorh.]).

⁴⁶² Siehe RGV 06.82.

⁴⁶³ Siehe KpV 05.82; 05.145; SF 07.70.

⁴⁶⁴ Überhaupt nur ganz sporadisch in der Religionsschrift; siehe etwa die Vorrede zur 1. Auflage; ferner RGV 06.60 (dort liegt die Glückseligkeit „im Willen des höchsten Wesens“); RGV 06.139.02-04 (wo eigens zwischen der durch Menschen nicht zu realisierenden propor-

sche Welt“, aber nicht zugleich die Welt des höchsten Gutes, sondern nur (approximativ)⁴⁶⁵ die Welt des obersten Gutes.⁴⁶⁶ Der „nach der *Freiheit* der vernünftigen Wesen“ mögliche „Einfluß [der praktischen Idee einer moralischen Welt] auf die Sinnenwelt“⁴⁶⁷ kann immer nur das erste Element in dieser Idee, die Glückswürdigkeit und also das oberste Gut, betreffen. Was das zweite Element betrifft, die proportionierte Glückseligkeit und also das höchste Gut, „so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Causalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden“⁴⁶⁸; es ist somit lediglich der Gegenstand einer Hoffnung auf eine andere, zukünftige Welt. Das ethische Gemeinwesen ist seiner Idee nach ein Reich der Freiheit oder der Sitten. Aber es ist nicht⁴⁶⁹ das „Reich Gottes“ als das „Reich der Gnaden“. Es ist ein Reich „nach Tugendgesetzen und *zum Behuf derselben*“⁴⁷⁰, doch ohne deren Zusammenstimmung mit den Gesetzen der Natur. Gleichwohl stellt dieses Gemeinwesen mit Rücksicht auf seinen Zweck, die gemeinschaftliche Beförderung des höchsten Gutes, sich als ein „Volk Gottes“ und dessen Reich als ein „Reich Gottes“ mit diesem als oberstem Gesetzgeber⁴⁷¹ dar,⁴⁷² genauer freilich als ein „Reich Gottes auf Erden“. In diesem Reich werden die Tugendgesetze als (instar) Gesetze Gottes befolgt; doch haben sie in dieser Welt keinen „natürlichen“ Effekt. Sie sind bloß Gesetze

tionierten Glückseligkeit und der durch Menschen ebenfalls nicht zu realisierenden notwendigen Vereinigung zu einem ethischen Gemeinwesen unterschieden wird) und RGV 06.134 f.

⁴⁶⁵ Kant spricht vom „continuirlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten (worin nichts Mystisches ist, sondern alles auf moralische Weise natürlich zugeht) [...]“ (RGV 06.136). Die Arbeit am unsichtbaren (inwendigen) Reich Gottes erfolgt in dieser Erdenwelt; und zwar „auf moralische Weise natürlich“, nämlich gemäß den Gesetzen der moralischen Ordnung (vgl. KrV 03.289.30-31; EaD 08.333.29-31).

⁴⁶⁶ Vgl. RGV 06.122.25-124.05. Es scheint, als habe Kant eben dies im Sinn, wenn er in diesem Zusammenhang einen Ausdruck verwendet, dessen er sich nirgendwo sonst bedient: Wie die Stiftung eines die ganze Menschheit umfassenden politischen Gemeinwesens das „höchste politische [= juristische] Gut“ (RL 06.355) ist, so ist die Stiftung eines die ganze Menschheit umfassenden ethischen Gemeinwesens das „höchste sittliche [= ethische] Gut“ (RGV 06.97), nicht jedoch das „höchste Gut“ als eine Welt allgemeiner proportionierter Glückseligkeit, für deren Beförderung es gleichwohl eine notwendige Bedingung ist.

⁴⁶⁷ KrV 03.524 f.

⁴⁶⁸ KrV 03.526.

⁴⁶⁹ Der Leser kann sich davon durch einen Vergleich von [KpV 05.128 f.] mit [RGV 06.101.24-25; 06.115.04; 06.131.35-37; 06.134 f.; 06.136.03; 06.136.18] leicht überzeugen.

⁴⁷⁰ RGV 06.94 (m. H.).

⁴⁷¹ Da es hier um zwangsfreie und nur die innere Freiheit betreffende Gesetze geht, kann nicht das Volk als ein solches als Gesetzgeber angesehen werden, weil es diesen seinen Gesetzen keinerlei Wirksamkeit zu verschaffen fähig wäre, die damit aber den Charakter von Gesetzen verlor. Also muß im Reich der Tugend Gott als (instar) Gesetzgeber angesehen werden. Deren Urheber freilich ist und bleibt die reine praktische Vernunft. Damit kann sich auch weiterhin in diesem Gemeinwesen jeder als (Mit-) Urheber und insofern auch als Gesetzgeber ansehen, aber als Glied des Gemeinwesens, nicht als dessen Oberhaupt. (Vgl. GMS 04.434.01-06; KpV 05.82.33-36; RGV 06.99.06; 06.104.06-10; MS 06.227)

⁴⁷² RGV 06.99.

„einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren Naturordnung“⁴⁷³. Als „moralischer Weltherrscher“ vereinigt Gott der Idee nach zwar unter sich als Oberhaupt das Reich der Zwecke und das Reich der Natur.⁴⁷⁴ Aber für die menschliche Vernunft ist das Reich der Zwecke *als ein Reich der Natur* gar nicht begreiflich.⁴⁷⁵ So steht denn auch und gerade das ethische Gemeinwesen als unsichtbares *sub specie aeternitatis*; als sichtbares aber ist (und bleibt) es „von dieser Welt“, eine mögliche Gemeinschaft Wohlgesinnter, darum aber nicht auch Glücklicher,⁴⁷⁶ und deshalb auch kein „eschatologisches Endziel des menschlichen Daseins“⁴⁷⁷.

Merkwürdigerweise mißt die Kant-Literatur der Idee von einem „Reich der Zwecke“ eine erheblich größere Bedeutung bei, als Kant selbst es getan hat. Für diesen spielt sie eine hervorstechende Rolle lediglich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In seinen anderen Schriften macht er von ihr nur spärlichen Gebrauch und dann zumeist und gemäß der Vorgabe in der *Grundlegung*⁴⁷⁸ in

⁴⁷³ KpV 05.45; vgl. GMS 04.462.37.

⁴⁷⁴ Vgl. GMS 04.439; KU 05.444.

⁴⁷⁵ Vgl. KpV 05.145. Eben diese subjektiv bedingte Unbegreiflichkeit hatte ja zur Antinomie der praktischen Vernunft und zum Glauben an ein intelligibles Reich austeilender Gerechtigkeit geführt, in welchem Freiheit und Natur zu einer Einheit kommen, deren Möglichkeit einzusehen wir ebenfalls gänzlich unvermögend sind.

⁴⁷⁶ Ganz widersinnig erscheint mir die von manchen Autoren vertretene Auffassung, auch das höchste Gut könne durch allmählichen juristischen und ethischen Fortschritt der Individuen wie der Gattung mit deren einschlägigen Institutionen zumindest approximativ verwirklicht werden. Was in diesem Zusammenhang oft „soziale Gerechtigkeit“ genannt wird und übrigens oft durchaus kantischem Rechts- und Tugenddenken entspricht, ist etwas völlig anderes als das höchste Gut. Für dessen Verwirklichung mangelt es der Menschheit an allem: nicht einmal in Bezug auf sich selbst, geschweige denn auf Andere können Menschen je Kenntnis von der Glückswürdigkeit und deren Maß haben; ebenso fehlt es ihnen an einem Wissen hinsichtlich der für das jeweilige Glücklichmachen geeigneten Mittel; und schließlich gebricht es ihnen an der Macht, um mit dem Einsatz ihrer Mittel im Gesamtzusammenhang der Naturbedingungen zu einem mehr als bloß *zufälligen* Erfolg zu kommen. Dagegen vertritt Klemme die These, „die ethische Tugendgemeinschaft [sic!] unter der Herrschaft Gottes“ bezeichne „den Gedanken, daß Tugend und Glück bereits in dieser Welt in ein proportionales Verhältnis gesetzt werden können“. (Heiner F. Klemme, *Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. Kants Lehre vom radikalen Bösen zwischen Moral, Religion und Recht*; in: Ders. et al. [Hrsg.], *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, Würzburg 1999, 128) Auch Nenon hat große Schwierigkeiten mit der Lehre vom höchsten Gut als integralem und besonderem Bestandteil von Kants Moralphilosophie und kommt bei seinem (vergeblichen) Versuch, ihrer Herr zu werden, zu dem Ergebnis, damit könne nur distributive (soziale) Gerechtigkeit und allgemeine Wohlfahrt auf Erden gemeint sein. (Siehe Thomas Nenon, *The Highest Good and the Happiness of Others*; in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 5 [1997] 419-435) Nun ist deren Förderung gewiß für Kant Pflicht, teils Rechts-, teils Tugendpflicht. Ebenso gewiß aber ist der Gegenstand dieser Pflicht ganz und gar *nicht* das höchste Gut, von dem Kant – in welcher Phase seines Schaffens auch immer – spricht.

⁴⁷⁷ Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990, 11.

⁴⁷⁸ Siehe GMS 04.436.

Zusammenhang mit einem „Reich der Natur“.⁴⁷⁹ In der *Kritik der praktischen Vernunft* kommt der Begriff gar nicht vor, in der *Kritik der Urteilkraft* an einer Stelle.⁴⁸⁰ Dafür gibt es gute Gründe. Kant führt den Begriff im Zweiten Abschnitt der *Grundlegung* im Rahmen seiner Erörterung der dritten der drei besonderen, auf „Anschauung“ und „Gefühl“ ausgerichteten Formeln des kategorischen Imperativs ein. Diese Formel ergibt sich „als notwendige Folge aus der ersten und zweiten [...]. Wenn jedes vernünftige Wesen in seinen Maximen eingeschränkt ist auf die Bedingung ihrer Tauglichkeit zu allgemeinen Naturgesetzen (Formel 1), zugleich aber für jedes andere Zweck an sich selbst ist (Formel 2), so ergibt sich daraus die Idee des Willens eines jeden solchen Wesens als eines Gesetzgebers in Bezug auf eine mögliche *Vereinigung* aller vernünftigen Wesen in Bezug auf alle ihnen möglichen *Zwecke* nach allgemeinen *Gesetzen der Natur*“ (Formel 3).⁴⁸¹

Eine Welt, in welcher dieser Formel gemäß „das Reich der Natur mit dem Reiche der Zwecke in eine genaue Verbindung gebracht“⁴⁸² wäre, ist nun keine andere als die (intelligible) Welt des höchsten Gutes, das Reich Gottes, das Reich der Gnaden,⁴⁸³ und nicht etwa das ethische Gemeinwesen. Aber die Idee eines Reichs der Zwecke als eines Reichs der Natur hat in der dritten Formel eine andere Funktion, mit der sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* in die „Analytik“ und nicht in die „Dialektik“ gehörte. Es geht bei ihr nicht um ein zu beförderndes Ideal, geschweige denn um einen vom Menschen (individuell oder gemeinschaftlich) hervorzubringenden Zustand dieser Welt; sondern – wie bei allen Formeln des kategorischen Imperativs – um einen moralischen Kompaß für menschliches Wollen und Handeln.⁴⁸⁴ Wenn der Mensch, wie es für ihn natürlicherweise unvermeidlich ist, seine Glückseligkeit verfolgt, so soll er es so tun, daß dadurch (in der Idee) zugleich „ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung“⁴⁸⁵ möglich ist. Auch hier geht es also allein um die Bedingung der Glückswürdigkeit. Und die Ausrichtung des Willens an der Idee eines Reichs der Zwecke als eines Reichs der Natur ist eine notwendige Bedingung für die Stiftung eines ethischen Gemeinwesens. Aber eine Realisierung dieser Idee im Rahmen eines solchen Gemeinwesens kommt selbst als Annäherung schlechterdings nicht in Betracht. Ebbinghaus

⁴⁷⁹ Siehe etwa ÜE 08.250; Refl 6149, 18.469; Refl 6247, 18.527; V-MP/Mron 29.865; V-Th/Pölit 28.1088; V-Th/Pölit 28.1116.

⁴⁸⁰ Siehe KU 05.444.

⁴⁸¹ Julius Ebbinghaus, Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten; in: Studi e ricerche di storia della filosofia, 32 (1959) 14; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. II: Philosophie der Freiheit, Bonn 1988, 220 (m. H.).

⁴⁸² V-Th/Pölit 28.1116.

⁴⁸³ Vgl. Refl 6214, 18.501: „Die Welt als ein Reich der Natur, 2. der Zwecke. 3. der Gnaden [= das Reich der Zwecke als ein Reich der Natur; GG.]“.

⁴⁸⁴ Vgl. GMS 04.438 f.

⁴⁸⁵ GMS 04.433.

weist zurecht darauf hin, daß die mit der dritten Formel zur Bedingung des sittlichen Willens gemachte Möglichkeit der Stiftung eines Reichs der Zwecke eine „bloss ideale Möglichkeit [ist]; denn wenn es eine reale sein sollte, so müsste man annehmen, sowohl daß der sittliche Wille durch seine Sittlichkeit die Sittlichkeit des Willens aller anderen vernünftigen Wesen verursachen könnte, und dazu noch, dass die Zwecke dieser Wesen in den natürlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit zweckmässig zur Möglichkeit derjenigen systematischen Einheit zusammenstimmten, die durch die Idee eines Reichs dieser Zwecke bezeichnet ist.“⁴⁸⁶ Die Bedeutung der dritten Formel mit ihrer Rede vom Reich der Zwecke wie die der beiden anderen besonderen Formeln kann sich also nur daran bemessen, inwieweit sie sich im Vergleich mit der allgemeinen Formel besser dazu eignen, das Prinzip der Sittlichkeit „der Anschauung [...] und dadurch dem Gefühle näher zu bringen“⁴⁸⁷.

– Im *Opus postumum*⁴⁸⁸ schließlich ist das Heilsgeschehen kein Thema mehr, ohne daß Kant aber deswegen auch schon seine Ansicht geändert haben dürfte.⁴⁸⁹ Er zieht lediglich eine äußerste Konsequenz aus dem, was er schon immer gesagt hat:⁴⁹⁰ Wir mögen noch so viel postulieren, wir werden dennoch nichts wissen; und was all unser Hoffen betrifft, so ist gewiß nur, daß es ohne unsere Unterwerfung unter die Herrschaft des Sittengesetzes grundlos ist. Spekulieren wir also nicht über Gott und Unsterblichkeit und die Welt des höchsten Gutes, tun wir unsere Pflichten, als wären sie die unserem Tun Sinn gebenden Gebote eines moralischen Welturhebers, und nehmen wir Religion als das, was

⁴⁸⁶ Julius Ebbinghaus, Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten; in: *Studi e ricerche di storia della filosofia*, 32 (1959) 14; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: Philosophie der Freiheit, Bonn 1988, 222. Vgl. auch *GMS* 04.438.32-37.

⁴⁸⁷ *GMS* 04.436.

⁴⁸⁸ Hinsichtlich dessen sollte man übrigens äußerste Vorsicht walten lassen, wenn man daraus auf eine wirklich von Kant vertretene Meinung schließen und es nicht bloß zum besseren Verständnis der publizierten Schriften, also als hermeneutische Hilfe, benutzen will. Kaum vertretbar dürfte es indessen sein, wenn man seine Argumentation ganz wesentlich auf eine Vorlesungsnachschrift (V-Phil-Th/Pöhlitz) stützt, weil diese angeblich „Kant’s clearest statement of the nature of [the] dialectic, and of the strategy of the moral arguments as a whole“ (Allen W. Wood, *Kant’s Moral Religion*, Ithaca/London 1970, 28) ist. Nun findet sich freilich in der Literatur gar nicht selten die Unterscheidung zwischen dem, was Kant gesagt hat, und dem, was er eigentlich sagen wollte bzw. hätte sagen sollen, aber aus einem unerfindlichen Grunde nicht hat sagen können.

⁴⁸⁹ Anders die interessanten Arbeiten von Adela Cortina, Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffs im *Opus postumum* Kants; in: *Kant-Studien*, 75 [1984] 280-293; und Reiner Wimmer, Die Religionsphilosophie des „Opus Postumum“; in: Friedo Ricken/Francois Marty (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart etc. 1992, 195-229.

⁴⁹⁰ Was übrigens könnte ein Philosoph am Ende seines Lebens Besseres tun, als den Rest seiner geistigen Kräfte auf das in seinem Urteil wesentliche Ergebnis seines Philosophierens zu konzentrieren und ihm in immer neuen Anläufen den ihm gemäßen Ausdruck zu geben!

sie vor allem anderen ist und worauf es auch allein ankommt: Gewissenhaftigkeit⁴⁹¹ und guter Lebenswandel!⁴⁹² Der Rest sei Schweigen!⁴⁹³

Mit Adler stimme ich dahingehend überein, daß das Reich der Freiheit, das Reich der Zwecke, das Reich Gottes, das Reich des höchsten Gutes eine „intelligibele Welt“ bedeuten und daß damit (jeweils) eine „andere Weltordnung“ als die der erfahrbaren Natur angenommen wird.⁴⁹⁴ Aber ich bestreite seine Behauptung, „die intelligibele Welt [sei] in keinem ihrer Elemente eine jenseitige [und zukünftige] Welt, sondern durch und durch die unserige, jetzige Welt, in der wir bereits leben und wirken.“⁴⁹⁵ Bei allen diesen „Reichen“ handelt es sich in der Tat um eine andere „Ordnung der Dinge“⁴⁹⁶, die den Menschen neben der Naturordnung in dieser Welt bestimmt bzw. bestimmen kann und soll. Und Adler tut ganz recht daran, immer wieder einzuschärfen, daß Kants Rede vom Menschen als einem Bürger zweier Welten absolut nichts mit einer dualistischen Zerrissenheit zu tun hat, sondern bloß die – beinahe schlichte – Tatsache anzeigt, daß der Mensch als natürliches Wesen den Gesetzen der Natur, als wollendes Vernunftwesen aber (auch) den Gesetzen der Freiheit unterworfen ist und daß man ihn, je nach dem Standpunkt, von dem aus man ihn betrachtet, der einen oder der anderen Weltordnung zurechnen und also zugleich als beiden Ordnungen der Welt, in der er als endliches Vernunftwesen lebt, zugehörig ansehen muß.⁴⁹⁷ Aber während das Reich der Tugend als Reich des obersten Gutes „noch hier im Erdenleben“ erreichbar ist,⁴⁹⁸ ist eine diesbezügliche Erwartung für das Reich Gottes als Reich des höchsten Gutes, für das Reich der Harmonie von Freiheitsgesetzlichkeit und Naturgesetzlichkeit und damit von Glückswürdigkeit und

⁴⁹¹ „Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft)“ (TL 06.440; siehe auch OP 21.81).

⁴⁹² Siehe MpVT 08.267; RGV 06.51; SF 07.36.

⁴⁹³ Anstatt zu schweigen, hat Hegel nach (anscheinend beifälliger) Ansicht von Familie Düsing den „großen Versuch gewagt, Lessings und Kants aufklärerische Position in der Religion zu überwinden, indem er die Geschichtlichkeit der Offenbarung Jesu Christi mit einem Begreifen der Absolutheit des Christentums zu vereinbaren sucht, so daß für Hegel, wie für Luther, Jesus als vere Deus in trinitarischem Einssein mit Gott gelten und gedacht werden kann.“ (Edith und Klaus Düsing, Negative und positive Theologie bei Immanuel Kant. Kritik des ontologischen Gottesbeweises und Gottespostulats; in: Dieter Hüning et al. (Hrsg.), Societas rationis, Berlin 2002, 118) Auch ein Kant kann eben die Menschheit nicht daran hindern, den Weg vom Mythos zum Logos zurück zu gehen. Für Kant selber war alles, was jenes Schweigen brach, „bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes“ (RGV 06.170).

⁴⁹⁴ Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus, Aalen 1975 (1924), 411.

⁴⁹⁵ Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, 393.

⁴⁹⁶ GMS 04.454; 04.457; KpV 05.42; 05.086; KU 05.377; 05.458.

⁴⁹⁷ „Der Mensch muß für zwei ganz verschiedene Welten bestimmt sein, einmal für das Reich der Sinne und des Verstandes, also für *diese Erdenwelt*: dann aber auch noch für eine *andere [ganz neue] Welt, die wir nicht kennen*, für ein Reich der Sitten [...] für ein moralisches Reich, für ein Reich Gottes.“ (SF 07.70.19-22; 07.74.03-05 [m. H.]).

⁴⁹⁸ Siehe FM 20.295.

Glückseligkeit im Rahmen der uns bekannten Welt völlig ausgeschlossen, wie Adler übrigens selber wiederholt sagt. Und deshalb ist *diese* intelligibele Welt nicht die unserige, gegenwärtige, sondern eine andere, zukünftige.⁴⁹⁹ Wenn Adler den Gottesbegriff Kants auf die „Wohnlichmachung der Welt für Menschengestalt und Menschengefühl“ bezieht, auf eine „Einbürgerung der Menschenkinder in ein ihnen wirklich erst eigenes Vaterland, welches über Zeit und Raum des Universums hinaus im Reiche ihres Geisteslebens liegt“⁵⁰⁰, so meint er dennoch kein jenseitiges und zukünftiges Reich, sondern „die Möglichkeit einer unverbrüchlichen und stetigen sozialen Entwicklung zum Besseren“⁵⁰¹. Doch kann es sich dabei auch idealiter nur um das Reich Gottes auf Erden, also um die Verwirklichung des obersten Gutes (mit wahrscheinlich ein wenig mehr allgemeiner, freilich *unproportionierter* Glückseligkeit) handeln, gewiß aber nicht um die allgemeine Austeilung von Gerechtigkeit.

Die Postulatenlehre hat freilich zu vielerlei Mißverständnissen Anlaß gegeben. So hat der renommierte Kantforscher Brandt, freilich weder als einziger noch auch nur als erster,⁵⁰² die merkwürdige These aufgestellt,⁵⁰³ gemäß der Lehre Kants könne ein Atheist nicht moralisch sein, weil dieser nämlich durch die mit der Leugnung der Existenz Gottes verbundene Überzeugung, daß es keine der Glückswürdigkeit angemessene Glückseligkeit geben könne, vom moralischen Verpflichtetsein überhaupt entbunden sei, da das moralische Gesetz für ihn gar keine verbindliche Kraft habe. Laut Kant folge nämlich aus der Unmöglichkeit des höchsten Gutes die Falschheit des moralischen Gesetzes.⁵⁰⁴ Unter Berufung ausgerechnet auf die berühmte Spinoza-Passage⁵⁰⁵ in der *Kritik der Urteilskraft*⁵⁰⁶ behauptet Brandt, „dem Atheisten [werde von Kant] die tatsächliche Tugendfähigkeit abgesprochen“⁵⁰⁷, und zitiert zum *Beweis* aus jener Passage den Satz: „Den *Zweck* also, den dieser *Wohlgeliebte* in *Befolgung* der moralischen Ge-

⁴⁹⁹ Siehe FM 20.295; 20.298; vgl. auch KpV 05.128 f.

⁵⁰⁰ Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, op. cit., 455

⁵⁰¹ Max Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, op. cit., 456; s. a. 471.

⁵⁰² Der erste war möglicherweise Reinhold (1788); siehe dazu Eberhard Günter Schulz, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik, Köln-Wien 1975, 86 f.

⁵⁰³ Reinhard Brandt, Gerechtigkeit bei Kant; in: Jahrbuch für Recht und Ethik, 1 (1993) 25-44; später auch in: Ders., Gerechtigkeit und Strafgerechtigkeit bei Kant; in: Gerhard Schönrich et al. (Hrsg.), Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt 1996, 425-463. Kritisch zu diesen beiden Arbeiten: Hariolf Oberer, Gerechtigkeit und Strafe bei Kant; in: Ders. (Hrsg.), Kant. Analysen – Probleme – Kritik, Bd. III, Würzburg 1997, 194 ff.

⁵⁰⁴ Vgl. KpV 05.114; ähnlich schon KrV 03.526. Albrecht vertritt die Ansicht, „daß sich die Stelle [KpV 05.114.01-09] zumindest nicht nahtlos in die *Kritik der praktischen Vernunft* einfügt“. (Michael Albrecht, Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim 1978, 152) Aber sie fügt sich nicht nur ohne jede Naht ein; sie ist haargenau der Übergang zur „kritische[n] Aufhebung der Antinomie“ und die Grundlage für diese Aufhebung.

⁵⁰⁵ En passant möchte ich deren Lektüre all denen empfehlen, die noch immer die elende Behauptung kolportieren, Kant sei ein schlechter Schriftsteller gewesen. Sie werden selbst bei Kleist so leicht nicht etwas Besseres finden.

⁵⁰⁶ KU 05.452 f.

⁵⁰⁷ Reinhard Brandt, Gerechtigkeit bei Kant, 37.

setze vor Augen hatte und haben sollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben [...]“.⁵⁰⁸ Brandt fährt schlußfolgernd fort: „der Atheist kann an dem Vorsatz der Tugend nicht festhalten.“ Nun, nach kantischer Lehre *soll* er sogar (und kann er daher) weiterhin an *diesem* Vorsatz festhalten: „Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen [...]“.⁵⁰⁹ Nur⁵¹⁰ den *anderen* Vorsatz, von dem auch bei Kant allein die Rede ist, nämlich die Bewirkung des höchsten Gutes nach seinen Kräften zu betreiben, muß er aufgeben.⁵¹¹ Ausschließlich unter der Voraussetzung seiner moralischen Gesinnung bringt ihn sein angenommener Atheismus überhaupt in diese vernunftwidrige Lage: er soll (und kann) weiterhin durch Tugendhaftigkeit das höchste Gut befördern und muß zugleich alle auf dieses Gute bezogene Hoffnung aufgeben – oder aber seinen Atheismus. Nur also unter der Voraussetzung des *bedingungslos* geltenden und auf Zwecke, auch auf den Endzweck, gar keine Rücksicht nehmenden Sittengesetzes wird er vor die Wahl zwischen hoffnungsvollem Glauben und hoffnungslosem Atheismus gestellt.

Die verpflichtende Gültigkeit des Sittengesetzes ist so sehr vom Dasein Gottes und dem Glauben daran unabhängig,⁵¹² daß sich vielmehr erst aus ihr ein solcher Glaube praktisch begründen läßt;⁵¹³ und der Zweifel an jenem Dasein und damit an der Realisierbarkeit des höchsten Gutes ändert an jener Gültigkeit „in Ansehung des ersten Stücks des höchsten Guts“⁵¹⁴ nicht das geringste.⁵¹⁵ Nur weil der Mensch mit apodiktischer praktischer Gewißheit unter dem Sittengesetz steht, sind die Postulate der Freiheit einerseits und Gottes und Unsterblichkeit andererseits überhaupt legitimiert. Die Behauptung, erst durch den Glauben an Gott bekomme das Sittengesetz verbindende Kraft, verkehrt das Verhältnis von Bedingung und Bedingtem; sie übersieht, daß es überhaupt nur *einen* möglichen Grund für einen solchen Glauben gibt, nämlich das Sittengesetz in seiner in reiner praktischer Vernunft gründenden Verbindlichkeit.⁵¹⁶

⁵⁰⁸ KU 05.452 (m. H.).

⁵⁰⁹ KU 05.451. Kurz davor heißt es in äußerster Deutlichkeit: „Dieser Beweis [...] will nicht sagen: es ist eben so nothwendig das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen[...]“ (05.450 f.; siehe ferner KpV 05.125 f.; RGV 06.07.09-20; Refl 6432, 18.714).

⁵¹⁰ Siehe KU 05.451.03; und dann vor allem Log 09.68 f.

⁵¹¹ Vgl. KpV 05.04.11-13; 05.04.16-18.

⁵¹² Vgl. RGV 06.03; VT 08.397.26-30.

⁵¹³ Vgl. KpV 05.04; 05.142 f.; KU 05.471.

⁵¹⁴ KpV 05.144.

⁵¹⁵ Vgl. GMS 04.439.01-03.

⁵¹⁶ Vgl. KpV 05.125 f.; RGV 06.03. Durch welche intellektuelle Kluft die Lehre Kants bis heute von dem, was in sog. kirchlichen Kreisen vertreten wird, getrennt ist, zeigt sich exemplarisch etwa bei Küng und Pannenberg: „[...] eines kann der Mensch ohne Religion nicht, selbst wenn er faktisch für sich unbedingte sittliche Normen annehmen sollte: die *Unbedingtheit und Universalität* ethischer Verpflichtung *begründen*. [...] wie immer die Unbedingtheit der ethischen Forderung in den verschiedenen Religionen begründet wird, [...] sicher ist das eine: Religionen können ihre ethischen Forderungen mit einer ganz anderen Autorität vorbringen als eine bloß menschliche [sic!] Instanz.“ (Hans Küng, Projekt Weltethos, 3. Aufl., München 1991,

Aus der Anwendung des Moralgesetzes auf die *conditio humana* folgt als moralisch notwendiger, durch Freiheit (im moralischen Handeln) (mit-) zu bewirkender Zweck das höchste Gut und daraus die moralisch bedingte Notwendigkeit der Annahme des Daseins Gottes. Da nun die Falschheit der Folge die Falschheit des Grundes beweist, würde aus dem Nichtsein Gottes die Falschheit des die Verfolgung des Endzwecks fordernden Moralgesetzes folgen. Doch nur gleichsam im „transzendentalen Rückblick“, der freilich den „Hinblick“ voraussetzt, läßt sich so etwas sagen,⁵¹⁷ nicht hingegen aus der agnostischen Perspektive menschlicher Ignoranz. Denn jener Schluß setzt die die Falschheit der Folge betreffende Behauptung als eine wahre voraus; aber die einzige wahre Behauptung, die sich in diesem Zusammenhang unmittelbar machen läßt, betrifft den Grund; allererst aus ihr und auch nur in praktischer Hinsicht folgt dann die Möglichkeit einer Wahrheitsbehauptung in Bezug auf die Folge.⁵¹⁸

Das Postulat der Existenz Gottes ist bei Kant nirgendwo „transzendente Voraussetzung des Verpflichtungscharakters des Moralgesetzes“⁵¹⁹, nicht einmal des Verpflichtungscharakters der Beförderung des höchsten Gutes, sondern lediglich der *Möglichkeit* des höchsten Gutes bei *vorausgesetzter* Verpflichtung.⁵²⁰ Es wird erst und nur insoweit notwendig, wenn bzw. als aus dem Moralgesetz die Notwendigkeit folgt, sich einen Endzweck zu setzen (und ihn in Rahmen des Menschenmöglichen zu befördern). Wenn Kant dennoch gelegentlich – freilich eher nach Auskunft von Vorlesungsnachschriften – davon spricht, daß das moralische Gesetz ohne die Voraussetzung der Existenz Gottes keine verbindende oder bewegende Kraft habe,⁵²¹ so betrifft dies die Kraftlosigkeit der moralischen

75 ff.) „Die Vorstellung, daß die Ethik völlig selbständig, unabhängig von der Glaubenslehre bestehen und sich allein auf die Vernunft gründen könne, hat sich als ein geschichtlich folgenreicheres Irrtum erwiesen.“ (Wolffhart Pannenberg, Grundlagen der Ethik, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Göttingen 2003, 100)

⁵¹⁷ Und nur aus dieser rückblickenden Position kann Kant, ohne ein Jota an seiner Lehre vom Primat des Moralgesetzes ändern zu müssen und übrigens auch ohne sich auch nur von Weitem einer eudämonistischen Position zu nähern, den Gedanken äußern, daß „nur das verbindlich seyn kann, was mit unserer Glückseligkeit zusammenstimmt“, und da dieses nur Gott tun könne, sei der „Grund der [moralischen] Verbindlichkeit [...] doch im Göttlichen willen“. (Refl 7258, 19.296; siehe auch V-Phil-Th/Pölitz 28.1072.22-24; 28.1116.20-24; und Julius Ebbinghaus, Luther und Kant; in: Jahrbuch der Luthergesellschaft, 9 (1927) 119-155; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 39-75; hier: 57 ff.)

⁵¹⁸ Der von Kant vorgestellte Spinoza hat durchaus keinen Beweis für die Nichtexistenz Gottes. Er *weiß* darüber nichts; er *glaubt* nur (grundlos!) nicht daran. Deswegen muß er als Folge seines Unglaubens die Beförderung des höchsten Gutes durch sein Streben nach Glückswürdigkeit als sinnlos aufgeben. Aber Tugendhaftigkeit als die Erfüllung der „Pflichten in der Welt“ (RGV 06.07) ist ihm durch das auf Zwecke und also Folgen gar keine Rücksicht nehmende Moralgesetz weiterhin aufgegeben und möglich. Vgl. GMS 04.438.35-439.03; KU 05.471.

⁵¹⁹ So Reiner Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin/New York 1990, 74.

⁵²⁰ Vgl. KpV 05.125 f.; KU 05.485.04-06.

⁵²¹ Siehe etwa Refl 6110, 18.458.18-19; Refl 6904, 19.201.25.

Triebfeder als Folge der sich aus dem Unglauben notwendig ergebenden Zweck- und Sinnlosigkeit moralischen Handelns.⁵²² Eine Stärkung dieser Triebfeder durch den Glauben ist also sehr wohl möglich.⁵²³ Doch auch diese aus dem Glauben an Gott und an die durch diesen ermöglichte Realisierbarkeit des höchsten Gutes fließende Kraft hat ihre letzte Quelle in moralischer Gesinnung⁵²⁴ und nicht etwa in dem Bedürfnis nach eigener Glückseligkeit. Wie ja auch jener Glaube zunächst nur der – das je eigene künftige Schicksal unmittelbar gar nicht in Betracht ziehende – Glaube an eine Welt austeilender Gerechtigkeit⁵²⁵ und also an die *Wirksamkeit* der moralischen Gesetze ist.

Brandt stellt fest, daß ohne das Dasein Gottes Sittlichkeit eine Chimäre wäre, und fährt dann sinngemäß fort: *damit* Sittlichkeit keine bloße Chimäre bleibe, müsse die Existenz Gottes postuliert werden.⁵²⁶ In eben diesem „Argument“, mit dem er selber den Gipfel des „Chimärismus“ erklimmt, stützt sich Brandt auf etwas, von dem er nun wirklich nicht weiß und auch nicht wissen kann, ob es nicht seinerseits eine Chimäre ist, nämlich jenes Dasein.⁵²⁷ Kants Argument⁵²⁸ hingegen sieht wie folgt aus: Ohne das Dasein Gottes wäre Sittlichkeit eine Chimäre; *weil* nun aber das Sittengesetz und die Möglichkeit von Sittlichkeit (als des *obersten* Gutes) sowie die daraus erwachsende Pflicht der Beförderung des höchsten Gutes schlechterdings keine Chimäre *sind*, ist auch der (rein moralisch bedingte) Glaube an Gott und sein (Himmel-) Reich (als die Wirklichkeit des höchsten Gutes) nicht chimärisch. Die Sittlichkeit – und nur sie – ist es, die dies, freilich bloß in praktischer Hinsicht, verbürgt. Brandt erkennt ganz richtig, daß etwas, das die notwendige Folge von etwas Anderem ist, die Bedingung der Möglichkeit dieses Anderen ist, und schließt daraus, daß man die Folge als gegeben annehmen müsse, um den Grund, hier: die Möglichkeit des höchsten Gutes, *möglich* zu machen. Der Schluß ist ebenso korrekt wie irrelevant; denn dieser

⁵²² Vgl. etwa KU 05.452.34-37; siehe auch die oben Fn. 248 genannten Quellen.

⁵²³ „Um aber dieser Überzeugung Gewicht und Nachdruck auf mein Herz zu verschaffen, bedarf ich eines Gottes“ (V-Phil-Th/Pölitz 28.1117; siehe auch 28.1002.29-30; 28.1003.05-07).

⁵²⁴ Sehr schön formulierte es Karl Heinrich Heydenreich (System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien, Leipzig 1794, 141): „Der Glaube an Gott entsteht durch Anerkennung der Gesetzgebung der reinen Vernunft, und wirkt auf den menschlichen Willen zurück, um ihm zur Ausübung derselben, die grösste mögliche Stärke zu erteilen.“

⁵²⁵ Siehe RGV 06.05.34 ff.

⁵²⁶ Kant – so schon Cohen mit Bezug auf KpV 05.143 – mache mit seiner Lehre vom höchsten Gut den Fehler, „anstatt die Realität des Sittengesetzes zu verstärken, [...] sie unvermeidlicher und unverhohlener Weise infrage [zu stellen] durch Erwägungen über die Bedingungen von dessen physischer oder metaphysischer Möglichkeit.“ (Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, 2. Aufl. Berlin 1910, 359 f.)

⁵²⁷ Vgl. KrV 03.531.06-08; Refl 6432, 18.714: „Wenn das moralische Gesetz, um uns zu verbinden, Gott und ein künftiges Leben bedürfte, so wäre es ungereimt, auf ein solches Bedürfnis den Glauben der Wirklichkeit desjenigen, was es befriedigen kan, zu Gründen.“

⁵²⁸ Bündig und klar in KrV 03.421.27-422.01.

Grund steht mit der auf ihn bezogenen Pflicht bereits fest;⁵²⁹ und es ist das Bewußtsein eben dieses Feststehens, das den Schluß auf die Existenz der Bedingungen seiner Möglichkeit – zwar nicht in theoretischer, wohl aber in praktischer Hinsicht – erlaubt und fordert.⁵³⁰

In der *Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft* geht es ganz und gar nicht um eine mögliche Unverbindlichkeit des Sittengesetzes, also um die Wiederinfragestellung eines in der *Analytik* sichergestellten Ergebnisses,⁵³¹ sondern einzig und allein um den Nachweis der Vernünftigkeit des moralischen Glaubens.⁵³² Brandt hat offensichtlich in Bezug auf seine an sich ganz richtige Behauptung, daß Sittengesetz und Glückshoffnung miteinander notwendig verknüpft seien,⁵³³ Kants Warnung übersehen, daß man die „*Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung [...] nicht aus den Augen [lassen dürfe]*“⁵³⁴. So ist denn auch Brandts Behauptung, der Mensch könne keine sittliche Person sein, wenn er sich nicht als Bürger des Reichs der Gnaden denke, umzukehren, um sie

⁵²⁹ „[...] da [der Endzweck], sofern er erreichbar ist, auch Pflicht ist und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar sein muß [...]“; VNAEF 08.418. Die Pflicht aber „gründet sich auf einem [von den Postulaten] ganz unabhängigen, für sich selbst apodiktisch gewissen, nämlich dem moralischen Gesetze [...]“. KpV 05.142.

⁵³⁰ Die Behauptung: „wer nicht an Gott glaubt, kann auch nicht moralisch sein.“ ist zu ersetzen durch die völlig andere: „wer moralisch ist, hat keinen Grund, nicht auch an Gott zu glauben.“

⁵³¹ Vgl. KpV 05.125.37.

⁵³² Ähnlich wie Brandt argumentiert auch Wood: Um moralisch zu bleiben und kein Schurke zu werden, müsse man an die Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes glauben. Nein, moralisch zu bleiben, ist man bedingungslos verpflichtet, Glaube hin, Glaube her. Aber um nicht zugleich ein Narr zu sein, ist man in moralisch bedingter Weise genötigt (freilich nicht auch verpflichtet!), jenen Glauben zu haben. Deshalb kann man auch nicht mit Wood sagen, „if I do not pursue the highest good, then I cannot act in obedience to the moral law.“ (Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970, 29; siehe ferner 100 ff.) Man kann sehr wohl tugendhaft und zugleich ein Narr sein und bleiben. Nur denkt man dann nicht „moralisch consequent“ (KU 05.451). – Auch Beck argumentiert ähnlich: „[...] Kant argues that [a given practical proposition] can be valid, even for practice, only if a theoretical proposition is assumed [...]“. (Lewis W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, 261) Aber Kants Gedankengang ist – wie gezeigt – ein anderer: Ein bestimmter praktischer Satz wäre auch für die Praxis nicht gültig, wenn ein bestimmter theoretischer Satz nicht gültig wäre. Nun ist der praktische Satz aber gültig. Also muß man – in praktischer Hinsicht – auch den theoretischen als gültig annehmen. Damit ist auch Becks weitere Behauptung falsch: „It is, he [Kant] says, a belief that I cannot renounce and at the same time maintain my allegiance to moral law.“ (Op. cit. 262) Kant sagt denn auch das Gegenteil. (Siehe KU 05.450 f.)

⁵³³ Reinhard Brandt, *Gerechtigkeit bei Kant*; in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 1 (1993) 29.

⁵³⁴ KpV 05.110 (m. H.). Sala *bemängelt*, daß nach Kant „die Verbindlichkeit des Gesetzes unabhängig von der Realisierbarkeit des höchsten Gutes gilt“. Offenbar sieht er nicht, daß die Annahme dieser Realisierbarkeit überhaupt nur auf der Basis der Verbindlichkeit des Gesetzes gerechtfertigt ist. Siehe Giovanni B. Sala, *Der moralische Gottesbeweis: Entwicklung und Spannungen in der kantischen Fassung*; in: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses in Mainz 1990, Bonn 1991, vol. II 2, 301.*

zu einer richtigen zu machen: der Mensch kann sich nicht als ein solcher Bürger denken, wenn er nicht sittliche Person ist; und nicht seine Sittlichkeit hängt am Gottesglauben,⁵³⁵ sondern dieser an jener.⁵³⁶ Nur für die Hoffnung bedarf er der Religion.⁵³⁷

Man darf nie außer Acht lassen, daß Kants Schlußfolgerungen bezüglich Moral und Religion *ausnahmslos* in einer Richtung verlaufen, nämlich vom Unbedingt-Moralischen zum Bedingt-Religiösen.⁵³⁸ Daher begründet kein einziger Zweifel in Bezug auf religiöse Sachverhalte einen Zweifel in Bezug auf die Verbindlichkeit moralischer Ansprüche.⁵³⁹ So irrt Oelmüller ähnlich wie Brandt, wenn er behauptet, für Kant sei „ohne die Vorstellung eines heiligen und gerechten Gottes keine [ernsthaft verbindliche] Moral möglich“⁵⁴⁰. Vielmehr steht deren Möglichkeit für Kant bedingungslos fest, und erst und nur daraus folgt die Berechtigung, in rein praktischer Hinsicht die moralischen Gebote *als* Gebote Gottes, das heißt: gemäß der Idee von Gott, zu begreifen. Und wenn Kant in einer von Oelmüller angeführten Nachlaß-Notiz aus den 60er Jahren sagt: „Wäre kein Gott, so würden alle unsere Pflichten schwinden, weil eine Ungereimtheit im Gantzen wäre, nach welcher das Wohlbefinden nicht mit dem Wohlverhalten stimmte“⁵⁴¹, so erlaubt auch diese sehr frühe Äußerung eine Fortsetzung im Geiste der späteren Lehre: Weil nun aber unsere Pflichten unverrückbar gegeben sind, ist uns zwecks Vermeidung jener Ungereimtheit in praktischer Hinsicht die Annahme erlaubt, es sei ein Gott. Diese Annahme dient also keineswegs der Sicherung unseres Verpflichtetseins, sondern bloß der Sicherung der Gereimtheit des vom Gesetz der reinen praktischen Vernunft bedingungslos gesetzten, aber nicht bedingungslos erreichbaren Zwecks.

Daß die Frage nach dem Bedingungsverhältnis zwischen Sittlichkeit und Religion sogar eine eminent politische Dimension besitzt, hat der in jüngster Vergangenheit in Deutschland geführte „Streit um das Kreuz in der Schule“ deutlich gezeigt. Im „Lager“ der „Kreuz-Anhänger“ wurde u. a. geltend gemacht,

⁵³⁵ Siehe etwa RGV 06.3.03-07; 06.07.15-20.

⁵³⁶ Vgl. besonders RGV 06.183.05-19.

⁵³⁷ Siehe KpV 05.130.

⁵³⁸ Siehe hierzu die besonders markante Bemerkung in TL 06.490.34-37. Beck irrt übrigens mit seiner Behauptung, daß an dieser Stelle der *Tugendlehre* das Postulat der Unsterblichkeit der Seele „disappears in deserved oblivion“ (Lewis W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, 267). Was Kant hier sagt, hätte er ebenso gut auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* sagen können. Er weist ja lediglich darauf hin, daß die mit dem Moralgesetz notwendig verbundene Idee einer (intelligibelen) Welt austeilender Gerechtigkeit der Grund für den Glauben an ein künftiges (zeitloses) Leben ist und nicht etwa ein solcher Glaube nötig ist, um sich den Vollzug der Gerechtigkeit (zeitlich) vollständig vorstellen zu können.

⁵³⁹ Die berühmt-berüchtigte „Unabhängigkeitserklärung“ in den „Prolegomena“ von Grotius („etiamsi daremus [...] non esse Deum“) könnte auch – und mit stärkeren Gründen und auf Recht und Ethik gleichermaßen bezogen – aus Kants Feder stammen.

⁵⁴⁰ Willi Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne* von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt 1979 (1969) 137.

⁵⁴¹ Refl 6674, 19.130.

daß die freiheitliche Ordnung eines gemeinsamen religiösen Bewußtseins ihrer Bürger bedürfe. Ohne Religion seien weder die Unbedingtheit und Universalität ethischer Verpflichtungen noch Menschenrechte und individuelle Freiheit und Gleichheit zu begründen.⁵⁴² Jedoch kann auch ohne die „Erinnerungen an Jahrhunderte brennender Nächstenliebe“⁵⁴³, an die Scheiterhaufen „ad maiorem Dei gloriam“, auf der Basis der hier erzielten Ergebnisse der Vorrang nur der Erziehung zur Moralität vor der Erziehung zum Glauben gegeben werden. Und so hat es Kant denn auch gesehen.⁵⁴⁴ Der Verzicht auf die Fundierung aller Religion auf Moral und aller Moral auf reine praktische Vernunft ist gefährlich, weil – wie allenthalben zu beobachten ist – leicht mit der Diskreditierung theologischer Dogmen auch der schlichte Glaube diskreditiert wird und mit der Diskreditierung des Glaubens als religiöser Lehre auch die fälschlicherweise für religiös fundiert gehaltene Moral diskreditiert wird und dann religiöse Indifferenz auch moralische Indifferenz zur Folge hat.⁵⁴⁵

Wenn es in der *Kritik der Urteilkraft*⁵⁴⁶ heißt, ein „dogmatischer Unglaube“ (im Unterschied zu einem „Zweifelglaube“) vertrage sich nicht mit einer sittlichen Maxime: „denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten“, so richtet sich die Unverträglichkeitsbehauptung selbstverständlich gegen den dogmatischen Unglauben und nicht etwa gegen das Sittengesetz. Im übrigen handelt es sich bei jenem Unglauben um eine *theoretische* Position, die als solche für die ausschließlich *praktischen* Überlegungen Kants ganz bedeutungslos ist.⁵⁴⁷ In diesen kann es allein um die Frage gehen, ob jemand, der – bei vorausgesetzter moralischer Gesinnung – das *praktische* Postulat der Existenz Gottes – aus welchen Gründen auch immer – für sich nicht akzeptiert, dennoch moralisch sein könne. Kants Antwort ist – wie gezeigt – streng affirmativ. Für den als Beispiel dienenden Spinoza ist sittliches

⁵⁴² Siehe dazu Winfried Brugger, Zum Verhältnis von Neutralitätsliberalismus und liberalem Kommunitarismus. Dargestellt am Streit über das Kreuz in der Schule; in: Ders. et al. [Hrsg.], Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates, Baden-Baden 1998, 98 ff.

⁵⁴³ Sigmar Salzburg in einem Leserbrief der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Nr. 120 vom 27. Mai 1999, 14. Vgl. auch RGV 06.130 f.; 133 f.

⁵⁴⁴ Siehe KrV 03.537; TL 06.478; 06.484.

⁵⁴⁵ Vgl. RGV 06.71.31-38.

⁵⁴⁶ KU 05.472.

⁵⁴⁷ Nur wenn die Nichtexistenz eines moralischen Welturhebers und damit die Unerreichbarkeit des höchsten Gutes als moralischen Endzwecks theoretisch völlig gewiß wäre, müßte die Vernunft das den Endzweck gebietende moralische Gesetz selber „als bloße Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht“ (KU 05.471) ansehen (freilich ohne daß damit auch ihr „Faktum“, das Sittengesetz, seine Verbindlichkeit in Bezug auf Tugendhaftigkeit einbüßte). Die oben mit Bezug auf Ebbinghaus und auf Brandt vorgetragene Überlegungen werden hierdurch gar nicht tangiert. Denn bei denen ist der unbezweifelte Ausgangspunkt des Schlußverfahrens gerade nicht eine theoretische Gewißheit mit Bezug auf Gott, sondern vielmehr eine praktische Gewißheit mit Bezug auf das Sittengesetz. Vgl. KU 05.471.03-08; 05.471.36-39.

Handeln keineswegs unmöglich,⁵⁴⁸ und das Sittengesetz ist und bleibt auch für ihn verbindlich;⁵⁴⁹ aber sein Handeln wird insgesamt zwecklos und damit buchstäblich aussichtslos, und er kann mit der Pflicht, das höchste Gut zu befördern, keinerlei Sinn verbinden.⁵⁵⁰ Nicht also schon das Sittengesetz als solches in seiner Verbindlichkeit führt zu den Postulaten, sondern erst die auf es bezogene Sinnfrage. Es ist aber durchaus nicht ausgeschlossen, daß ein sittlich Handelnder in eben seinem Handeln einen Zweck an sich sieht, der dann auch mit dem Handeln erreicht ist.

Der unverrückbar feststehende Ausgangs- und Endpunkt der *gesamten* Moralphilosophie (Ethik) Kants, auch und gerade der Lehre vom höchsten Gut und der daraus sich ergebenden Postulatenlehre, ist stets der eine und selbe: das sich im moralischen Bewußtsein als einem Faktum der Vernunft zeigende Sittengesetz und damit, als dessen Seinsgrund, die Freiheit des Willens. Von diesem Punkt aus werden alle Schritte getan, und zu ihm kehren alle zurück.⁵⁵¹ Sala⁵⁵² verkennt diesen Sachverhalt, wenn er Kants „von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, [...] nicht zu trennende Voraussetzungen“⁵⁵³ zu „Voraussetzungen der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes“ macht. Abgesehen davon, daß es an der Textstelle nicht um die Verbindlichkeit des Moralgesetzes selber geht, sondern um die des von diesem gebotenen Endzwecks, sind Gott und ein zukünftiges Leben nur deswegen von *dieser* Pflicht nicht zu trennende Voraussetzungen, weil sie (die Pflicht) in ihrer unbedingten Verbindlichkeit feststeht. Sie sind also nicht in dem Sinne Voraussetzungen, daß ihre Annahme erst die Verbindlichkeit erzeugt. Vielmehr ist es die (bereits gegebene) Verbindlichkeit, die dazu nötigt, Gott und ein zukünftiges Leben als Voraussetzungen für die Erreichung des Endzwecks anzunehmen. „Die Voraussetzung ist so nothwendig als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist.“⁵⁵⁴ Und der „Sollensanspruch“ läuft keineswegs, wie Sala unter Ver-

⁵⁴⁸ Vgl. Log 09.68.19-20; 09.69.19-20.

⁵⁴⁹ Vgl. RGV 06.07.09-15.

⁵⁵⁰ Siehe dazu Johann Gottlieb Buhle, *Ideen zur Rechtswissenschaft, Moral und Politik*, Göttingen 1799, 224 ff.; ferner Julius Ebbinghaus, *Über die Idee der Toleranz. Eine staatsrechtliche und religionsphilosophische Untersuchung*; in: *Archiv für Philosophie*, 4 (1950) 1-34; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Sittlichkeit und Recht*, Bonn 1986, 299-332; hier: 318 f.

⁵⁵¹ Vgl. KpV 05.03-04.

⁵⁵² Giovanni B. Sala, *Kant über die menschliche Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Erkennbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft*, Weilheim-Bierbrunn 1993, 95 ff. – Sala unterscheidet sich von den anderen hier kritisierten Autoren dadurch, daß er nicht ohne massive Anwendung hermeneutischer Gewalt auskommt, mit deren Hilfe es ihm gelingt, Kant auf allen Gebieten scheitern zu lassen – zugunsten einer christlichen Weltanschauung.

⁵⁵³ KrV 03.526.

⁵⁵⁴ KpV 05.144. Diese These widerspricht nicht der in Fn. 509 aus der *Kritik der Urteilskraft* zitierten. Die Notwendigkeit des Glaubens bedeutet keine moralische Nötigung (Pflicht), sondern allein eine Notwendigkeit für die praktische Vernunft zwecks (möglicher) Vermeidung eines selbstgewirkten Dilemmas.

weis auf die Spinoza-Passage behauptet, „auf das Nichts hinaus“,⁵⁵⁵ weil seine *Verbindlichkeit* nicht durch die Annahme des Daseins Gottes „aufrechterhalten“ wird. Vielmehr geht es um die Selbsterhaltung der Vernunft, um deretwillen sich diese genötigt (und allerdings auch berechtigt⁵⁵⁶) sieht, die für die Aufrechterhaltung ihrer Einheit anzunehmenden Voraussetzungen zu postulieren. Sala faßt seine Schlußfolgerung aus der Spinoza-Passage noch schärfer: Kant zufolge sei es „durchaus möglich, daß der Mensch zum Nichts hin absolut in Anspruch genommen wird!“⁵⁵⁷ Nun, für Kant ist dies mit moralischer Gewißheit *nicht* der Fall! Denn so praktisch gewiß die Verbindlichkeit des Sittengesetzes und des daraus sich ergebenden Endzwecks aller Pflichterfüllung ist, so praktisch gewiß ist, daß die für dessen Verwirklichung erforderlichen Voraussetzungen gegeben sind. Trotzdem kommt Sala zu dem merkwürdigen Urteil, Kant habe in der Spinoza-Passage selber das Scheitern seines Bemühens „um eine Begründung der Moralität ‘etsi Deus non daretur’“ anerkannt.⁵⁵⁸ Dieses Urteil hat seinen Grund wie bei Brandt in einer Mißdeutung der Funktion der Passage in der *Kritik der praktischen Vernunft*, der zufolge aus der Unmöglichkeit des höchsten Gutes die Falschheit des moralischen Gesetzes resultiert. Es bedarf nicht eines Glaubens an Gott, *damit* das Sittengesetz Verbindlichkeit *bekommt*, sondern *weil* es diese *hat*; und ohne diese Verbindlichkeit wäre jener Glaube ohne Grund.

Wenige Seiten nach der Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*, die für so viel Verwirrung gesorgt hat,⁵⁵⁹ findet sich eine den ganzen Abschnitt abschließende Warnung, die präzise die hier vorgetragene Lesart nicht nur bestätigt, sondern selbst enthält, wenn man ihr nicht mit Förster eine „*petitio principii*“ anlasten will, die Kant selber angeblich erst in seiner Auseinandersetzung mit Garve als solche erkannt habe.⁵⁶⁰ Kant warnt dort zunächst davor, von dem „Begriff eines einigen Urwesens als des höchsten Guts [...] die moralischen Gesetze selbst“ ableiten zu wollen. Was er dann als Begründung anführt, liest sich wie seinen späteren *Kritiken* entnommen. Es sei ja gerade die „*innere* praktische Nothwendigkeit“ dieser Gesetze gewesen, durch die wir allererst berechtigt und genötigt wurden, einen weisen Weltregierer vorauszusetzen, um nämlich „jenen [verbindlichen] Gesetzen *Effect* zu geben“. Insbesondere könnten diese ihren Grund nicht in einem Willen haben, von dem wir überhaupt nur dank ihrer einen Begriff haben.⁵⁶¹ Nicht also sei der Wille Gottes der Grund für die Verbindlich-

⁵⁵⁵ Giovanni B. Sala, Kant über die menschliche Vernunft, 106.

⁵⁵⁶ Es ist keineswegs die *Unausdenkbarkeit* der Verzweiflung, die angeblich nach Adorno das Geheimnis der kantischen Philosophie sei, sondern eben diese Berechtigung: Es gibt einen aus der reinen Vernunft selber stammenden Grund, nicht zu verzweifeln.

⁵⁵⁷ Giovanni B. Sala, Kant über die menschliche Vernunft, 108.

⁵⁵⁸ Giovanni B. Sala, Kant über die menschliche Vernunft, 106.

⁵⁵⁹ KrV 03.527.24-30.

⁵⁶⁰ Siehe Eckart Förster, „Was darf ich hoffen?“. Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant; in: Zeitschrift für philosophische Forschung 46 (1992) 175.

⁵⁶¹ Siehe dazu auch Karl Heinrich Heydenreich, System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien, Leipzig 1794, 128; 140 f.

keit von Handlungen; sondern deren innere Verbindlichkeit sei ein Grund, sie als göttliche Gebote anzusehen.⁵⁶² Nur unter der Voraussetzung dieser Verbindlichkeit ist der „Gesichtspunkt[.] der sittlichen Einheit als einem nothwendigen Weltgesetz[.]“ überhaupt möglich. Und nur aus diesem Gesichtspunkt wiederum läßt sich von Gott als einem moralischen Welturheber und Garanten eines „angemessenen Effect[s]“ des „Weltgesetzes“ und damit aller unserer Handlungen und einer durch die Garantie bedingten „verbindende[n] Kraft“ (in Bezug auf die Verfolgung des moralischen Endzwecks) reden.⁵⁶³ Es ist die reine Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch – und sie ausschließlich! –, welche über das Bewußtsein des Moralgesetzes hinaus jene „herrlichen Ideen“ erzeugt, für deren Verwirklichung es eines Gottes und einer „nicht sichtbare[n], aber gehoffte[n] Welt“ bedarf,⁵⁶⁴ während für die Befolgung des Moralgesetzes weder ein Gott noch eine andere Welt nötig sind.

Blickt man von hier auf die oben erörterte Passage⁵⁶⁵ aus der *Kritik der reinen Vernunft* zurück, so zeigt sich dort tatsächlich dieselbe Argumentationsfigur wie in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Diese Figur hat denn auch in beiden Texten denselben Zweck, nämlich als Basis für den moralischen Gottesbeweis zu dienen. Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* sind es „die herrlichen Ideen der Sittlichkeit“ (sei damit nun das Sittengesetz selber oder das höchste Gut gemeint), denen bestritten wird, ohne Gott und gehoffte Welt Triebfeder von Vorsatz und Ausübung sein zu können. Denn – so könnte man jetzt mit der *Kritik der praktischen Vernunft* fortfahren – da die Beförderung des höchsten Gutes „mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muß, [...] [wenn] das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich [ist], [...] auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.“⁵⁶⁶ Eben dies aber bedeutet: Das moralische Gesetz, diese herrliche Idee der Sittlichkeit, könnte ohne Gott als der notwendigen Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes und also der gehofften Welt nicht Triebfeder eines auf die *Beförderung des* (nunmehr als unmöglich anzunehmenden) *höchsten Gutes* bezogenen Wollens und Handelns sein. – Und in beiden Texten folgt dann eine strikte Zurückweisung einer eudämonistischen Position: „beide Stücke [sind] wesentlich verbunden, obzwar so, daß die moralische Gesinnung als Bedingung den Antheil an Glückseligkeit und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache.“⁵⁶⁷ „[D]as oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) [ist] Sittlichkeit, Glückseligkeit [macht] dagegen

⁵⁶² Siehe KrV 03.530 f. (m. H.); siehe auch TL 06.437 ff.

⁵⁶³ Siehe KrV 03.528.

⁵⁶⁴ Siehe KrV 03.527.

⁵⁶⁵ Siehe KrV 03.527 und oben S. 40 ff.; dazu auch Susanne Weiper, Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler, Würzburg 2000, 37 ff.

⁵⁶⁶ KpV 05.114; vgl. auch WDO 08.139.28-32.

⁵⁶⁷ KrV 03.528.

zwar das zweite Element desselben aus[...], doch so, daß diese nur die moralisch bedingte, aber doch nothwendige Folge der ersteren sei.“⁵⁶⁸

Deswegen korrigiert Kant in der Religionsschrift mit seiner Rede von einem Gesetz, „durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, *ohne doch dabei weder etwas zu verheißen noch zu drohen*“⁵⁶⁹ auch durchaus nicht das, was er in der *Kritik der reinen Vernunft* von den moralischen Gesetzen gesagt hat, die keine Gebote sein könnten, „wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also *Verheißungen* und *Drohungen* bei sich führten“⁵⁷⁰. Unsere Vernunft gebietet „mächtig“ und ohne Verheißung oder Drohung, also bedingungslos. Da aber Gebote sich als solche nicht ohne mit ihrer Regel verknüpfte „angemessene Folgen“ denken lassen, so führen sie notwendig Verheißungen und Drohungen bei sich. Nicht wegen der Verheißungen und Drohungen, die sie bei sich führen, werden die moralischen Gesetze zu Geboten. Sondern weil sie Gebote sind, führen sie Verheißungen und Drohungen bei sich.⁵⁷¹ Auch hier darf man nicht die „*Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung*“⁵⁷² aus den Augen lassen. Mit Recht hält Heidemann hinsichtlich der intelligiblen Welt zwei Aspekte auseinander: „die moralische Welt als Grund der sittlichen Bestimmung und die künftige Welt als Folge der sittlichen Bestimmung“.⁵⁷³ Die Verheißungen und Drohungen beziehen sich dementsprechend nicht auf die moralische Welt (des obersten Gutes), sondern auf die künftige Welt (des höchsten Gutes). Und diese ist eine künftige Welt, weil das höchste Gut „als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt“⁵⁷⁴ nur in einer anderen Welt möglich ist.

4. Sittlichkeit, Religion und Geschichte

Man begegnet immer wieder dem, vermutlich durch das, was Kant in der Religionsschrift über das „ethische Gemeinwesen“ und das „Reich Gottes auf Erden“ geschrieben hat, veranlaßten Versuch, die Religionsphilosophie Kants in eine enge Beziehung zu dessen Geschichtsphilosophie zu setzen, ja sogar der Religionsphilosophie selber geschichtsphilosophische Bedeutung und selbst Absicht beizumessen. Ich halte diesen Versuch für verfehlt, weil er sich grundsätzlich nicht mit der kritizistischen Grundlage von Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie vereinbaren läßt und im übrigen auch vielfach gegen das,

⁵⁶⁸ KpV 05.119.

⁵⁶⁹ RGV 06.49 (m. H.).

⁵⁷⁰ KrV 03.527.

⁵⁷¹ Es sei nochmals auf TL 06.490.34-37 und auch auf Kants bereits erwähnte Unterscheidung zwischen antreibenden und vergeltenden Belohnungen (vgl. V-Mo/Collins 27.283 ff.) verwiesen.

⁵⁷² KpV 05.110 (m. H.).

⁵⁷³ Ingeborg Heidemann, Das Ideal des höchsten Guts. Eine Interpretation des Zweiten Abschnitts im „Kanon der reinen Vernunft“; in: Ingeborg Heidemann/Wolfgang Ritzel (Hrsg.), Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981, Berlin/New York 1981, 261.

⁵⁷⁴ KrV 03.526.

was Kant explizit gesagt hat, verstößt. Eine für das Verständnis besonders schwer zu nehmende Hürde stellen in diesem Zusammenhang Kants *teleologische* Erörterungen dar. Einige grundsätzliche Erläuterungen, die hier allein relevante Lehre von der Natur als eines teleologischen *Systems* betreffend, mögen daher nicht ohne Nutzen sein.⁵⁷⁵

Die Geschichtsphilosophie, wie sie in verschiedenen, zumeist kleineren Arbeiten Kants ihren Ausdruck gefunden hat,⁵⁷⁶ bekommt ihre systematische Begründung in der *Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft*, in der es um die Frage geht, „*wie* über die Natur nach dem Princip der Endursachen *geurtheilt* werden müsse“⁵⁷⁷. Im Zuge der darauf bezogenen Erörterungen zeigt sich, daß der spezifische Gegenstand der Geschichtsphilosophie auf einer ganz bestimmten Stufe teleologischer Reflexion auftritt. Im Lichte der (inneren und äußeren) Zweckmäßigkeit der (einzelnen) Naturdinge, deren Erörterung hier vorausgesetzt wird, stellt sich nämlich der teleologisch reflektierenden Urteilkraft die darüber hinausgehende Frage, ob in dieser Zweckmäßigkeit selber ein Zweck liegt, ob also die Natur auch *in ihrer Ganzheit* zweckmäßig ist.

Denkt man die Natur folglich als ein „*System der Zwecke*“⁵⁷⁸, dann muß es unter den in ihr möglichen Zwecken einen geben, zu dessen Beförderung die Natur insgesamt bestimmt wäre. Dieser Zweck wäre der *letzte Zweck der Natur*. Doch was auch immer dem Betrachter in der Natur als (innerlich oder äußerlich) zweckmäßig erscheinen mag, so zeigt sich darin doch kein Zweck als ein letzter. Innerhalb der „*Kette der Naturzwecke*“⁵⁷⁹ gibt es kein ausgezeichnetes Glied. Allerdings kann die Natur, innerhalb derer alles bedingt ist, einen letzten durch sie bedingten Zweck nur haben, wenn es einen unbedingten, also außerhalb ihrer liegenden Zweck als die oberste Bedingung aller ihrer Zwecke einschließlich des letzten gibt. Dieser Zweck wäre der *Endzweck der Natur*.

Nun ist das einzige uns bekannte Wesen in der Welt, von dem wir sagen können, daß es Endzweck sei, der Mensch, freilich nicht als Naturwesen, sondern als (praktisches) Vernunftwesen, also in seiner Freiheit und seinem Unterworfensein unter deren Gesetze. Als bloßes Naturwesen ist er wie alle anderen Naturdinge bloß relativer Zweck und also zugleich Mittel der Natur. Sogar als lediglich *verständiges* Naturwesen⁵⁸⁰ wäre er nichts als ein beliebiges Glied in der Kette der Naturzwecke. Nur als moralisches Wesen ist er, als keines anderen Zwecks als Bedingung seiner Möglichkeit bedürftig,⁵⁸¹ Endzweck. Er ist „*betitelter Herr der Natur*“, weil er als einziges Naturwesen sich in der Kette der Naturzwecke seine Zwecke durch willkürliche Setzung selbst bestimmen und alle an-

⁵⁷⁵ Siehe dazu insbesondere KU 05.425-436.

⁵⁷⁶ Siehe insbesondere IaG, MAM, TP (3. Abschnitt), ZeF (1. Zusatz), SF (2. Abschnitt); Anth (2. Teil E).

⁵⁷⁷ KU 05.417 (m. H.).

⁵⁷⁸ KU 05.427 (m. H.); ferner 05.429 ff.

⁵⁷⁹ KU 05.430.

⁵⁸⁰ Vgl. RGV 06.26.26-32.

⁵⁸¹ Siehe KU 05.434.

deren Naturdinge nach Belieben als Mittel dazu gebrauchen kann. Aber letzter Zweck der Natur und wirklich deren „Herr“ ist er für die teleologisch reflektierende Urteilskraft erst unter der Bedingung, daß er der Natur (als Ganzem) und sich selbst (als Teil von ihr) eine Zweckbeziehung gibt,⁵⁸² die von aller Naturbedingtheit unabhängig allein durch das Gesetz der Freiheit bestimmt ist.⁵⁸³ Nur in dieser Unbedingtheit hat sein Dasein „den höchsten Zweck selbst in sich“ und ist der Mensch (als moralisches Wesen) „Endzweck [...], dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist“⁵⁸⁴.

Der hier getane Schritt über die Natur hinaus⁵⁸⁵ ermöglicht es allererst, *in der Natur* als einem System bedingter Zwecke einen *letzten Zweck* zu suchen, der als Mittel zur Erreichung des *außerhalb der Natur* liegenden *Endzwecks der Natur* dient und daher, obwohl selber Zweck der Natur, als deren letzter allein im Hinblick auf diesen bestimmt werden kann. Nur indem der Mensch als moralisches Wesen Endzweck der Natur ist, ist er als Naturding auch letzter Zweck der Natur.⁵⁸⁶

Freilich gilt, daß Moralität selber in ihrer notwendigen Unabhängigkeit von allen Bedingungen der Natur kein möglicher Zweck der Natur⁵⁸⁷ sein kann. Aber es gilt auch, daß Natur als „*a priori* zweckmässig [...] in Beziehung auf die Möglichkeit, vom Menschen zu *beliebigen* Zwecken gebraucht zu werden“, gedacht werden muß, weil sie andernfalls „den Charakter einer der Unabhängigkeit des Willens von ihr widersprechenden Kraft“ hätte.⁵⁸⁸ Mit Bezug auf die Verwirkli-

⁵⁸² Dies bedeutet auch, daß der Mensch sich den „Sinn“ seiner Existenz nur selber geben kann.

⁵⁸³ Siehe KU 05.431 (m. H.); 05.435.

⁵⁸⁴ Siehe KU 05.435 f.

⁵⁸⁵ Für die Frage nach einem möglichen „letzten Zweck der Natur“ genügt die Freiheitstheorie als *problematische* Annahme. Wenn man sich den Menschen als freies und damit den Gesetzen der Freiheit unterworfenen Wesen *denkt, dann* – und nur dann – kann man sich in Bezug auf ihn – und nur auf ihn – auch einen letzten Zweck der Natur denken. Die Rechtfertigung jener Annahme als einer apodiktisch-gewissen gehört in die Moralphilosophie.

⁵⁸⁶ Der Unterschied zwischen dem letzten Zweck der Natur und dem Endzweck der Natur wird leicht übersehen, wenn man nicht beachtet, daß es sich im ersten Fall um einen *genitivus subjectivus*, im zweiten Fall aber um einen *genitivus objectivus* handelt. Dort wird die Natur als einen Zweck verfolgend gedacht; Objekt sind die Dinge in ihr. Hier wird sie als selber einem Zweck dienend gedacht; Subjekt ist der Mensch unter moralischen Gesetzen (und letztlich, die Geschichtsteologie jedoch transzendierend, der moralische Welturheber). Vgl. KU 05.426.15-21; 05.431.07-10; 05.435.32-436.02; 05.443.29-37.

⁵⁸⁷ Wie es Rousseau und mit ihm noch der vorkritische Kant angenommen hatten. Siehe hierzu Klaus Reich, Rousseau und Kant, Tübingen 1936; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Hamburg 2001, 147-165.

⁵⁸⁸ Julius Ebbinghaus, Natur, Geist und geschichtliche Objektivität; in: Entretien d'Amersfoort, Institut international de collaboration philosophique 1938, 9-25; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 463-479; hier: 475; vgl. dazu KU 05.176.07-09; 05.195 f. Die Zweckmäßigkeit der Natur, von der hier die Rede ist, darf nicht etwa mit der Zusammenstimmung von Naturgesetzlichkeit und Freiheitsgesetzlichkeit verwechselt werden, um die es im Fall des höchsten Gutes geht. (Dies geschieht etwa in dem Buch von Laurent Gallois [Le souverain bien chez Kant, Paris 2008], so

chung der dem Menschen möglichen Zwecke – welchen auch immer – mit Hilfe der Kenntnis der geeigneten Mittel bedarf es allerdings einer je besonderen Tauglichkeit, die der Mensch nicht schon „von Natur“ besitzt, sondern sich unter Bedingungen der Natur allererst erwerben muß. „Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Cultur“⁵⁸⁹, sei es eines Individuums oder einer Gemeinschaft oder der ganzen Gattung. Also muß *mit Bezug auf* den vorausgesetzten *Endzweck* und die darin liegende *moralische* Bestimmung des Menschen in dieser Welt die Tauglichkeit zur Verfolgung beliebiger dieser Bestimmung entsprechender Zwecke, und das heißt: *Kultur als der letzte Zweck der Natur* angesehen werden,⁵⁹⁰ dem alle übrigen natürlichen Zwecke „systematisch“ untergeordnet sind.

Kultur (zwecks Vorbereitung auf die Erfüllung jener Bestimmung⁵⁹¹) ist die *natürliche* Bestimmung des Menschen als vernünftigen *Naturwesens*. Erst unter der Bedingung des Menschen als natürlichen *Vernunftwesens* und damit als unbedingten Endzwecks der Natur kann Kultur, die sonst wie jedes andere Naturding ein *beliebiger* bedingter Zweck der Natur wäre, als deren *letzter* (bedingter) Zweck gedacht werden. Als natürlicher Zweck unterliegt sie aber dennoch wie alle anderen Dinge der Natur deren kausalgesetzlichem Mechanismus⁵⁹² und ist als Entwicklung, die als „die Idee einer Verbundenheit der Gegenwart mit der Vergangenheit in der Arbeit an irgend einer dem Menschen in Beziehung auf seine Kultivierbarkeit gestellten Aufgabe“⁵⁹³ *Geschichte*⁵⁹⁴ genannt wird,⁵⁹⁵ ein *Naturgeschehen* und als Zustand ein *Naturprodukt*. Die (im strengen Sinne) moralische Bestimmung des Menschen dagegen liegt gänzlich außerhalb der erfahrbaren Natur und damit auch außerhalb der Geschichte.

Nun können Menschen auf Grund eben ihrer Freiheit dem letzten Zweck der Natur auch zuwider handeln, indem sie mit Hilfe der Kultur, diese naturzweckwidrig mißbrauchend, andere Menschen daran hindern, von ihrer Freiheit einen beliebigen, mit jenem Zweck übereinstimmenden Gebrauch zu machen. Deshalb ist das erste und wichtigste Ziel aller Kultur die Stiftung eines Zustandes, der einen solchen Mißbrauch unmöglich macht. Der Zustand, in welchem

daß auch er, durchaus folgerichtig, zu dem Ergebnis kommt, die Verwirklichung des höchsten Gutes sei für Kant ein Ziel der Menschheitsgeschichte.) Kant rechtfertigt die Annahme einer Zweckmäßigkeit der Natur mit unserem Bedürfnis, uns darin für unser Erkennen und ebenso für unser Handeln orientieren zu müssen. Vgl. dazu EEKU 20.204.01-11; ÜGTP 08.182 f.

⁵⁸⁹ KU 05.431.

⁵⁹⁰ Siehe KU 05.429 ff.; bes. 05.431.22-28; ferner IaG 08.19 ff.; MAM 08.109 ff.

⁵⁹¹ Siehe KU 05.431.13-15.

⁵⁹² Siehe SF 07.64.20-22.

⁵⁹³ Julius Ebbinghaus, *Natur, Geist und geschichtliche Objektivität*, Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 464.

⁵⁹⁴ Die Möglichkeit eines Fortschritts ist mit der Idee der Geschichte notwendig verknüpft, die gar nichts anderes bedeutet als fortschreitende Kultivierung der Gattung.

⁵⁹⁵ Selbstverständlich ist hier nicht die spezielle Geschichte gemeint, die in der Fachsprache „Kulturgeschichte“ heißt.

jedermanns (äußere) Freiheit gegen jedermann gesetzlich gesichert und damit die „größte Entwicklung der Naturanlagen“ des Menschen möglich ist,⁵⁹⁶ ist ein Zustand des öffentlichen Rechts (Republik); umfaßt dieser Zustand die gesamte Menschheit, so ist er eine Weltrepublik und – der Idee nach – ein Zustand des „ewigen Friedens“.⁵⁹⁷ Als eine „vollkommene bürgerliche Verfassung“ auf Erden ist sie das „höchste[.] politische[.] Gut“ und das „äußerste Ziel der *Cultur*“,⁵⁹⁸ weil nur in einem „allgemeine[n] weltbürgerliche[n] [Friedens-]Zustand [...] alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden“ können.⁵⁹⁹ Als solches gehört die Stiftung eines derartigen Zustandes auf Erden also bloß zur *natürlichen Bestimmung* des Menschen, auch wenn das Tun dieser und jeder anderen Kulturarbeit zugleich Rechts- bzw. Tugendpflicht ist und somit auch zur *moralischen Bestimmung* des Menschen gehört, der die natürliche insofern gleichsam dient. Wenn nun Kultur als ein Zweck der Natur zu denken ist, der seinerseits in seiner vollständigen Erreichbarkeit von der Stiftung einer Weltrepublik abhängt, dann folgt daraus notwendig die Annahme einer *natürlichen Tendenz*⁶⁰⁰ in die Richtung einer solchen Stiftung. Dies bedeutet die Möglichkeit einer „Konkurrenz“ (nicht etwa auch, wie im Falle der Idee des höchsten Gutes, eine Übereinstimmung) zwischen Moralgesetzlichkeit und Naturgesetzlichkeit, also zwischen dem, was der Mensch aus Freiheit tut oder jedenfalls tun soll, und was die Natur für ihn tut, ob er es will oder nicht.⁶⁰¹

Wenn Kant sagt, daß „die Natur durch den Mechanism der menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden“ *garantiere*, dann bedeutet dies nicht (theoretisch) die Möglichkeit sicherer Prognose, sondern (praktisch) den Grund für die Zuversicht, daß die Erfüllung der Pflicht zur Friedensstiftung von Seiten der Natur „begünstigt“ wird, indem die Menschheit die für diese Stiftung notwendigen Schritte, wenn nicht „aus Pflicht“ (nach Freiheitsgesetzen), dann doch „aus Neigung“ (eben nach Naturgesetzen) tut.⁶⁰² Entsprechend heißt es in der Anthropologie-Schrift: „nur eine Tendenz der Natur zu diesem Zwecke: nämlich durch ihre eigene Thätigkeit die Entwicklung des Guten aus dem Bösen der-einst zu Stande zu bringen: ein Prospect, der, wenn nicht Naturrevolutionen ihn auf einmal abschneiden, mit *moralischer (zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck hinreichender) Gewißheit* erwartet werden kann.“⁶⁰³ Kants Geschichtsoptimismus ist ein aus der Pflicht geborener, also *praktischer* und als solcher gegen alle theoretischen Einwände standhaltender Optimismus: „[...] ich stütze mich auf meine angeborne Pflicht, [...] so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser werde [...]. Es mögen nun auch noch so viel Zweifel gegen mei-

⁵⁹⁶ Siehe KU 05.432; TP 08.307 Anm.

⁵⁹⁷ Siehe hierzu Bd. 2, Kap. II.

⁵⁹⁸ MAM 08.117 (m. H.); RL 06.355 (m. H.); siehe auch Anth 07.327.12-14.

⁵⁹⁹ IaG 08.28.

⁶⁰⁰ Vgl. Anth 07.329.23; vgl. auch Kants Randbemerkung dazu (07.414).

⁶⁰¹ Siehe dazu etwa TP 08.310.19-21; 08.313.13-14.

⁶⁰² Siehe ZeF 08.365; 08.368.

⁶⁰³ Anth 07.329 (m. H. außer „Gewißheit“).

ne Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen; so kann ich doch, so lange dieses nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht [...] gegen die Klugheitsregel aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten [...] nicht vertauschen; und so ungewiß ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussetzung derselben *in praktischer Absicht*, daß es thunlich sei, Abbruch thun.⁶⁰⁴

In eben der Annahme einer natürlichen Tendenz in Richtung auf ein „weltbürgerliches Ganze“⁶⁰⁵ besteht Kants teleologische Deutung der Geschichte der Menschheit. Das „Prinzip einer möglichen Geschichtlichkeit des Menschen“⁶⁰⁶ läßt sich zwar nur entdecken, indem man Freiheit des Willens und damit die Verbindlichkeit des Sittengesetzes (problematisch) voraussetzt.⁶⁰⁷ Aber es liegt selber ganz und gar in der *Natur*. Mögliche *Moralität* ist daher nicht nur, wie selbstverständlich, kein Element im Geschichtsverlauf, sondern auch kein Gegenstand philosophischer Geschichtsbetrachtung.⁶⁰⁸ A fortiori gilt dies für die gesamte Postulatenlehre. Kants teleologische Lehre von der Geschichte findet sich in dem Abschnitt der *Kritik der Urteilskraft*, der von „dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems“ handelt⁶⁰⁹ und ist mit dem darauf folgenden Abschnitt, mit dem sich zugleich das bisher auf die erfahrbare Natur bezogene teleologische Denken auf die Welt als Schöpfung erweitert, abgeschlossen. Von dem, was dann folgt, insbesondere von der Lehre vom höchsten Gut als dem Zweck der Existenz der Schöpfung und der daraus folgenden Lehre von Gott als dem moralischen Welturheber und von der aus all dem folgenden moralischen Notwendigkeit des Glaubens wird in der Geschichtsphilosophie nicht der geringste Gebrauch gemacht. Für sie genügt, wie gesagt, die bloße Annahme, daß der Mensch einen freien Willen hat und damit dem Moralgesetz als dem Gesetz seiner Freiheit unterworfen ist.⁶¹⁰ Diese Annahme ist die notwendige, aber auch ausreichende Bedingung für Kants teleologische Geschichtsdeutung.

Der Ausgangspunkt dieser Geschichtsphilosophie ist somit die außerhalb der Natur liegende *moralische* Bestimmung des Menschen; und der Leitfaden für

⁶⁰⁴ TP 08.309 (m. H.).

⁶⁰⁵ KU 05.432.

⁶⁰⁶ Julius Ebbinghaus, *Natur, Geist und geschichtliche Objektivität*, Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 478.

⁶⁰⁷ Man kann beides bestreiten. Freilich ließe sich dann die Geschichte der Menschheit in buchstäblich keiner Hinsicht von der zeitlich-kausalen Abfolge beliebiger anderer Weltbegebenheiten unterscheiden; und den Menschen ein geschichtliches Wesen zu nennen, würde zu einer Rede ohne Sinn.

⁶⁰⁸ Siehe hierzu auch den mit der hier vorgelegten Lesart teils übereinstimmenden, teils von ihr abweichenden, allemal lesenswerten Aufsatz von Emil L. Fackenheim, *Kant's concept of history*; in: *Kant-Studien*, 48 (1956) 381-398.

⁶⁰⁹ Siehe KU 05.429-434.

⁶¹⁰ Dazu auch KU 05.448 Anm.

ihre Arbeit ist ein moralteleologischer.⁶¹¹ Aber die Arbeit selber bezieht sich ausschließlich auf die *natürliche* Bestimmung des Menschen und ist somit physiko-teleologisch.⁶¹² Schon dies zeigt die Unmöglichkeit, die Geschichte der Menschheit je als Heilsgeschichte im Sinne einer eschatologischen Überbrückung der „unübersehbare[n] Kluft“⁶¹³ zwischen Naturgesetzlichkeit und Freiheitsgesetzlichkeit zu betrachten. Die Geschichtsphilosophie hat es nur mit dem letzten Zweck der Natur, also mit Kultur, zu tun, nicht mit dem Endzweck der Natur, also mit dem Menschen als sittlichem Wesen, oder gar mit dessen Endzweck, dem höchsten Gut. Sie ist „teleologische[.] Naturlehre“⁶¹⁴ in praktischer Absicht. Der Mensch erscheint in ihr ausschließlich als ein Naturwesen, wie alle anderen Naturwesen in den Mechanismus der Natur eingefügt; und die die Geschichte konstituierenden Begebenheiten sind als Erscheinungen wie „jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt“⁶¹⁵.

Die Geschichte hat auch nicht etwa selber ein Telos. Vielmehr wird ein solches von der moralteleologisch reflektierenden Urteilskraft vorausgesetzt, wodurch Geschichte als Geschichte überhaupt erst möglich wird. Unter der Vermutung einer Zweckmäßigkeit *im Ganzen*⁶¹⁶ wird das in der Geschichte der Menschheit zu beobachtende (*natürliche*) Geschehen auf den letzten Zweck der Natur, also auf die mögliche Kultur der Menschheit und insbesondere auf den (*moralischen*) Vernunftbegriff des höchsten politischen Gutes⁶¹⁷ bezogen und so etwa der Friede auf Erden, also ein Zweck der rechtlich-praktischen Vernunft,

⁶¹¹ Noack macht auf Kants Widerspruch gegen das Verfahren Herders aufmerksam, „der Natur eine Planmäßigkeit und Vorsehung zuzuschreiben, ohne diese Deutung aus praktischen (moralphilosophischen) Forderungen zu rechtfertigen.“ (Hermann Noack, Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants; Einleitung zu: I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg 1956, XXXII)

⁶¹² Riedel spricht treffend von „Deutung vergangener (durch Geschichtsforschung bereits gesicherter) Zustände, Geschehnisse und Handlungen am Leitfaden praktischer (durch Philosophie bereits gerechtfertigter) Absichten“. (Manfred Riedel, Geschichtsphilosophie als kritische Geschichtsdeutung. Kants Theorie der historischen Erkenntnis; in: Ders., Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften, Stuttgart 1978, 192) Sehr klar zeigt sich der Unterschied zwischen einer rein physikoteleologischen Betrachtung der Natur und einer solchen mit moralteleologischem Leitfaden in der Friedensschrift, in der Kant zunächst von dem handelt, „was die Natur *für ihren eigenen Zweck* in Ansehung der Menschengattung als einer Thierklasse thut“, und dann von dem, was die Natur zur Begünstigung des *moralischen* Zwecks des Menschen tut, nämlich mit Hilfe der Kultur als eines Zwecks der Natur. (ZeF 08.363 ff.)

⁶¹³ KU 05.175.

⁶¹⁴ IaG 08.18.

⁶¹⁵ IaG 08.17.

⁶¹⁶ Vgl. IaG 08.25.33.

⁶¹⁷ Siehe RL 06.355. In einer späten Reflexion spricht Kant vom „höchsten Weltbürgerlichen Gut“ (Refl 8077, 19.612).

als durch den Antagonismus in der menschlichen Gesellschaft natürlich⁶¹⁸ bewirkt verstehbar.

Mit seiner Frage, ob in dem Lauf der Geschichte nicht eine „Naturabsicht“, ein „Naturplan“⁶¹⁹ zu entdecken sei, hat Kant trotz seiner wiederholten Hinweise und Warnungen⁶²⁰ vielfach Miß-, ja Unverständnis und entsprechende Kritik hervorgerufen, wobei eine besondere Rolle gespielt hat, daß er in diesem Zusammenhang zuweilen sogar von „Vorsehung“ spricht.⁶²¹ Deshalb ist zunächst klarzustellen, was er *nicht* gemeint hat, nämlich weder einen göttlichen Eingriff, noch eine zum Willenssubjekt hypostasierte Natur,⁶²² noch überhaupt eine auf die Natur selber bezogene Wirklichkeitsbehauptung.⁶²³ Kurz: Kants teleologischer Naturbegriff hat im Rahmen der Geschichtsphilosophie allein die regulative oder heuristische Funktion, als Leitfaden der Geschichtsbetrachtung zu dienen.⁶²⁴ Dieser Leitfaden ist nicht, wie bisweilen zu lesen ist, Richtschnur des Handelns; diese liegt im Moralgesetz. Ebenso wenig ist er ein Prinzip historischer Erkenntnis; diese wird sogar als von der empirischen Forschung immer schon geleistet vorausgesetzt. Vielmehr dient er in ausschließlich praktischer, insbesondere „weltbürgerlicher“ Hinsicht⁶²⁵ dazu, „ein sonst planloses *Aggregat* menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein *System* darzustellen“⁶²⁶ und herauszufinden, ob sich in der Natur die vermutete Tendenz zur Beförderung der Kultur als der gedachten natürlichen Bestimmung der Menschheit zeigt.⁶²⁷ Daher impliziert die Feststellung einer solchen Tendenz im Geschichts-

⁶¹⁸ Es ist Natur der Menschen als (vernünftiger) Naturwesen, die diese schließlich – ob sie es nun wollen oder nicht (vgl. ZeF 08.365.31-32; auch IaG 08.22.07) dazu bringt, – den ewigen Frieden auf Erden zu stiften.

⁶¹⁹ Siehe etwa IaG 08.17 f.; 08.29 f.

⁶²⁰ Siehe besonders EEKU 20.234 ff.

⁶²¹ Siehe etwa IaG 08.30; MAM 08.120 f.; 08.123; TP 08.310; 08.312; ZeF 08.361 f.; 08.380; SF 07.64; 07.93; Anth 07.328; 07.330. In der *Kritik der Urteilskraft* ist von der „Endabsicht“ der Natur die Rede. (KU 05.432)

⁶²² Vgl. EEKU 20.234 ff.; 20.248. Weyand macht aus ihr „eine mit Vernunft begabte, in der Geschichte tätige Intelligenz [...] eine ontologische Macht“. Siehe *Karl Weyand, Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln 1963, 60.

⁶²³ Vgl. KrV 03.443; 03.459; KU 05.416.22-27.

⁶²⁴ Siehe hierzu IaG 08.17 f.; 08.25; 08.29 f.; KU 05.185; 05.379; 05.398 f.

⁶²⁵ Weltbürgerliche Geschichte ist die „Geschichte des bürgerlichen Zustandes“ (siehe Refl 1442, 15.630) oder Geschichte „nur aus dem Gesichtspunkte dessen, [...] was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben“. (IaG 08.31; s. a. Refl 1436, 15.627) „Man kan in Ansehung des interesse, was man an dem, was in der Welt vorgeht, hat, zwey Standpunkte nehmen: den Standpunkt des Erdensohnes und den des Weltbürgers. In dem ersten interessirt nichts als Geschäfte, und was sich auf Dinge bezieht, so fern sie einfluss auf unser wohlbefinden haben. im zweyten interessirt die Menschheit, das Weltganze, der Ursprung der Dinge, ihr innerer Werth, die letzten Zwecke, wenigstens genug, um darüber mit Neigung zu urtheilen.“ (Refl 1170, 15.517)

⁶²⁶ IaG 08.29.

⁶²⁷ „Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke.“ (IaG 08.27; vgl. auch ZeF 08.362) „Die Geschichte der Staaten muß so geschrieben werden, daß man sieht, was die Welt von einer Regierung vor Nutzen gehabt hat.

verlauf keineswegs die Behauptung, hier sei wirklich Vorsehung⁶²⁸ am Werke⁶²⁹ oder die Natur verfolge wirklich einen Plan oder eine Absicht, auch wenn Kant keine Scheu hat, vom Willen der Natur zu sprechen.⁶³⁰ Es geht allein darum, in rein praktischer Perspektive die menschliche Geschichte so zu betrachten, *als ob* es darin Zweckmäßigkeit im Hinblick auf Aufgaben gebe, die der Menschheit moralisch gestellt sind. In Kants Geschichtsphilosophie geht es nicht um (theoretische) Erkenntnis der Weltwirklichkeit, sondern um (praktische) Beförderung der Gestaltung weltbürgerlicher Wirklichkeit. So impliziert denn auch die Rede von einer „Rechtfertigung“ der Natur oder der Vorsehung⁶³¹ keineswegs „la justification de l'inaction et de l'attente passive. [...] Si l'homme peut déceler une sorte de plan de la nature, c'est seulement parce que lui-même, en tant qu'être raisonnable, a des buts raisonnables [...] L'idée du progrès [...] au sens strict [...] n'est bonne et nécessaire que dans la mesure où elle pousse l'homme à agir dans le monde historique des responsabilités et des décisions.“⁶³² Und auch auf eine Theodizee zielt jene Rede nicht. Gott kommt hier gar nicht ins Spiel; und „die Existenz des Bösen überhaupt bleibt [weiterhin] unverständlich“⁶³³, und ganz gewiß wird es nicht gerechtfertigt. Die Rechtfertigung der Natur besteht allein in dem (sich in ihr bei teleologisch reflektierender Beurteilung zeigenden) Grund für die Hoffnung, daß die auf dem Wege der Menschheit zur Moralisierung zunächst erforderliche Kultivierung trotz aller Kulturübel, ja sogar mit deren Hilfe von einer Tendenz in der Natur, *gleichsam* absichtlich und *wie* nach einem Plan, unterstützt wird.⁶³⁴ Denkt man sich zu einer solchen „Technik der Natur“⁶³⁵ eine verständige Ursache hinzu, so kann man auch von „Vorsehung“

Die revolutionen der Schweiz, Holland, England sind das wichtigste in der späteren Zeit.“ (Refl 1438, 15.628) Diese Reflexion erfolgte weit vor der Französischen Revolution!

⁶²⁸ In der Literatur wird allen Ernstes von einer verschleierte Form des Gottespostulats gesprochen.

⁶²⁹ „Vorsehung [...], die wir zwar eigentlich nicht an den Kunstanstalten der Natur *erkennen*, oder auch nur daraus auf sie *schließen*, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur *hinzudenken* können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältnis und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt, (dem moralischen) sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in *theoretischer* Absicht überschwänglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs *vom ewigen Frieden*, um jenen Mechanism der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist.“ (ZeF 08.361 f.) Vgl. auch Anth 07.328.15; 08.328.21-26.

⁶³⁰ Siehe dazu seine Bemerkung ZeF 08.365.

⁶³¹ Siehe IaG 08.30; ZeF 08.380.

⁶³² Eric Weil, *Problèmes Kantiens*, Paris 1963, 131 f.

⁶³³ Klaus Reich, *Rousseau und Kant*, Tübingen 1936, 25; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Hamburg 2001, 163.

⁶³⁴ Siehe etwa IaG 08.30.

⁶³⁵ EEKU 20.248; RGV 06.34: „maschinenmäßige[r] Gang der Natur nach Zwecken“; ZeF 08.362: „Mechanism der Natur“; SF 07.64.20-22; Anth 07.330: „Maschinenwesen der Vorsehung“.

sprechen.⁶³⁶ Zumindest der späte Kant selber findet freilich die Rede von Natur in diesem Zusammenhang „schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft“⁶³⁷.

In Bezug auf die Behandlung der Religionsphilosophie im Rahmen der *Kritik der Urteilskraft* genügen hier unter Verweis auf das oben Ausgeführte wenige Bemerkungen. Im Wesen des teleologischen Verfahrens liegt eine Eigendynamik, durch welche es über die Frage der *physischen Teleologie* nach möglichen Naturzwecken und die Frage der *moralischen Teleologie* nach einem möglichen letzten Zweck der Natur hinaus bis zur Idee eines zweckmäßig geordneten Weltganzen und damit bis zur Frage der (*Moral-*) *Theologie*⁶³⁸ nach dem „Endzweck[.] des Daseins einer Welt“⁶³⁹ als dem Bestimmungsgrund eines moralischen Welturhebers zu ihrer Schöpfung weiter getrieben wird.

Sowohl Geschichtsphilosophie als auch Religionsphilosophie gehen vom Menschen als moralischem Wesen aus und basieren somit beide auf Moralphilosophie; und in beiden Fällen geht es um die Frage: was darf ich hoffen? – und nur um diese; denn die Frage: was soll ich tun? hat die Moralphilosophie bereits vollständig beantwortet; weder Geschichts- noch Religionsphilosophie tragen dazu noch irgendetwas bei. Bei der Beschränkung der Hoffungsfrage auf den Menschen als vernünftiges Naturwesen und dessen irdisches Leben kommt Kant zur Teleologie der Geschichtsphilosophie, bei der Ausdehnung der Frage auf den Menschen als natürliches Vernunftwesen und dessen Leben in einer intelligibelen Welt kommt Kant zur Teleologie und Theologie der Religionsphilosophie.

In der *physischen* Teleologie des Geschichtsphilosophen wird die (erfahrbare) Natur der Dinge so gedacht, als ob sie zweckmäßig zur *Kultur* (und speziell⁶⁴⁰ zum *höchsten politischen Gut*) als der *natürlichen* Bestimmung der Menschheit zusammenstimme. In der *moralischen* Teleologie des Religionsphilosophen wird die Schöpfung als eine (intelligibele) Natur der Dinge so gedacht, als ob sie

⁶³⁶ Vgl. auch Anth 07.328.

⁶³⁷ ZeF 08.362; vgl. dagegen IaG 08.30.

⁶³⁸ KrV 03.421; 03.426; 03.528; 03.531; KU 05.436. Ethikotheologie: KU 05.436; 05.442; 05.485.

⁶³⁹ KU 05.434.

⁶⁴⁰ So wie der weltbürgerliche Leitfaden nicht der einzig mögliche für die Betrachtung der Geschichte ist, so wäre auch – wenn sie denn je einträte – die Erreichung der Weltrepublik weder das Ende der Geschichte noch gar der Menschheit. Weder müßte also ein Caravaggio seinen Pinsel noch ein Mozart sein Notenblatt aus der Hand legen. Der Begriff der Geschichte ist auch und gerade bei Kant keineswegs auf die Geschichte der Verwirklichung des Rechts auf äußeren Freinheitsgebrauch reduziert, so daß der Gebrauch dieser Freiheit selber nicht mehr dazu gehörte. Wohl aber wäre die Weltrepublik derjenige (einzige) Zustand, „in welchem [die Natur] alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln [könnte]“ (IaG 08.27). Und nur vom weltbürgerlichen Standpunkt läßt sich Geschichte der Menschheit als wirklich „allgemeine“ begreifen. Universalgeschichtliche Bedeutung haben somit historische Tatsachen zunächst dann und insofern, wenn bzw. als sie förderlich oder hinderlich für die Herbeiführung der Weltrepublik sind. Universalgeschichte ist somit vorrangig politisch orientiert, aber selbstverständlich darüber hinaus auf die „Kultivierung“ der Gattung überhaupt gerichtet.

zweckmäßig zum *höchsten Gut* als der *moralischen* Bestimmung der Menschheit zusammenstimme.

Daß die Eigendynamik der teleologisch reflektierenden Urteilkraft notwendig über die Frage nach dem letzten Zweck der Natur und der natürlichen Bestimmung des Menschen hinaus treibt und sie dann letztlich in einen allumfassenden Welt- und Bestimmungszusammenhang stellt, nimmt der kantischen Geschichtsphilosophie nichts von ihrer „Autarkie“, fügt aber ihrer Bedeutung auch nichts hinzu. Das bedeutet: Die Geschichtsphilosophie kann und muß ihr Geschäft gänzlich unabhängig von den Schritten betreiben, welche die Urteilkraft über sie hinaus tut, ohne sich mithin der Ergebnisse, welche die Urteilkraft dabei noch erzielt, bedienen zu müssen oder auch bloß zu können. Die Urteilkraft wiederum kann und muß diese Schritte tun und diese Ergebnisse erzielen, ohne sich dabei der Geschichtsphilosophie zu bedienen. Konkret gesprochen: Begriffe wie intelligibele oder moralische Welt, höchstes Gut, Gott, moralischer Welturheber, Glauben etc. sind der kantischen Geschichtsphilosophie fremd und finden darin keine eigenständige Verwendung.⁶⁴¹ Auch *sub specie aeternitatis*⁶⁴² würde sich an der Deutung, welche die Geschichtsphilosophie den geschichtlichen „Thatsachen“⁶⁴³ gibt, nichts ändern; lediglich die daraus geschöpfte Hoffnung mag stärker sein.

Nach diesen Erläuterungen zur Teleologie können wir zur Frage nach dem möglichen Verhältnis zwischen Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie zurückkehren. In Bezug auf das *höchste Gut* eine Geschichtsphilosophie, ja auch nur diesbezügliche Erwägungen Kants zu erwarten, ist ganz abwegig. Das Postulat der Existenz Gottes hatte sich doch gerade wegen der aus subjektiver Sicht des Menschen vollständigen Heterogenität von Naturgesetzlichkeit und Freiheitsgesetzlichkeit als praktisch notwendig erwiesen.⁶⁴⁴ Gewiß, Glückseligkeit *kann*, freilich stets nur zufällig,⁶⁴⁵ in mehr oder weniger großem Maß in dieser Sinnenwelt „naturmechanisch“ bewirkt werden. Und sogar Tugend „ihrer *Legalität* nach“ („virtus phaenomenon“⁶⁴⁶) gehört zur Welt der Erscheinungen und

⁶⁴¹ Vgl. ZeF 08.360 ff.

⁶⁴² Vgl. ZeF 08.362.11-18.

⁶⁴³ KU 05.469.

⁶⁴⁴ Vgl. KpV 05.128.22-25; 05.145. Indem sie dies nicht begreift, kommt Kleingeld zu dem Ergebnis, daß Kant hinsichtlich der Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes, anstatt sich „mit der Wurzel des Problems zu befassen, [...] in einer Weise weiter[gehe], die man am besten als das Kurieren an Symptomen bezeichnen könnte“. Diesem Übelstand hilft sie dann gleichsam mit einer Roßkur ab, der allerdings Kants Lehre zum Opfer fällt. Siehe Pauline Kleingeld, Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg 1995, 146 ff.; ferner Dies., What Do the Virtuous Hope For? Re-reading Kant's Doctrine of the Highest Good; in: Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995, Milwaukee 1995, vol. I, part 1, 91-112. Ähnlich verfehlt auch Robert B. Pippin, On the Moral Foundations of Kant's Rechtslehre; in: Richard Kennington (Hrsg.), The Philosophy of Immanuel Kant, Washington, 1985, 128 ff.

⁶⁴⁵ Vgl. KpV 05.115.

⁶⁴⁶ RGV 06.14 (m. H.); ebenso RGV 06.47.

kann in ihren Wirkungen (Handlungen) erkannt werden. Wie aber sollte je in dieser irdischen, vollständig unter Naturgesetzen stehenden Welt – dem allein möglichen Gegenstand geschichtsphilosophischer Betrachtung⁶⁴⁷ – eine den Freiheitsgesetzen genau entsprechende Glückseligkeit zustande kommen?⁶⁴⁸ Der Endzweck kann unmöglich durch die Natur, wie sie, „blos Object der Sinne“⁶⁴⁹, uns erscheint, und damit ohne Rücksicht auf sittliche Maßstäbe bewirkt werden. Er kann aber auch nicht durch Freiheit bewirkt werden; denn deren Gesetz enthält „nicht de[n] mindeste[n] Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann.“⁶⁵⁰ Damit ist durchaus nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß „vermittelt eines intelligibelen Urhebers der Natur“⁶⁵¹ in einer anderen, uns nicht erscheinenden und somit unbekanntem, „unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft“ stehenden und also mit Freiheitsgesetzen übereinstimmenden Natur moralisch relevantes Verhalten die ihm genau angemessenen, „natürlich [nämlich nach Gesetzen einer moralischen Weltordnung⁶⁵²] vorherzusehende[n]“⁶⁵³ Folgen hat.⁶⁵⁴ Wohl aber ist ausgeschlossen, daß proportionierte Glückseligkeit „schon *in diesem Leben* (in der Sinnenwelt)“⁶⁵⁵ zu finden sein wird. Das höchste Gut ist die Vernunftidee der „unbedingte[n] Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ und kann als solche „schlechterdings nur in Dingen an sich selbst [und also niemals in der (irdischen) Welt der Erscheinungen] angetroffen werden“.⁶⁵⁶ Es kann daher, wie

⁶⁴⁷ Vgl. IaG 08.17; 08.30. Laut Yovel kennt Kant neben der „empirical history“ eine nicht-empirische „rational history“ (die Yovel nicht zufällig mit einer „history of reason“ gleichsetzt), und diese sei für Kant ebenso unentbehrlich wie systematisch unhaltbar. (Siehe Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, 21 ff.; 271 f.) Diese von Yovel so genannte „historical antinomy“ ergibt sich freilich nur dadurch, daß er durchgängig mit Hegelscher Brille etwas in Kants Texte hineinsieht, was dort gar nicht steht, und es dann mit Hilfe derselben Brille kritisiert.

⁶⁴⁸ Man würde in diesem Zusammenhang übrigens nichts gewinnen, wenn man annähme, durch die Vorsehung Gottes seien die Naturgesetze dieser irdischen Welt den Bedingungen der Freiheitsgesetze angepaßt. Denn eine der Tugend im Sinne der *Moralität* von Handlungen gemäße naturgesetzliche Wirksamkeit wäre als solche jedenfalls kein möglicher Gegenstand von Erfahrung und somit ebenfalls *geschichtsphilosophisch* ohne Interesse.

⁶⁴⁹ KpV 05.115.

⁶⁵⁰ KpV 05.124 f.; vgl. auch KpV 05.114.29-33.

⁶⁵¹ KpV 05.115.

⁶⁵² Siehe EaD 08.333 Anm.

⁶⁵³ RGV 06.69.

⁶⁵⁴ Siehe KpV 05.43.

⁶⁵⁵ KpV 05.115; vgl. KrV 03.527.11-13; RGV 06.07.19-20.

⁶⁵⁶ KpV 05.107 f. (ohne Kants Hervorhebung)

Kant auch immer wieder deutlich macht,⁶⁵⁷ *nur*⁶⁵⁸ für eine andere, als eine künftige anzusehende Welt mit einer „anderen Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft“⁶⁵⁹, erwartet werden.⁶⁶⁰ Wie diese andere Welt „aussieht“, bleibt notwendig unausgemacht⁶⁶¹ und kann es auch bleiben, da es ohnehin immer nur um *irdisches* Verhalten im Hinblick auf eine bloße Idee der reinen praktischen Vernunft geht.

Mancher Autor, so scheint es, hat sich durch Kants Rede vom höchsten Gut „in der Welt“⁶⁶² dazu verleiten lassen, „in dieser Welt“ zu lesen. In einer neueren Übersetzung der Religionsschrift ins Englische⁶⁶³ findet sich sogar mehrfach „in this world“, wo im Original „in der Welt“ steht.⁶⁶⁴ Nun heißt es einerseits bei Kant selber einmal, allerdings in einem Zusammenhang, in welchem es gerade nicht um das höchste Gut geht, „in dieser Welt“, und da ist dann eindeutig die empirische Welt gemeint.⁶⁶⁵ Andererseits spricht Kant, wenn er vom höchsten Gut handelt, auch von „einer Welt“⁶⁶⁶, von „einer möglichen Welt“⁶⁶⁷, von „einer intelligiblen Welt“⁶⁶⁸ und von der „Idee einer Welt“⁶⁶⁹. Wegen des entscheidenden Gewichts, welches besonders in der neueren Literatur zu Kants Geschichtsphilosophie der Lehre vom höchsten Gut und seinem „Ort“ in der Welt beigegeben wird, dürfte es sachdienlich sein, darauf noch einmal einzugehen.

Yovel identifiziert irrtümlich die „Schöpfung“ mit „*dieser* Welt“ und das „Reich Gottes auf Erden“, also das ethische Gemeinwesen, mit dem höchsten Gut, indem er dieses „as the regulative idea of history“ und als ein „historical goal“ begreift.⁶⁷⁰ Dementsprechend soll die Menschheit die „alienness“ der Natur

⁶⁵⁷ Siehe KrV 03.277; 03.526.25-27; 03.527.27; KpV 05.128.22-05.129.07; TP 08.279.24-25; RGV 06.134-06.136; SF 07.70.19-22; 07.74.02-05.

⁶⁵⁸ Vgl. KrV 03.526.33; 03.528.17.

⁶⁵⁹ GMS 04.458.

⁶⁶⁰ Vgl. SF 07.70.

⁶⁶¹ Vgl. MpVT 08.263 f. In der Religionsschrift heißt es: „im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend [...], wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daseins und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten.“ (RGV 06.129; vgl. auch KpV 05.162.19-23).

⁶⁶² Siehe etwa KpV 05.122; 05.125; KU 05.435; 05.450; 05.469; RGV 06.05-07; TP 08.279.

⁶⁶³ Siehe unten Rezension Nr. 5.

⁶⁶⁴ Siehe etwa zu RGV 06.07.31; 06.104.09.

⁶⁶⁵ Siehe KpV 05.129.

⁶⁶⁶ KrV 03.528; KpV 05.129; 05.134.

⁶⁶⁷ KpV 05.110.

⁶⁶⁸ KpV 05.133. Besonders aufschlußreich ist MpVT 08.263 (m. H., ohne Kants Hervorh.): „in der Einrichtung *dieser* Welt“ (= die phänomenale Welt), „*eine* Welt *überhaupt*“ (= eine Welt gemäß der sittlichen Idee); „[...] Einheit in der Zusammenstimmung jener [in der ersten liegenden] Kunstweisheit mit der [in der zweiten liegenden] moralischen Weisheit in *einer Sinnenwelt* [...]“ (= die Welt des höchsten Gutes, das Reich Gottes oder der Gnaden).

⁶⁶⁹ MpVT 08.263.

⁶⁷⁰ Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, 72; siehe dort auch 66; 76 ff. In einer späteren Arbeit erklärt Yovel das höchste Gut zum an die Gattung gerichteten „historischen Imperativ“ und zum „historischen Ideal“. Und eben damit hat er auch schon seinen Strick für Kant dreht: „Critical metaphysics [...] ends by projecting a semi-messianic ideal [...] Unwittingly (and even without directly relying on Kant), this transforma-

gegenüber den Gesetzen der Moral überwinden „by impressing new patterns on the ways of nature and by reshaping its empirical elements into such systems as will manifest and promote the moral laws“.⁶⁷¹ Yovel verkennt, daß *innerhalb* der durchgängig naturgesetzlich bestimmten Erscheinungswelt, also in der Geschichte, nur die Verwirklichung von Handlungen, die den Gesetzen der Moral *gemäß* sind, also Legalität möglich ist, nicht aber die Verwirklichung von Moralität, geschweige denn die des höchsten Gutes als allgemeiner proportionierter Glückseligkeit; und wenn er hilfswise für seine geschichtsphilosophische Spekulation den „Begriff einer moralischen Natur“⁶⁷² verwendet, dann versteht er ihn vor allem in psychologischem und soziologischem, also in empirischem und damit, was das „Moralische“ daran betrifft, ganz unkantischem Sinn.

Yovel vertritt des weiteren – unter nicht ganz präziser Berufung auf Windelband⁶⁷³ – die Auffassung, Kants praktische Prinzipien könnten nur bewahrt werden, wenn die Zeit aus einer bloßen Form der Anschauung zu einem „clearly existential factor“ würde, wobei er freilich ebenso wenig wie Windelband, der lediglich auf Hegel verweist, sagt, wie dies zu geschehen und mit welchen systematischen Konsequenzen man dabei zu rechnen habe. Jedenfalls aber übergeht er einen Kernpunkt der kantischen Transzendentalphilosophie, demzufolge eben dadurch Freiheit überhaupt und damit auch jene Prinzipien nicht zu retten wären. Yovels irrije Ansicht ist ihrerseits durch die andere irrije Ansicht bedingt, daß „historical reality“ eine „synthesis of the noumenal and the phenomenal“ sei und daß der moralische Wille „acts on the world qua thing-in-itself“.⁶⁷⁴ Erstens ist jene Wirklichkeit ausschließlich „Phänomenales“, und zweitens ist es ausschließlich der *empirische* Wille, der als empirische Ursache von empirischen Handlungen auf die (empirische) Welt einwirkt. Und im Rahmen dieser Sinnenwelt sind diese Handlungen weiterhin nichts als ein Teil von ihr, Erscheinungen, verursacht durch andere Erscheinungen und „nur als eine Fortsetzung der Reihe

tion was reproduced in many nineteenth century ideologies, which sought to transfer the power of religious commitments and beliefs to channels of social and political reform. [...] Kant should have refrained from the alleged ‚sublimation‘ of the ultimate cognitive queries by transporting them into another domain, a move that distorts a genuine metaphysical interest and must end up in its repression and illusory satisfaction. [...] I should add that historically, too, the messianic movements that submerged metaphysical energies in absolute social and political schemes have, by this unwarranted shift, produced not only intellectual distortion but enormous suffering and evil.” (Yirmiahu Yovel, *The Interests of Reason: From Metaphysics to Moral History*; in: Ders. (Hrsg.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*; Dordrecht etc. 1989, 144 ff.) Nun, jedenfalls ließe sich das Leid von Lesern dadurch mindern, daß manche Autoren sich in Bezug auf Kant Schweigen auferlegten.

⁶⁷¹ Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, 73.

⁶⁷² Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, 75 f.

⁶⁷³ Siehe Wilhelm Windelband, *Nach hundert Jahren*; in: Ders., *Präludien*, Bd. I, 7. und 8. Aufl., Tübingen 1921, 163.

⁶⁷⁴ Siehe Yirmiahu Yovel, *The Highest Good and History in Kant's Thought*; in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 54 (1972) 280 f.; Ders., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, 23 f.

der Naturursachen möglich“.⁶⁷⁵ Zwar betreffen die Naturbedingungen im Falle des moralischen Willens nicht „die Bestimmung der Willkür selbst“, wohl aber „natürlich“ „die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung“⁶⁷⁶. Eben diese jedoch sind der einzig mögliche Gegenstand jeder Geschichtsbetrachtung, auch der teleologischen.⁶⁷⁷ Der empirische Wille mag seinerseits durch reine praktische Vernunft bestimmt und insofern ein moralischer Wille sein; und durch eine solche Bestimmung haben die Ideen der reinen praktischen Vernunft als „Causalität aus Freiheit“⁶⁷⁸ „Wirkungen in der Erfahrung“⁶⁷⁹. Aber all dies macht aus der (erfahrbaren) Geschichte nicht Yovels Synthesis. Als Erscheinungen stehen die Wirkungen einer wie immer bestimmten Willkür vollständig unter Bedingungen der Natur und lassen sich immer nur nach deren Ordnung auf beobachtbare Ursachen zurückführen, also Phänomenales auf Phänomenales.⁶⁸⁰ Noumenales kommt dabei nie in den Blick, – nicht Freiheit (Autonomie), nicht Moralität und am allerwenigsten das höchste Gut, „dessen Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretischen Vernunftgebrauch hinreichend seiner objectiven Realität nach bewiesen werden kann“⁶⁸¹.

Vossenkuhl nimmt die *Natur*, von der Kant in seiner Erörterung der „Gültigkeit des moralischen Beweises“ spricht,⁶⁸² als die uns bekannte, „empirisch“ gegebene Natur und wirft die Frage nach der Möglichkeit einer *historischen* „Ausführbarkeit“ des moralischen Gesetzes auf, womit er die Verwirklichung des höchsten Gutes (also die Glückseligkeit eingeschlossen) in der Geschichte meint.⁶⁸³ Doch wenn Kant von der Notwendigkeit spricht, „das Dasein eines moralischen Welturhebers“⁶⁸⁴ anzunehmen, dann denkt er an eine Natur als den „Inbegriff von allem [...], was nach Gesetzen bestimmt existirt, die Welt (als eigentlich sogenannte Natur) mit ihrer obersten Ursache zusammengenommen“⁶⁸⁵, die in ihrer spezifischen Kausalität mit der Kausalität aus Freiheit notwendig zusammenstimmt. Kant hat also gerade nicht die phänomenale Natur, und am allerwenigsten, wie Vossenkuhl⁶⁸⁶ suggeriert, die menschliche Natur, im Sinn. Er entwickelt an jener Stelle lediglich die Idee einer (anderen) Welt, in Bezug auf die eine Verwirklichung des höchsten Gutes überhaupt nur denkbar

⁶⁷⁵ KrV 03.368; siehe auch 03.519.05-11.

⁶⁷⁶ KrV 03.371.

⁶⁷⁷ Vgl. ÜGTP 08.159.

⁶⁷⁸ KrV 03.377.

⁶⁷⁹ KrV 03.372.

⁶⁸⁰ Vgl. KrV 03.372 f.

⁶⁸¹ KU 05.469.

⁶⁸² KU 05.455.

⁶⁸³ Siehe Wilhelm Vossenkuhl, Die Paradoxie in Kants Religionsschrift und die Ansprüche des moralischen Glaubens; in: Friedo Ricken/Francois Marty (Hrsg.), Kant über Religion, Stuttgart etc. 1992, 172 ff.

⁶⁸⁴ KU 05.455.

⁶⁸⁵ ÜGTP 08.159.

⁶⁸⁶ ÜGTP 08.174.

ist.⁶⁸⁷ Das Reich Gottes oder der Gnaden, auf das sich das „Ideal des höchsten Gutes“ bezieht, setzt in seinem Begriff „eine Unmöglichkeit [voraus], das Reich der Zwecke und das Reich der Natur als dasselbe Reich anzusehen [...]: ist ja eben die *Antinomie* im Gedanken der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit der Grund dieses Ideals [...] Eben darum ist es nur der Gegenstand eines *Mythos*“⁶⁸⁸ – und der Hoffnung.⁶⁸⁹

Für Vossenkuhl hängt die „menschliche Möglichkeit, dem Moralgesetz in der Geschichte gerecht zu werden, [...] in Kants Augen indirekt von unserer Natur, direkt aber von unserem moralischen Glauben an Gott ab[...]“. Dies sei die „Pointe des moralischen Gottesbeweises und der systematischen Schwierigkeiten, die er lösen helfen soll.“⁶⁹⁰ Für Kant selber dagegen hängt die menschliche Möglichkeit, dem Moralgesetz in der Geschichte, also im Leben auf Erden, gerecht zu werden, nur von der je eigenen „Revolution der Denkungsart“ und der dadurch bewirkten tugendhaften Gesinnung ab. Für die Realisierung des höchsten Gutes wiederum kommt es neben unserer erworbenen Glückswürdigkeit ausschließlich auf Gott an, nicht aber auf unseren Glauben an ihn. Dieser Glaube ist allein notwendig, um unserem aus jener Gesinnung fließenden Handeln als solchem einen Sinn zu geben, und zur Stärkung unserer moralischen Triebfeder (nicht etwa selber als Triebfeder!). Mit seiner Fehldeutung gelangt Vossenkuhl dann zu der Behauptung, Kant sei der Ansicht, Gottes Hilfe, deren wir laut moralischem Gottesbeweis bedürfen, „besteh[e] in dem moralischen Glauben, daß wir historisch die Möglichkeit haben, aus eigener Kraft eine Übereinstimmung unserer Natur mit unserer Freiheit unter der Leitung des Moralgesetzes zu erreichen“. Da wir aber nicht wüßten, wie Gott den *Endzweck* zu verwirklichen helfe, sei es „also ein Geheimnis, wie wir *glückswürdig* werden [...]“.⁶⁹¹ Nun, wenn

⁶⁸⁷ „Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, *als ob* durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also muß dieses die Idee einer *nicht empirisch-gegebenen* und dennoch *durch Freiheit möglichen*, mithin *übersinnlichen* Natur sein, der wir, wenigstens in *praktischer* Beziehung, objective Realität geben, weil wir sie als Object unseres Willens als reiner vernünftiger Wesen ansehen.“ (KpV 05.44; m. H.) „Natürlich (formaliter) heißt, was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, *welche es auch sei*, mithin auch der moralischen (also nicht immer bloß der physischen) nothwendig folgt. [...] Das Nothwendige aus Naturursachen würde auch als materialiter-natürlich (physisch-nothwendig) vorgestellt werden.“ (EaD 08.333; m. H., ohne Kants Hervorh.)

⁶⁸⁸ Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935, 46; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Hamburg 2001, 144 (m. H.); vgl. Platon, *Politeia* 614 ff. Lauts Behauptung, Kant komme auf die Forderung angemessener Glückseligkeit nur durch eine kritisch unerlaubte empirische (!) Verallgemeinerung, hat in dessen Lehre keinerlei Rückhalt. Siehe Reinhard Laut, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989, 135.

⁶⁸⁹ Vgl. KpV 05.129.

⁶⁹⁰ Wilhelm Vossenkuhl, *Die Paradoxie in Kants Religionsschrift und die Ansprüche des moralischen Glaubens*; in: Friedo Ricken/Francois Marty (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart etc. 1992, 174.

⁶⁹¹ Wilhelm Vossenkuhl, *Die Paradoxie in Kants Religionsschrift*, 177 (m. H.).

überhaupt etwas nach Ansicht von Kant *kein* Geheimnis ist, dann ist es der Weg zur Glückswürdigkeit.⁶⁹²

Nachgerade grotesk wirkt der von Reath⁶⁹³ unternommene Versuch nachzuweisen, daß es bei Kant zwei „versions“ des höchsten Gutes gebe, eine „theological“ und eine „secular“, daß die erste aber nicht haltbar sei (weil sie die Unmöglichkeit der Erreichbarkeit durch menschliche Tat impliziere und weil der darin enthaltene Proportionalitätsgedanke nicht aus Kants Moralprinzipien folge⁶⁹⁴) und daß daher als Interpretation der Lehre vom höchsten Gut nur die zweite Version infrage komme, derzufolge dieses Gut durch Menschen auf Erden zu verwirklichen sei, nämlich durch moralische Vervollkommenung und Verfolgung moralisch erlaubter Zwecke sowie durch geeignete „social institutions“. Allerdings erreicht der Autor sein Beweisziel nur mit hermeneutischer Gewalttätigkeit. Diese zeigt sich schon oberflächlich etwa darin, daß der Autor unter Benutzung einer fehlerhaften Übersetzung⁶⁹⁵ zum Beweis seiner „Säkularthese“ Kant „highest good possible on earth“ sagen läßt, während dieser tatsächlich wie üblich vom „höchst[n] in der Welt mögliche[n] Gut“⁶⁹⁶ spricht,⁶⁹⁷ und daß er den Ausdruck „angemessen“ in Kants Formulierung „die jener [der Pflicht] ihrer Beobachtung angemessne Glückseligkeit“⁶⁹⁸ für „ambiguous“ erklärt. Man könne ihn auch mit „appropriate“, „fitting“, etc.“ übersetzen, und so werde er (Reath) fürderhin von „happiness conditioned by morality“ sprechen, und dies wiederum bedeute: „the satisfaction of individuals’ morally permissible ends“.⁶⁹⁹ Die Distanz zu Kant ist im doppelten Wortsinn „unübersehbar“.

Wenn immer Kant mit Bezug auf das höchste Gut vom „Reich Gottes“ oder vom „Reich der Gnaden“ spricht, ist niemals diese unsere Sinnenwelt gemeint.⁷⁰⁰ In der Religionsschrift sagt er einmal vom „Lehrer des Evangeliums“, daß dieser,

⁶⁹² Vgl. RGV 06.139.31-33.

⁶⁹³ Andrews Reath, Two Conceptions of the Highest Good; in: Journal of the History of Philosophy, 26 (1988) 593-619.

⁶⁹⁴ So auch Pauline Kleingeld, Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg 1995, 163.

⁶⁹⁵ Möglicherweise der von H. B. Nisbet in der von Hans Reiss herausgegebenen Sammlung „Kant. Political Writings“, 2. Aufl., Cambridge 1991, 65.

⁶⁹⁶ TP 08.279.

⁶⁹⁷ Auch Sullivan stützt sich für seine Behauptung, daß es auch „in this world“ um das höchste Gut gehe, auf den *Gemeinspruch* sowie auf die *Kritik der Urteilstkraft*, aus deren (mir nicht vorliegender) Übersetzung (Meredith) er wie folgt zitiert: „This end is the *summum bonum*, as [!] the highest good in this [!] world possible through freedom“; während es im Original heißt: „Endzweck [...] und dieser ist das *höchste* durch Freiheit mögliche *Gut in der Welt*“ (KU 05 450). Und dann deutet er die Anmerkung im *Gemeinspruch*, in der Kant einen Abriss seiner Lehre vom höchsten Gut gibt (TP 08.279 f.), so, als ob es darin um die Stiftung einer Republik gehe und Kant, „living under an absolute monarch“, sich dabei der besonderen Schwierigkeiten bewußt sei. (Siehe Roger J. Sullivan, Immanuel Kant’s Moral Theory, Cambridge 1989, 227).

⁶⁹⁸ RGV 06.05.

⁶⁹⁹ Andrews Reath, Two Conceptions of the Highest Good, 604 f.

⁷⁰⁰ Vgl. KpV 05.137.

als er zu seinen Jüngern vom „Reich Gottes *auf Erden*“ gesprochen habe, damit nur auf die Glückswürdigkeit hingewiesen habe, während die Jünger, was die Glückseligkeit betreffe, „auf diese sich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten“.⁷⁰¹ Die Rede vom „Reich Gottes auf Erden“ zielt bloß auf das *oberste* Gut und dessen gebotene Beförderung im Rahmen des ethischen Gemeinwesens eines Volkes Gottes.⁷⁰² Und wenn es bei Kant heißt: „das Reich Gottes ist inwendig in euch“⁷⁰³, so kann auch dies sich nur auf Tugend und den Glauben an die Verwirklichung des höchsten Gutes „dereinst“⁷⁰⁴ beziehen, nicht aber auf (proportionierte) Glückseligkeit selber hier auf Erden. Entsprechend nennt Kant das ethische Gemeinwesen auch einen „ethische[n] Staat“⁷⁰⁵, also ein Gebilde, in welchem es bekanntlich um die allgemeingesetzliche Ordnung des Gebrauchs der Freiheit (hier: der inneren!) und nur darum geht; und er fügt dann erläuternd hinzu: „d. i. ein Reich der Tugend (des guten Principis)“⁷⁰⁶. Von Glückseligkeit ist – zu Recht – mit keiner Silbe die Rede.⁷⁰⁷ Das Reich des *höchsten* Gutes hingegen *kann gar nicht* „von dieser Welt“ und damit auch kein möglicher Gegenstand geschichtsphilosophischer Betrachtung,⁷⁰⁸ sondern lediglich einer *rein moralisch bedingten* Hoffnung sein. „Das Gesetz der Autonomie des Willens [...] kann [...] keine Realität innerhalb der Grenzen der Natur haben [...] sondern nur in bezug auf eine mögliche intelligible Welt“⁷⁰⁹ [...] diese Autonomie [ist] überhaupt nichts [...], was in bezug auf die Bewirkung aller erdenklichen Zwecke, die der Mensch sich unter Bedingungen der Erfahrung machen kann, irgendeinen Effekt haben könnte.⁷¹⁰ Sie kann daher ihrem Wesen nach auf die Gestaltung des geschichtlichen Schicksals des Menschen niemals den geringsten Einfluß haben [...] So sind es wirklich nur die Angelegenheiten des Himmelrei-

⁷⁰¹ RGV 06.134 f. (m. H.).

⁷⁰² Siehe RGV 06.98 ff.

⁷⁰³ RGV 06.136.

⁷⁰⁴ KpV 05.130; RGV 06.77. Sich „im Reiche der Gnaden zu sehen“ (KrV 03.527), seinen Wandel „hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel“ darzustellen (FM 20.307), ist dem Tugendhaften also nur im – freilich durch die moralisch-gebietende Vernunft sanktionierten – Modus der Hoffnung möglich.

⁷⁰⁵ RGV 06.94.

⁷⁰⁶ RGV 06.95 (ohne Kants Hervorh.).

⁷⁰⁷ Manches Mißverständnis scheint seinen Grund in Kants Rede von einem „System der sich selbst lohnenden Moralität“ als einer „Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß *jedermann* thue, was er soll“ (KrV 03.525 f.; siehe auch GMS 04.438.29-32), zu haben. Aber diese Bedingung ist zunächst bloß eine notwendige; eine zugleich hinreichende dagegen nur unter der Voraussetzung Gottes als moralischen Welturhebers (siehe KrV 03.526.12-14). Nur die eine Quelle menschlichen Unglücks würde ja durch allgemeine Tugendhaftigkeit versiegen, keineswegs aber auch die andere: die „bloße[.] Natur (in uns und außer uns)“ (KU 05.471; siehe auch GMS 04.438.34-37).

⁷⁰⁸ Vgl. RGV 06.135.24-25.

⁷⁰⁹ Siehe hierzu auch Max Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*, Aalen 1975 (1924), 304 ff.; 342 ff.

⁷¹⁰ Vgl. MpVT 08.262.30-34.

ches, die durch die Frage der von Kant verfochtenen Gültigkeit des Gesetzes der Freiheit berührt werden.⁷¹¹ Die Idee von einem Reich Gottes hat überhaupt nur in praktischer Hinsicht Bedeutung, um nämlich dem vom Moralgesez gebotenen Wollen und Handeln Zweck und Sinn zu geben und die moralische Triebfeder durch Hoffnung zu stärken. Alles Weitere kann (und muß) man der Zukunft überlassen. „Was brauchen [die Menschen] den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist es genug, daß sie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein [...]“.⁷¹²

Prima facie scheint es sich in geschichtsphilosophischer Hinsicht anders zu verhalten, wenn es nur um das oberste Gut geht. Moralisches Verhalten und also Glückswürdigkeit stehen ja vom Grundsatz her in der Macht der Menschen.⁷¹³ Lassen wir die bisweilen aufgeworfene Frage beiseite, was Kant über die Erreichung der moralischen Vollkommenheit des Menschen in dieser oder in einer anderen Welt gedacht hat und ob er diesbezüglich seine Meinung irgendwann geändert hat. Welchen Grad an Tugendhaftigkeit und damit an Glückswürdigkeit der Mensch auch immer in dieser Welt zu erreichen vermag und ob er dafür nach Kants Ansicht der Mitwirkung Gottes⁷¹⁴ bedarf und mit ihr als Gnade rechnen darf oder nicht, so ist allemal gewiß, daß sich unter Bedingungen der Erfahrung darüber gar nichts sagen läßt.⁷¹⁵ Auch eine moralische Welt „bloß“ des obersten Gutes, also ein Reich der Tugend, ist als noumenale kein Gegenstand möglicher Erfahrung⁷¹⁶ und kommt somit auch nicht für eine teleologische *Geschichtsbetrachtung* infrage.⁷¹⁷

⁷¹¹ Julius Ebbinghaus, Kant und das 20. Jahrhundert; in: Studium Generale, 7 (1954) 513-524; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 151-173; hier: 168-171; vgl. KrV 03.372.36-37.

⁷¹² RGV 06.07; vgl. KpV 05.133.26-32.

⁷¹³ Vgl. KU 05.471.14-15; TP 08.279.22-23.

⁷¹⁴ Siehe RGV 06.44.24-29; 06.45.09-11; 06.52 f.; 06.171; 06.174.21-26; 06.190-192; SF 07.43 f.

⁷¹⁵ Siehe KrV 03.373; GMS 04.407; 04.419; TP 08.284; RGV 06.20; 06.51; 06.63; 06.71; TL 06.392 f.; VT 08.402.

⁷¹⁶ Vgl. KpV 05.45.21-22; RGV 06.99.01-03.

⁷¹⁷ Sullivan moniert, daß Paton in seinem Buch „The Categorical Imperative“ nur wenige Bemerkungen zu Kants Lehre vom moralischen Fortschritt gemacht habe und daß dies zeige, „how little attention typically was given to Kant’s philosophy of history before Emil Fackenheim’s seminal study ‘Kant’s Concept of History’ (1956)“. (Roger J. Sullivan, Kant’s Moral Theory, Cambridge 1989, 367) (NB. Julius Ebbinghaus veröffentlichte seine diesbezüglichen Überlegungen 1938, allerdings leider nur in Kants Muttersprache: Natur, Geist und geschichtliche Objektivität; in: Entretiens d’Amersfoort, Institut international de collaboration philosophique 1938, 9-25; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 463-479) Gegen Sullivan ist einzuwenden, daß erstens Patons Bemerkungen in jenem Buch völlig ausreichen, daß zweitens für ein Werk, das sich mit dem obersten Prinzip der Moralität beschäftigt, geschichtsphilosophische Fragen gar kein Gegenstand sind und daß drittens die dort erörterte Moralität (im strengen Sinne) ihrerseits gar kein möglicher Gegenstand geschichtsphilosophischer Betrachtung ist.

Die Geschichte der Menschheit ist ein integraler Teil der Natur und dementsprechend vollständig durch deren Gesetze bestimmt. Ob nun der empirische Charakter die (sichtbare) Erscheinung eines (grundsätzlich unsichtbaren) intelligibelen Charakters ist oder nicht, so hängt jedenfalls das, was geschieht, ausschließlich vom empirischen Charakter ab. Menschen sind auf Erden in einem „Reich der Natur“, wo sie „zwar unter moralischen Gesetzen stehen“, aber keine anderen Erfolge ihres Verhaltens erwarten können, „als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt“⁷¹⁸. Dabei macht es freilich einen großen Unterschied, ob die Menschen nach Vernunftgesetzen (also „pflichtgemäß“) handeln oder nicht, keinen hingegen, ob sie es aus Pflicht oder aus Neigung tun. Nicht für die Erkenntnis und Befolgung von Vernunftgesetzen bedarf es der Autonomie,⁷¹⁹ sondern nur für die Bestimmung des Willens seiner Form nach. Eine aus Klugheit (heteronom) nach Vernunftgesetzen gestaltete irdische Welt unterscheidet sich durch nichts von einer aus Moralität (autonom) nach solchen Gesetzen gestalteten. Ob also der Mensch in seinem Wollen durch Autonomie bestimmt ist oder nicht, so kommt es für den Einfluß auf die Geschichte allein auf sein empirisches Handeln innerhalb des gesetzlichen Zusammenhanges der Natur an.⁷²⁰ Die Autonomie selber hat keinerlei Realität in der phänomenalen Welt.

Die Idee „eine[r] Welt, die den Sittengesetzen völlig gemäß aus Freiheit möglich ist, also nur als intelligible Welt gedacht werden kann und die von uns verwirklicht werden soll“⁷²¹, bezieht sich in der Tat auf die Sinnenwelt. Aber „Verwirklichung“ bedeutet hier nicht, daß damit gleichsam die intelligibele Welt zu einer Erscheinungswelt würde. Das Handeln unter Freiheitsgesetzen hat zwei Momente: die materiale Erfüllung der Pflicht durch Gesetzeskonformität des Handelns und die formale Erfüllung der Pflicht durch ein Handeln aus Achtung vor dem Gesetz. Das erste Moment führt zur Legalität der Handlung, das zweite darüber hinaus zur Moralität der Gesinnung.⁷²² Und eben diese Moralität tritt niemals in Erscheinung. Ihre „Verwirklichung“ findet ausschließlich in der intelligibelen Welt statt und ist damit für uns Menschen kein Gegenstand möglicher Erkenntnis. Die Legalität (als Verwirklichung moralischer Zwecke) hingegen tritt wirklich in Erscheinung⁷²³ und ist somit als Teil der Sinnenwelt auch ein Gegenstand möglicher Erkenntnis. Wenn Kant von der moralischen Welt als ei-

⁷¹⁸ KrV 03.527.

⁷¹⁹ Vgl. KpV 05.113.30-34.

⁷²⁰ Vgl. KrV 03.519.05-11. So macht es z. B. für den kausalen Ablauf und sein Ergebnis gar keinen Unterschied, ob ein Mensch auf einen anderen Menschen schießt und ihn damit tötet, weil er – rein naturgesetzlich bestimmt – gar nicht anders konnte oder weil er es so wollte, obwohl er (autonom) anders gekonnt hätte.

⁷²¹ Klaus Düsing, Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Kantstudien Ergänzungshefte Bd. 96, 2., erweiterte Auflage, Bonn 1986, 25 unter Verweis auf KrV 03.524 f.

⁷²² Siehe KpV 05.151. Indem Apel diese fundamentale Unterscheidung verkennt, kommt er zu einer völlig verfehlten Kritik an Kant. Siehe Karl-Otto Apel, Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht; in: Dieter Henrich (Hrsg.), Kant oder Hegel?, Stuttgart 1983, 602 ff.

⁷²³ Vgl. KU 05.196.

ner „Idee“ spricht, „die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen“, dann kann dieser Einfluß selber nur ein phänomenaler und die Idee-Gemäßheit der Sinnenwelt nur Gesetzesgemäßheit sein. Sofern die Menschen als Freiheitsgesetzen unterworfenen Vernunftwesen sich miteinander in „durchgängige[r] systematische[r] Einheit“ befinden, bilden sie in der Sinnenwelt, von der sie ja als Sinnenwesen Teil sind, zugleich eine übersinnliche und somit unsichtbare Gemeinschaft, ein außerhalb aller möglichen geschichtsphilosophischen Betrachtung, ja außerhalb aller Erfahrung überhaupt liegendes „corpus mysticum“.⁷²⁴

Die von Kant mehrfach aufgeworfene Frage, ob sich die Menschheit in einem Fortschreiten zum Besseren befinde, bezieht sich stets auf deren natürliche Bestimmung.⁷²⁵ Auf Moralität im strengen Sinne bezogen kann die Frage nicht einmal sinnvoll gestellt werden. Fortschritt findet in der Zeit statt. Da aber der für strikte Moralität allein entscheidende intelligible Charakter als solcher gar keinen Zeitbedingungen unterliegt, kann in Bezug auf ihn auch nicht von Fortschritt die Rede sein. Nur der empirische Charakter kann in moralischer Hinsicht „fortschreiten“.⁷²⁶ Historisch in Erscheinung tritt ein solcher Fortschritt in der Legalität des Verhaltens; und nur daran denkt Kant, wenn er von Fortschreiten spricht, also an Taten und somit an erfahrbare Phänomene.⁷²⁷ So findet sich denn auch die „Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei“ im „Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen“⁷²⁸, und darin heißt es ausdrücklich: „Nicht ein immer wachsendes Quantum der *Moralität* in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Producte ihrer *Legalität* in pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlaßt sein mögen [!]; d. i. in den guten *Thaten* der Menschen, [...] also in den Phänomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts, wird der Ertrag (das Resultat) der Bearbeitung desselben zum Besseren allein [!] gesetzt

⁷²⁴ KrV 03.525. Hierbei ist nicht – wie es häufig geschieht – an die Welt des höchsten Gutes zu denken. Zu Kants Zeiten wurde „mystisch“ auch anstelle von „moralisch“ und im Gegensatz zu „physisch“ verwendet; z. B. „persona moralis, mystica“ bei Johann Gottlieb Buhle, Lehrbuch des Naturrechts, Göttingen 1798, 23. „[D]ie intelligible Vorstellung wird – anders ist ein corpus mysticum *in’ der Sinnenwelt* nicht zu denken – als bereits integriertes, aber noch nicht oder nicht zureichend zur Wirkung gekommenes Prinzip einer Welt vernünftiger Wesen so gedacht, daß dieser moralische Weltbegriff genaugenommen sowohl die Sinnenwelt als auch die intelligible Welt umfaßt“. (Ingeborg Heidemann, Das Ideal des höchsten Gutes. Eine Interpretation des Zweiten Abschnitts im „Kanon der reinen Vernunft“; in: Ingeborg Heidemann/Wolfgang Ritzel (Hrsg.), Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781–1981, Berlin/New York 1981, 270; m. H.)

⁷²⁵ Vgl. Anth 07.324.31–32.

⁷²⁶ Vgl. hierzu auch RGV 06.47 f.; 06.66 ff.

⁷²⁷ Auch wenn für Kant die „sichtbare Kirche“ die „sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden“ (RGV 06.131) ist, so ist doch *sichtbar* an ihr nur Ethisch-Legales. Und eben dieses dient dann als Schema oder als „sinnliche[s] Zeichen“ (KrV 03.370) des Übersinnlichen der Moralität.

⁷²⁸ SF 07.77 (m. H.).

werden können.⁷²⁹ – Denn wir haben nur *empirische* Data (Erfahrungen), worauf wir diese Vorhersagung gründen: nämlich auf die physische [!] Ursache unserer Handlungen, in sofern sie geschehen, die also selbst Erscheinungen sind [...]“⁷³⁰. Wenn Kant im *Gemeinspruch* sagt: „Ich werde also annehmen dürfen: daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Cultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei [...]“⁷³¹, dann hat auch diese moralteleologische „Extrapolation“ eine geschichtsphilosophische Dimension allein im Hinblick auf den *empirischen* Charakter der Menschheit,⁷³² also auf „Tugend der *Legalität* nach“⁷³³. Auch die Frage schließlich, ob sogar „die *Welt im Ganzen* immer zum Bessern fortschreite“, wird von der reinen praktischen Vernunft, „welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet“, affirmativ beantwortet;⁷³⁴ doch ist diese Antwort geschichtsphilosophisch ohne jede Bedeutung.

Eine von Kant erwähnte „gewisse Analogie“⁷³⁵ zwischen politischem und ethischem Gemeinwesen, zwischen Staat und Kirche, zwischen philosophischem und theologischem Chiliasmus⁷³⁶ hat nun manch einen doch dazu verleitet, auch der Religionsschrift, in der davon die Rede ist, eine geschichtsphilosophische Absicht zu unterstellen.⁷³⁷ Es liegt auf der Hand, daß dafür unmöglich das ethi-

⁷²⁹ Mit Bezug auf ein ethisches Gemeinwesen heißt es hingegen: „[...] in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die *Moralität* der Handlungen (welche etwas *Innerliches* ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann) zu befördern, da im Gegentheil die letzteren, welches ein juridisches gemeines Wesen ausmachen würde, nur auf die *Legalität* der Handlungen, die in die Augen fällt, gestellt sind und nicht auf die (innere) *Moralität*, von der hier allein die Rede ist.“ (RGV 06.98 f.)

⁷³⁰ SF 07.91; vgl. auch die Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten (VASF 23.457).

⁷³¹ TP 08.308 f.

⁷³² In diesen Zusammenhang gehört auch Kants Beschäftigung mit der Geschichte des „Kirchenglaubens“ (RGV 06.124 ff.). Man mag da von „Religionsgeschichte“ sprechen. Aber diese hat jedenfalls nichts mit Religion „in der strengsten Bedeutung des Worts“ (RGV 06.124) zu tun und stellt gewiß keine Religionsphilosophie in geschichtsphilosophischer Absicht dar. Vielmehr kann auch hier ein diesbezüglicher Leitfaden nur die *Kulturentwicklung* der Menschheit (in Richtung auf ein sichtbares ethisches Gemeinwesen [Kirche]) sein. (Vgl. auch die von Kant gezogene Parallele in RGV 06.123.22-27) Sofern Kant sich in der Religionsschrift mit (positiven) Offenbarungsreligionen beschäftigt, hat er es mit historischen Phänomenen zu tun, die er in einen geschichtsphilosophischen Zusammenhang stellen kann. Aber genau dann betreibt er keine Religionsphilosophie. Diese wiederum betreibt er, wenn er erstens von der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft handelt und wenn er zweitens aus deren Perspektive einen kritischen Blick auf Offenbarungsreligionen wirft. Dann hingegen betreibt er keine Geschichtsphilosophie.

⁷³³ RGV 06.47 (m. H.); bei Kant „Tugend“ hervorgehoben).

⁷³⁴ FM 20.307 (m. H.).

⁷³⁵ RGV 06.94.

⁷³⁶ Siehe RGV 06.34.

⁷³⁷ Van der Linden macht in seinem Buch zur kantischen Ethik gleich zu Beginn quasi „kurzen Prozeß“: er werde das höchste Gut „as a moral society in which human agents seek to make one another happy“ interpretieren, damit zwar „Kant’s common definition“ „somewhat

sche Gemeinwesen im strengen Sinne in Betracht kommt. Dieses ist eine auf Erden gar nicht erscheinende (*unsichtbare*) Kirche. Das „Reich Gottes auf Erden“, dessen Kommen mit der Ausbreitung des moralischen Glaubens als „Weltreligion“⁷³⁸ die Menschen nach ihren Kräften betreiben sollen,⁷³⁹ ist „inwendig“;⁷⁴⁰ kein „messianisches“, sondern ein „*moralisches* (durch bloße Vernunft erkennbares)“ Reich;⁷⁴¹ ob es also gekommen ist, kann (wenn überhaupt) nur jeder für sich selbst feststellen. „Von der Religion auf Erden (in der engsten Bedeutung des Worts) kann man keine *Universalhistorie* des menschlichen Geschlechts verlangen; denn die ist, als auf dem reinen moralischen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zustand, sondern jeder kann sich der Fortschritte, die er in demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewußt sein.“⁷⁴² Eine Idee zu einer allgemeinen Geschichte in religiöser Absicht, also in Hinsicht nicht auf eine Weltrepublik, sondern auf die wahre Kirche oder das Reich Gottes auf Erden, ist somit ausgeschlossen. Kant spricht denn auch von einem „schöne[n] Ideal der [...] im Glauben *vorausgesehenen* Weltepoche bis zu ihrer Vollendung, die wir nicht als *empirische* Vollendung *absehen*, sondern auf die wir nur [...] *hinaussehen*, d. i. dazu Anstalt machen können.“⁷⁴³ Man kann deshalb auch nicht mit Allan Wood⁷⁴⁴ und

[changing]“, aber „the meaning of his claim [preserving]“. (Harry van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism* [Indianapolis/Cambridge 1988] 4) Dieser hermeneutische Streich bringt ihm prompt zwei Vorteile ein: Erstens braucht er sich mit Kants eigentlicher Lehre vom höchsten Gut gar nicht erst herumzuschlagen; für ihn gibt es keine aufzuhebende Antinomie der praktischen Vernunft und entsprechend auch kein Bedürfnis, das Dasein Gottes zu postulieren. (Siehe op. cit. 69, 81 ff.) Zweitens kann er – in den Fußstapfen von Yovel – Kants (in Wirklichkeit in Religionsphilosophie und nur in diese mündende) Lehre vom höchsten Gut in reiner Geschichtsphilosophie aufgehen lassen. Ähnlich Sidney Axinn, *The Logic of Hope: Extensions of Kant's View of Religion*, Amsterdam 1994, 275 ff. („The Religious Question: The Philosophy of Religion as [!] the Philosophy of History.“); und C. A. Brincat, *Kant's Highest Good: Individuality, Society and Perpetual Peace*; in: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Milwaukee 1995, vol. II, part 2, 849-856.

⁷³⁸ RGV 06.157.

⁷³⁹ Ein solches Gemeinwesen, in dem sich alle universal-reziprok in ihrem moralischen Bemühen unterstützen, ist moralisch notwendig, weil der einzelne Mensch auf einen dauerhaften moralischen Fortschritt für sich nur innerhalb einer Gemeinschaft Gleichgesinnter hoffen darf. (Siehe RGV 06.83.03; 06.93 f.; 06.97 f.; 06.151). Die Vereinigung zu einem solchen Gemeinwesen ist, wie Kant mehrfach sagt, eine Pflicht *sui generis*, nämlich „des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“ in Bezug auf die Beförderung des höchsten Gutes, um diese der Zufälligkeit bloß privater Pflichterfüllung zu entziehen und die „Zusammenstimmung aller zu einem gemeinschaftlichen [Zweck]“ zu einem „besondere[n] Geschäft[.]“ zu machen. (Siehe RGV 06.97 f.; 06.151)

⁷⁴⁰ „Das Reich Gottes auf Erden: das ist die letzte Bestimmung des Menschen. Wunsch (Dein Reich komme). Christus hat es herbeygerückt; aber man hat ihn nicht verstanden und das Reich der Priester errichtet nicht das Gottes in uns.“ (Refl 1396, 15.608 f.)

⁷⁴¹ RGV 06.136.

⁷⁴² RGV 06.124.

⁷⁴³ RGV 06.135 f. (zweite Hervorhebung von mir).

⁷⁴⁴ Allen W. Wood, *Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics*; in: *Philosophical Topics*, 19 (1991) 343.

Henry Allison⁷⁴⁵, der ihm darin folgt, zwei Epochen der menschlichen Geschichte unterscheiden, die „Epoche der Natur“ und die „Epoche der Freiheit“, und dann auch noch die erste zur Epoche des Staates und die zweite zur Epoche der Kirche erklären. Wenn „Freiheit“ hier Willensfreiheit bedeuten soll, dann ist die Rede von einer „Epoche“ (als einem zeitlichen Begriff) ganz sinnlos, da Noumena nicht erscheinen. Wenn jedoch bloß freie (im Unterschied zur tierischen) Willkür gemeint ist, dann ist die gesamte Geschichte als *menschliche* Geschichte eine einzige „Epoche“ der Freiheit als Natur (des Menschen). Das Reich der Natur wird von der phänomenalen Menschheit nie verlassen. In ihrer Geschichte mag sie ihre Rechtspflichten erfüllen und ein allgemeines politisches Gemeinwesen und damit den (Rechts-) Frieden auf Erden verwirklichen. Sie mag darüber hinaus und daneben sogar ihre Tugendpflichten erfüllen und ein ethisches Gemeinwesen als *sichtbare* Kirche verwirklichen. Ob diese Pflichterfüllungen bloß pflichtgemäße („tugendähnliche“⁷⁴⁶, „gesetzlich gute“⁷⁴⁷) Handlungen oder auch (tugendhafte) Handlungen aus Pflicht sind, macht einen fundamentalen Unterschied mit Bezug auf die Moralität der Menschen und deren mögliches Schicksal in einer anderen Welt. Auf Erden jedoch wird davon schlechterdings nichts sichtbar; es handelt sich phänomenal um identische Handlungen.⁷⁴⁸

Kants eigener Rede von „Geschichte der Natur“ und „Geschichte der Freiheit“⁷⁴⁹ liegt die Unterscheidung zwischen der bloßen „Tierheit“ des Menschen und seiner „Menschheit“⁷⁵⁰ zugrunde. Was Kant „Menschengeschichte“ nennt, meint stets die Geschichte der menschlichen Gattung in ihrer „Menschheit“. Sie nimmt ihren Ausgang bei demjenigen, „was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also [bei] der *Existenz des Menschen*“;⁷⁵¹ sie beginnt mit dem Erwachen der Vernunft, mit dem Übergang der Gattung „aus dem Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft, [...] aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“⁷⁵². Sie bezieht sich auf die Menschheit sowohl als physische, unter Naturgesetzen stehende als auch auf sie als sittliche, unter Freiheitsgesetzen stehende Gattung,⁷⁵³ aber immer im Hinblick auf deren Naturbestimmung, die Stiftung einer welt-

⁷⁴⁵ Henry Allison, *The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace*; in: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995, Milwaukee 1995, vol. I, part 1, 43.*

⁷⁴⁶ TG 02.372.

⁷⁴⁷ RGV 06.30

⁷⁴⁸ Vgl. RGV 06.30.24-29. Deswegen bezieht sich nur die Frage: Was darf ich hoffen, wenn ich *pflichtmäßig* handle, auf die phänomenale Welt, nicht dagegen die Frage: Was darf ich hoffen, wenn ich *aus Pflicht* handle. Moralität kann als solche in dieser Welt keinen Effekt haben. Also kommt es für einen solchen Effekt auch nicht auf die Triebfeder an.

⁷⁴⁹ MAM 08.115.

⁷⁵⁰ Vgl. etwa RGV 06.26.

⁷⁵¹ MAM 08.110.

⁷⁵² MAM 08.115.

⁷⁵³ Siehe MAM 08.116.

bürgerlichen Gesellschaft.⁷⁵⁴ Sie ist somit (allgemeine) Geschichte der mit der Gattung sich vollziehenden Kultivierung und also Geschichte des Einflusses, den die menschliche Vernunft, sei es als bloß instrumentelle noch im Dienste der Natur, sei es selber gesetzgebend, auf das als Wirkung der Freiheit zu begreifende Handeln der Menschen ausübt.

Der Versuch, in Bezug auf Kant Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie (Moraltheologie) als in der angeblichen Einheit einer Lehre vom höchsten Gut miteinander verbunden zu interpretieren, kann nicht gelingen. Dieser Versuch ist nichts anderes als die Konfundierung der (realen) Welt der Phaenomena mit der (gedachten) Welt der Noumena, weltlicher Angelegenheiten mit Angelegenheiten des Himmelreiches, des letzten Zwecks der Natur (in Bezug auf die Menschheit als Gattung hier auf Erden) mit dem Endzweck der Schöpfung (in Bezug auf die Menschheit als transzendente Idee in einer intelligiblen Welt ewiger Gerechtigkeit).⁷⁵⁵

Der durch eine Weltrepublik zu stiftende Weltfrieden, das höchste politische Gut, ist im Unterschied⁷⁵⁶ zum „höchste[n] in der Welt mögliche[n] Gut“⁷⁵⁷, zur „besten Welt“⁷⁵⁸, etwas, das sich zumindest grundsätzlich durch Menschen realisieren läßt, und zwar „ohne daß dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrößert werden darf [= muß⁷⁵⁹]; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluß) erforderlich sein würde.“⁷⁶⁰ Die Menschen können dazu gewaltsam gezwungen werden; und

⁷⁵⁴ „Pragmatische Geschichte der Menschengattung aus der Anlage ihrer Natur. Die Naturbestimmung des Menschen zu seinem vollständigen Zwecke (nicht der Menschheit in einem Individuum, sondern der Gattung).“ (Refl 1467, 15.645)

⁷⁵⁵ Eine solche Konfundierung findet sich auch bei Eidam. Die Sittlichkeit kann demnach als Reich der Zwecke (!) in dieser Welt wirklich werden, und damit kann das Reich der Natur als empirische Wirklichkeit zugleich sittliche Wirklichkeit werden. (Siehe Heinz Eidam, Subjektivität und Intersubjektivität – im Ausgang von Kant und im Hinblick auf Fichte und Hegel; in: Hans Werner Ingensiep et al. (Hrsg.), Kant-Reader. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?; Würzburg 2004, 210 f.) Nun, mit Kants dritter besonderen Formel in der *Grundlegung* hat dies ebenso wenig zu tun wie mit Kants Lehre vom höchsten Gut, in dem laut Eidam die Sphären des Rechts und der Moralität, äußere und innere Freiheit „konvergieren“. Es war ja doch gerade die Unmöglichkeit, das Reich der Zwecke als Reich der Natur zu begreifen, die Kant zum Ideal des höchsten Gutes als Reich der Gnaden geführt hat. Dazu Eric Weil, *Problèmes kantians*, 2. Aufl., Paris 1982, 114: „[...] l'être raisonnable qui saisit sa propre nature finie peut et doit *penser* une telle totalité existante de la morale sous la forme d'un règne des fins dans lequel les causes mécaniques auront perdu toute indépendance, mais qui, pour cette raison même, ne peut pas être *connu*, ne peut même pas être conçu d'après le modèle des objets, pour grands qu'on les choisisse, de la nature et de la science naturelle.“

⁷⁵⁶ Siehe dazu besonders KU §§ 83-84; 05.429 ff.

⁷⁵⁷ TP 08.279.

⁷⁵⁸ KpV 05.125.

⁷⁵⁹ Vgl. noch 100 Jahre später Theodor Fontane, *Cécile*, Kap. 6: „Und wer den Schaden hat, darf für den Spott nicht sorgen.“

⁷⁶⁰ SF 07.92. Laberge meint, sich in Bezug auf das Problem des Völkerfriedens der Lehre Kants vom radikalen Bösen bedienen zu müssen. (Siehe Pierre Laberge, *Das radikale Böse und der Völkerzustand*; in: Friedo Ricken/Francois Marty (Hrsg.), *Kant über Religion*, Stuttgart

die Natur selber treibt sie dazu auf verschiedene Weise an. Deswegen kann Kant auch nach „Geschichtszeichen“⁷⁶¹ suchen, eine „Tendenz“⁷⁶² in der Geschichte (Natur)⁷⁶³ feststellen („was man, ohne einen Naturplan vorauszusetzen [das heißt: ohne die heuristische Fiktion der Zweckmäßigkeit in der Natur], nicht mit Grunde hoffen kann“⁷⁶⁴), auf dieser Basis eine „Vorhersage“ machen und von ihr sogar behaupten, daß sie auch für die „strengste Theorie haltbar [...]“⁷⁶⁵ sei.⁷⁶⁶ Der Gedanke, daß er die Stiftung des Friedens auf Erden nur von einem im strengen Sinne moralischen Gebrauch der freien Willkür erwartet habe, ist ganz abwegig. Frieden als raum-zeitliches Phänomen kann überhaupt *nur* durch natürliche Prozesse, nämlich durch menschliche Handlungen, hervorgebracht werden, gleichgültig ob die Menschen durch ihre Natur oder durch die reine praktische Vernunft veranlaßt, ob aus aufgeklärtem Eigeninteresse oder aus Pflicht handeln.

Das höchste politische Gut ist als äußerstes Ziel der Kultur der letzte Zweck der Natur, während das höchste Gut in der Welt der Endzweck der Schöpfung selbst ist.⁷⁶⁷ Jenes Gut ist die „höchste Aufgabe *der Natur* für die

etc. 1992, 112-123) Er sieht nicht, daß sowohl Kants Formulierung dieses Problems als auch dessen Lösung diese Lehre gänzlich außer Betracht lassen. Kants (juridische!) Bestimmung des Staatenzustandes als eines Kriegszustandes hat keinerlei Bezug zum möglichen Bösen im Menschen, sondern ausschließlich zum Recht des Menschen im Naturzustand. Deshalb kommt Kant übrigens auch nicht auf den Gedanken, der Kirche (weder der unsichtbaren noch der sichtbaren) eine besondere Rolle im Friedensprozeß zuzuweisen.

⁷⁶¹ SF 07.84.

⁷⁶² SF 07.84; Anth 07.329.

⁷⁶³ Apel behauptet, Kant wolle „alle erfahrbaren geschichtlichen Handlungen als kausal-determinierte Naturereignisse auffassen [...]. Es sollte [...] klar sein, daß Kant damit all das aus der erfahrbaren und wissenschaftlich erkennbaren Welt ausschließt, was im 19. Jahrhundert als ‚geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit‘ zum Gegenstand verstehender *Geisteswissenschaften* (Dilthey) oder einer *verstehenden* Soziologie (Max Weber) wurde“. Doch Apel verkennt damit Kants Begriff von Kausalbestimmtheit und Erfahrbarkeit der Erscheinungswelt (und von „freien“ Handlungen in ihr) ebenso wie – zumindest in Bezug auf Max Weber – das Verhältnis von Verstehen und Erklären. Siehe Karl-Otto Apel, Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht; in: Dieter Henrich (Hrsg.), Kant oder Hegel?, Stuttgart 1983, 604.

⁷⁶⁴ IaG 08.30. „Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke.“ (IaG 08.27)

⁷⁶⁵ SF 07.88; vgl. dazu aber auch TP 08.311 f.

⁷⁶⁶ Es handelt sich hier, wie Klaus Reich gezeigt hat, nicht – wie zuvor – um einen moralphilosophischen oder teleologischen, sondern um einen soziologischen „Beweis“, nämlich in Bezug auf die öffentliche Meinung als einer in Zukunft entscheidenden Bedingung für erfolgreiche Politik. (Siehe Klaus Reich, Einleitung des Herausgebers; in: Kant, Der Streit der Fakultäten, Hamburg 1975, XXII ff.; aber auch Reinhard Brandt, „Zum Streit der Fakultäten“; in: Ders. et al. (Hrsg.), Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Hamburg 1987, 45 ff.; Hans Blumenberg, Was ist an Kants Wendung das Kopernikanische?; in: Ders., Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt 1975, 701 f.)

⁷⁶⁷ Klemme setzt im Gegensatz zu Kant Klammern: „das höchste (politische) Gut“ und behauptet dementsprechend allen Ernstes, Kant habe „das höchste Gut der Sache nach als

Menschengattung⁷⁶⁸, an deren Lösung freilich das Individuum mitwirken kann und soll,⁷⁶⁹ so daß Kant, darauf bezogen, sagen kann, hier seien „Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprincipien im Menschengeschlechte vereinigt“⁷⁷⁰. Dieses Gut dagegen ist kein möglicher Zweck der Natur für die Menschheit als Gattung, und seine (sei es individuelle, sei es auch gemeinschaftliche) Beförderung (freilich nicht auch seine Hervorbringung!) ist eine ausschließlich jeder Einzelperson als solcher gestellte moralische Aufgabe.⁷⁷¹

In diesem Zusammenhang mag eine Bemerkung zu Kants bisweilen verwendeter Rede von „in der Welt“ sachdienlich sein:⁷⁷² Ob er damit „diese Welt“ meint, ohne es eigens zu sagen,⁷⁷³ muß der Kontext erweisen. Zumeist freilich kann Kant entweder nur eine andere Welt meinen, oder er läßt es absichtlich unbestimmt, welche Welt – diese oder eine andere oder, je nachdem, sogar beide – in Betracht kommt. Wenn man etwa liest: „das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt“ oder „das höchste in der Welt mögliche und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde physische Gut“,⁷⁷⁴ so ist stets zu präzisieren: „das höchste – durch Freiheitsgebrauch in dieser Welt – in einer anderen Welt mögliche Gut“ oder „das höchste in einer anderen Welt mögliche und als Endzweck, so viel an uns ist, in dieser Welt zu befördernde physische Gut“. Nach Weiper ist die soeben erwähnte Redeweise Kants „darin begründet, daß, wenn der Endzweck menschlichen Handelns vom endlichen Vernunftwesen hier und jetzt mit allen Kräften angestrebt und nicht nur als ein bloßes Jenseits nach dem Tode erhofft werden soll, er als ein *in der Welt realisierbarer* gedacht werden muß, und zwar in derjenigen Welt, welche der das moralische Gesetz achtende Mensch ‚durch die praktische Vernunft geleitet *erschaffen* würde, wenn es in seinem Vermögen wäre“⁷⁷⁵ [...], also die intelligible moralische Welt mit ihrer Harmonie von Sittlichkeit und Glück“.⁷⁷⁶ Nach einer paraphrasierenden Reformulierung dieses Zitats könnte ich zustimmen: Wenn der Endzweck menschlichen Handelns vom endlichen Vernunftwesen hier und jetzt (also in dieser Welt) mit allen Kräften angestrebt und freilich nur für eine andere Welt nach dem Tode erhofft werden soll, dann muß er (als angestrebter wie als erhoffter) als ein in einer Welt reali-

höchstes politisches Gut thematisiert“. Die von ihm dafür genannte Quelle (TP 08.279 f. Anm.) ist freilich als Beweismittel denkbar ungeeignet. (Siehe Heiner F. Klemme, Einleitung zu Immanuel Kant (TP und ZeF), Hamburg, 1992, XII; XVII f.)

⁷⁶⁸ IaG 08.22 (m. H.).

⁷⁶⁹ Vgl. TP 08.309.04-08.

⁷⁷⁰ SF 07.88.

⁷⁷¹ Siehe hierzu auch den exzellenten Beitrag von: Pierre Hassner, Situation de la philosophie politique chez Kant; in: Annales de philosophie politique, vol. 4 : La philosophie politique de Kant. Paris 1962, 77 ff.

⁷⁷² Dazu auch unten Rezension Nr. 5.

⁷⁷³ Wie etwa in KpV 05.129.05.

⁷⁷⁴ KU 05.450; ähnlich KU 05.469.05; RGV 06.05-07.

⁷⁷⁵ RGV 06.05.

⁷⁷⁶ Susanne Weiper, Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler, Würzburg 2000, 77.

sierbarer gedacht werden, und zwar (ganz richtig!) in derjenigen Welt, welche der das moralische Gesetz achtende Mensch ‚durch die praktische Vernunft geleitet erschaffen *würde*, *wenn* es in seinem Vermögen *wäre*, also die intelligible moralische Welt mit ihrer Harmonie von Sittlichkeit und Glück. Da nun aber dieses Erschaffen ganz und gar nicht in des Menschen Vermögen ist, kann er sich die Welt des höchsten Gutes nur denken und erhoffen. Kant spricht deshalb mit Recht von einer intelligiblen und von einer anderen Welt.

Kleingeld macht geltend, daß der „Endzweck“ der Geschichte keineswegs der „Rechtsfortschritt“ sei. Dieser sei vielmehr nur das Mittel für die Erreichung des „wahr[e]n Telos der Geschichte“, der „Moralisierung“ der Menschheit, der „Verwandlung des menschlichen Zusammenlebens in ein ‚moralisches Ganzes‘“. ⁷⁷⁷ Wenn sie damit nur zusätzlich Tugend der Legalität nach im Sinn hätte, könnte man ihrer These etwas abgewinnen. Sie spricht dann aber von „moralischer Bestimmung“ ⁷⁷⁸ der Menschheit. Doch an der Stelle, auf die sie sich bezieht, steht davon nichts. Vielmehr geht es dort unter der Voraussetzung eines „Naturplans“ um einen „in weiter Ferne“ vorgestellten Zustand der Menschengattung, „in welchem alle Keime, die die *Natur* in sie legte, völlig können entwickelt und ihre *Bestimmung hier auf Erden* [!] kann erfüllt werden“. Und dann ist die Rede von der „Geschichte des Menschengeschlechts“ als demjenigen „*Theil* des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem [nämlich dem „vernunftlosen *Naturreiche*“] den Zweck enthält“ ⁷⁷⁹. Es handelt sich mithin um die *natürliche* Bestimmung der Menschheit (als Gattung vernünftiger Naturwesen) ⁷⁸⁰ und dementsprechend um Geschichte als Entwicklung der *Kultur*. Der letzte Zweck der Natur, das höchste politische Gut, nämlich eine vollkommene bürgerliche Verfassung als „äußerste[s] Ziel der *Cultur*“ ⁷⁸¹, ist Endzweck der Menschheit als eines „*Ganzen* der gesellschaftlich *auf Erden* vereinigten, in Völkerschaften vertheilten Menschen“ ⁷⁸². Die *moralische* Bestimmung der Menschheit (freilich nicht als Gattung, sondern in der je eigenen Person) dagegen liegt als *Endzweck* der Natur jenseits des *letzten* Zwecks der Natur, damit auch außerhalb der Geschichte, und kann deshalb *in* dieser gar nicht erreicht werden. ⁷⁸³ „[D]ie höchste Aufgabe [„Absicht“] der Natur für die Men-

⁷⁷⁷ Pauline Kleingeld, Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg 1995, 14; 169. Kleingeld scheint irrtümlich dem Ausdruck „moralisch“ stets die strenge Bedeutung eines zu „Moralität“ im strengen Sinn gehörigen Adjektivs beizulegen, während er sich bei Kant häufig und so auch in diesem Zusammenhang auf den Bereich der Legalität beschränkt. Siehe etwa KU 05.433.08-09; TP 08.310 f.

⁷⁷⁸ Pauline Kleingeld, Fortschritt und Vernunft, 22; 30.

⁷⁷⁹ IaG 08.30 (m. H.); vgl. auch Anth 07.327.12-14; 07.331.28.

⁷⁸⁰ „*Tendenz* des menschlichen Geschlechts *im Ganzen*, d. i. nicht nach den Individuen betrachtet“ (SF 07.84). Schon in der ersten Hälfte der 70er Jahre heißt es: „Geschichte der Menschheit (allmahliger Fortgang der ganzen Gattung zu ihrer Bestimmung)“ (Refl 1405, 15.613).

⁷⁸¹ EaD 08.117.

⁷⁸² SF 07.79 (2. Hervorh. von mir).

⁷⁸³ Siehe hierzu Eric Weil, Problèmes kantians, 2. Aufl., Paris 1982, 138 f.

schengattung⁷⁸⁴, die „letzte Stufe [der] Gattung“⁷⁸⁵, ist für Kant ein „weltbürgerliche[r] Zustand der öffentlichen Staatssicherheit“⁷⁸⁶, also die Stiftung einer Weltrepublik und damit des Weltfriedens.

Die Frage, ob die Menschheit auch im Hinblick auf Tugend der Legalität nach in einem Fortschreiten zum Besseren begriffen sei, eine Frage, bei der es ebenfalls „bloß um [in den Grenzen möglicher Erfahrung bleibende] Theorie (nicht um Religion) zu thun ist“⁷⁸⁷ und die mit der Religionsphilosophie ebenso wenig zu tun hat wie die Frage nach der Möglichkeit der Weltrepublik, schneidet Kant in der Tat gelegentlich an.⁷⁸⁸ Doch hat ihn verständlicherweise die Stiftung einer (welt-) bürgerlichen Gesellschaft als Bedingung⁷⁸⁹ aller weiteren moralisch relevanten Kulturentwicklung der Menschheit mehr beschäftigt.⁷⁹⁰ Und so taucht denn auch die sichtbare Kirche, über die er sich einmal – 1793 – ausgelassen hatte,⁷⁹¹ in seinem großen Friedensentwurf von 1795 mit keiner Silbe auf. Ein paar Jahre später bestreitet Kant sogar, daß man sich durch „Bildung der Jugend“ und dabei mitwirkender „Religionslehre“ einen Fortschritt zum Besseren erhoffen dürfe.⁷⁹²

⁷⁸⁴ IaG 08.22; 08.28.

⁷⁸⁵ IaG 08.26.

⁷⁸⁶ IaG 08.26.

⁷⁸⁷ ZeF 08.362.

⁷⁸⁸ Siehe MAM 08.116 ff.; TP 08.307 ff. Der dritte Abschnitt dieser Schrift bezieht sich erklärtermaßen „auf das Wohl der *Menschengattung* im Ganzen, und zwar so fern sie im Fortschreiten zu demselben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen ist“ (TP 08.277 f.). Aber die von Kant darin gemachte „allgemein-*philanthropische* Voraussetzung“ (TP 08.307) führt ihn am Ende, wenn es um eine hypothetische Vorhersage geht, doch nur in das Feld *juridischer* Legalität, nämlich des Staats- und besonders des Völkerrechts. Vgl. dazu Anth 07.326 ff. Siehe hierzu auch Moses Mendelssohn (Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Ders., Schriften über Religion und Aufklärung, Berlin 1989, 413 ff.) und seine Kritik an Lessings Idee einer Erziehung des menschlichen Geschlechts; und gegen Mendelssohn wiederum Kant (TP 08.307 ff.). Kants Ausführungen dort lassen vermuten, daß er mit „zum Bessern fortschreiten“ der Gattung vorrangig an juristische Legalität gedacht hat. Es geht um „kosmopolitische Rücksicht“, um Völkerrecht und weltbürgerliche Verfassung. So dürfte entsprechend auch die Unterscheidung zwischen „Naturzweck“ und „moralischem Zweck“ des menschlichen Geschlechts sich auf „Cultur“ einerseits und *rechtlich*-moralische und nicht ethisch-moralische oder moralische Verbesserung im strengen Sinn beziehen. Historischer Fortschritt der Menschheit ist für Kant primär Fortschritt in deren rechtlichen Verhältnissen. Der damit keineswegs ausgeschlossene weitere Schritt zur Moralität ist für ihn keine Entwicklung, sondern eine Revolution und kann nur vom je Einzelnen getan werden. Siehe auch Refl 8077, 19.612.

⁷⁸⁹ Siehe IaG 08.22.19-21; KU 05.432; TP 08.307; RGV 06.94.31-33; ZeF 08.366.

⁷⁹⁰ Diese Stiftung gehört zur „Cultur der Geschicklichkeit“, während die Entwicklung im Bereich der ethischen Legalität (Tugend in der Erscheinung) der „Cultur der Zucht“ zuzurechnen ist. Siehe KU 05.431 ff.

⁷⁹¹ Siehe insbesondere RGV 06.124 ff.

⁷⁹² SF 07.92. Moralität kann ohnehin nicht gelehrt oder gar „verpaßt“, sondern nur „vorgelebt“ werden (und dies ist auch in der Musik- oder der Turnstunde möglich). Wohl aber kann über sie und vor allem über Legalität aufgeklärt werden. Eben deshalb sollte im Schulun-

Sowohl in Bezug auf das höchste politische Gut als auch in Bezug auf das höchste Gut in der Welt ist *Hoffnung* durch reine praktische Vernunft als berechtigt ausgewiesen. Aber im ersten Fall bezieht sie sich auf die Verwirklichung eines notwendigen Gegenstandes des moralischen Willens, die im Prinzip in der Macht der menschlichen Gattung liegt; und sie gründet ihre Berechtigung auf die Pflicht zu dieser Verwirklichung und die Unmöglichkeit, die Unmöglichkeit der Pflichterfüllung zu beweisen, sowie zusätzlich auf bestimmte *empirische* „Geschichtszeichen“, die sich entdecken lassen, wenn man die Geschichte in weltbürgerlicher („moralischer“) Hinsicht betrachtet. Für irgendeinen *Glauben* gibt es hier keinerlei Grund.⁷⁹³ Die „Objecte der Geschichte [...], wie alles überhaupt, was zu wissen nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnißvermögen wenigstens möglich ist,⁷⁹⁴ gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Thatsachen“. Zu den Glaubenssachen hingegen gehört „das *höchste* durch Freiheit zu bewirkende *Gut* in der Welt“ und dementsprechend das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.⁷⁹⁵ In diesem (zweiten) Fall bezieht sich die Hoffnung auf die

terricht vorrangig Rechts- und Tugendlehre an die Stelle von Religionslehre treten; erstens um auch die (in Europa längst die Mehrheit bildenden) Nichtgläubigen zu erreichen, anstatt sie womöglich zu verprellen; zweitens um damit deutlich zu machen, daß Moralität keiner Religion bedarf, wohl aber umgekehrt. Religionen einen die Menschheit leider keineswegs; und durch das Schulfach „Religion“ (besser wohl: „konfessionsgebundener Bekenntnisunterricht“) werden die Schüler voneinander getrennt. In den ethischen Grundlagen dagegen ist die Menschheit, für deren Wohl überdies Moralität wichtiger ist als Gläubigkeit, sich einigermaßen einig. Für religiöse Dogmen wurden oft Kriege geführt, für moralische Grundsätze kaum, wenn überhaupt. Auch geht es in den Schulen, in denen man einen allgemein anerkannten Abschluß machen kann, darum, ein Wissen und einen Wertekanon zu vermitteln, die ebenfalls allgemein anerkannt sind. Deswegen gehört z. B. die Darwinsche Evolutionstheorie zum Unterrichtsstoff, nicht aber der sog. Kreationismus. Entsprechend hätte sich der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen auch und gerade bei Rekurs auf Offenbarungsreligionen innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu halten. Darin läge zugleich ein gewisser Schutz vor Aberglaube und Götzendienst, vor kirchlichem Pharisäertum und Dogmatismus, vor Intoleranz und Fanatismus, kurz: vor dem Umschlagen von Religion in Afterreligion.

⁷⁹³ In Bezug auf den Fortschritt an Legalität, also auf „Wirkung[en] in der Sinnenwelt“ lehnt Kant den Gedanken an göttliche Mitwirkung (concursum) als „an sich widersprechend“ und außerdem „um alle bestimmte Principien der Beurtheilung eines Effects“ bringend strikt ab. (Zef 08.361 f.; siehe auch KrV 03.519.20-28; RGV 06.86 f.; Refl 6171, 18.475; Refl 6189, 18.484) Der Anteil der „Vorsehung“ liegt diesbezüglich in der Schöpfung der Natur selber, und es ist nunmehr diese Natur, die jenen Fortschritt „garantiert“ (vgl. Anth 07.328); und die Hoffnung auf diesen Fortschritt erwächst dem Menschen aus seiner Pflicht und aus der teleologischen Naturbetrachtung, nicht aber – wie Wood (Kant's Moral Religion, Ithaca/London 1970, 192) meint – aus seinem Glauben an Gott. Dessen moralisch bedingte Notwendigkeit ergibt sich ausschließlich mit Bezug auf die Verwirklichung des höchsten Gutes. – Wenn Kant selber einmal von dem praktischen Glauben an eine „Concurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur“ spricht (EaD 08.337), dann meint er nicht etwa jenen „concursum“, sondern vielmehr die göttliche Urheberschaft einer (intelligibelen) Welt, in welcher die Ordnung der Natur mit dem moralischen Endzweck übereinstimmt.

⁷⁹⁴ Dies schließt auch die Geschichte der äußeren Freiheit ein. Siehe MAM 08.109; 08.115.

⁷⁹⁵ Siehe KU 05.469.

Verwirklichung eines notwendigen Gegenstandes des moralischen Willens, die ganz und gar nicht in der Macht des Menschen und seiner Gattung liegt; und sie gründet ihre Berechtigung auf die Pflicht zu dieser Verwirklichung und auf die durch jene Machtlosigkeit praktisch notwendig werdende Annahme der notwendigen Bedingungen der Möglichkeit der Verwirklichung des Gegenstandes. Da diese Bedingungen jedoch außerhalb aller möglichen Erfahrung liegen, wäre eine Suche nach „Geschichtszeichen“ ganz gegenstandslos. An ihr Gegebenheit kann man nur – in praktischer Hinsicht – glauben.⁷⁹⁶

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

Kants Religionsphilosophie setzt die Moralphilosophie als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus; als rein rationale Religionslehre ist sie sogar ein „integrierender Theil“ der philosophischen Morallehre.⁷⁹⁷ Sie ist rein moralisch bedingt und hat eine ausschließlich praktische Bedeutung ohne jeden theoretischen Erkenntnisanspruch. Ihre wesentliche Funktion ist es, das moralische Verhältnis des Menschen zu Gott, „die Beziehung der Vernunft auf die *Idee* von Gott, welche sie sich selber macht“⁷⁹⁸, zu bestimmen. Ihre Leistung besteht darin, mit Hilfe eines ethico-teleologischen⁷⁹⁹ Leitfadens den Glaubensgrund für die Hoffnung aufzuzeigen, daß die Verwirklichung des höchsten moralischen Gutes möglich und also das moralische Leben des Menschen nicht notwendig zwecklos ist, wenn er nur seinen Pflichtteil zu jener Verwirklichung beiträgt. (Praktische) Bedeutung hat sie allerdings nur für denjenigen, der sich unter das Gesetz der Moral gestellt weiß und dementsprechend handeln will.⁸⁰⁰

Auch Kants Geschichtsphilosophie setzt allgemein die Moralphilosophie, besonders aber die Rechtsphilosophie als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus und ist ein echter „Zusatz“⁸⁰¹ zu dieser „in weltbürgerlicher Absicht“.⁸⁰² Sie liefert zwar ebenfalls keine theoretisch gewisse Erkenntnis über die irdische Zukunft der Menschheit, immerhin aber eine (theoretische) Antwort auf die (allein praktisch relevante) Frage, ob es in der Geschichte der Menschheit trotz des „widersinnigen Gange[s] menschlicher Dinge“⁸⁰³ Regelmäßigkeit und darin Zeichen für einen „Fortschritt“ in Richtung auf den Frieden auf Erden gibt. Ihre wesentliche Funktion ist es, das politische Verhältnis des Menschen zur Zukunft

⁷⁹⁶ Vgl. KU 05.472.03-05.

⁷⁹⁷ Siehe TL 06.487.

⁷⁹⁸ TL 06.487.

⁷⁹⁹ Die Unterscheidung zwischen ethico-teleologisch und juridico-teleologisch ist meine. Kant spricht nur von moralisch-teleologisch im Unterschied zu physisch-teleologisch.

⁸⁰⁰ Vgl. KrV 03.537.06-07.

⁸⁰¹ ZeF 08.360 ff.

⁸⁰² Siehe dazu auch Christoph Wild, Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants; in: Philosophisches Jahrbuch, 77 (1970) 260-275.

⁸⁰³ IaG 08.18.

der Menschheit auf Erden zu bestimmen. Ihre Leistung besteht darin, mit Hilfe eines juridico-teleologischen Leitfadens empirische Gründe für die Hoffnung beizubringen, daß die Verwirklichung des höchsten politischen Gutes möglich und also das politische Leben des Menschen nicht notwendig zwecklos ist, wenn er nur seinen Pflichtteil zu jener Verwirklichung beiträgt. Sie hat ebenfalls (praktische⁸⁰⁴) Bedeutung nur für denjenigen, der sich unter das Gesetz der Moral und besonders unter das Gesetz des Rechts gestellt weiß und dementsprechend handeln will, auch wenn die Erreichung des historischen Ziels selber sogar bei einem Handeln aus bloßer Klugheit möglich ist.

⁸⁰⁴ Siehe hierzu Eric Weil, *Problèmes kantians*, 2. Aufl., Paris 1982, 131 f.

II. Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht¹

Zwei Passagen in der *Kritik der reinen Vernunft*, die eine im „Dialektik“-Teil und die andere in der „Methodenlehre“, sind häufig als einander widersprechend und zuweilen deshalb als aus verschiedenen Entwicklungsphasen stammende und von Kant für das veröffentlichte Werk zusammengestückelte Denkflicken (patchwork) angesehen worden. Im „Kanon“-Kapitel der „Methodenlehre“ heißt es, „für die Vernunft im praktischen Gebrauch“ könne man die „Frage wegen der transscendentalen Freiheit [...] als ganz gleichgültig bei Seite setzen“.² Diese Passage entstammt angeblich einer früheren Entwicklungsphase, in der Kant noch nicht zu der „kritischen“ Einsicht gelangt war, wie sie sich im „Dialektik“-Teil niederschlägt. Dort nämlich heißt es, der Begriff der praktischen Freiheit „gründe“ sich auf die transzendente Idee der Freiheit und würde „zugleich“ mit deren „Aufhebung“ „vertilg[t]“.³

Tatsächlich aber lassen sich die beiden Passagen, deren irritierende Behauptungen Kant, nebenbei bemerkt, im Prinzip auch an anderer Stelle, und zwar sowohl vor als auch nach der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft*, getan hat, bereits als solche mühelos als zueinander komplementär erkennen. Entscheidend für ein angemessenes Verständnis von Kants Freiheitslehre ist, daß es hier nicht etwa um zwei verschiedene, miteinander verträgliche oder auch unverträgliche Freiheitsbegriffe geht, sondern daß es um einen und denselben komplexen Sachverhalt geht, der aber von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus in den Blick genommen wird. Kurz: es geht um Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht.

Übrigens spricht Kant in beiden Passagen von Freiheit in beiderlei Hinsicht, und er tut dies auf die gleiche Weise:⁴ Im „Kanon“ heißt es, wie vorher schon in der „Dialektik“,⁵ sie sei diejenige (freie) Willkür, „welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann“⁶; wie dort gehört auch hier zur (praktischen) Freiheit ein Moment der Spontaneität, eine „Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“⁷. Die gleiche Übereinstimmung mit der „Dialektik“⁸ zeigt der „Kanon“ hinsichtlich der transzendentalen Freiheit, die er von der praktischen Freiheit durch ein „indessen“ abgrenzt und als etwas bestimmt, das eine „Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Causalität,

¹ Ursprünglich erschienen in: Kant-Studien, 98 (2007) 283-305; hier überarbeitet und ergänzt.

² KrV 03.522.

³ KrV 03.363 f..

⁴ Vgl. auch V-Phil-Th/Pölitz 28.1067 f.

⁵ Siehe KrV 03.364.02-03.

⁶ KrV 03.521.

⁷ KrV 03.521.

⁸ Vgl. KrV 03.363 und auch KpV 05.97.

eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von *allen* bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert“⁹.

Vorwegnehmend läßt sich Kants Position wie folgt resümieren: Nimmt man Freiheit in spekulativer (theoretischer) Hinsicht, d. h. will man sie in ihrer Möglichkeit begründen, dann kommt man ohne einen Rekurs auf die transzendente Idee von ihr nicht aus, mit der sie gleichsam steht und fällt. Nimmt man Freiheit hingegen bloß in praktischer Hinsicht (als praktischen Begriff¹⁰), dann kann man diese Idee ignorieren; sie wird buchstäblich „praktisch“ nicht benötigt. Wie sich zeigen wird, formuliert Kant diese seine Position mehrfach und unmißverständlich, innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* und außerhalb, vorher wie nachher.

Die Schwierigkeiten, die sich für manchen Interpreten bezüglich des Verhältnisses von „Dialektik“ und „Kanon“ ergeben, scheinen ihren Grund darin zu haben, daß der Zusammenhang zwischen (praktischer) Freiheit und deren transzendentaler Idee nicht richtig erkannt¹¹ und die Möglichkeit, das Moment der transzendentalen Idee in der (praktischen) Freiheit in *praktischer* Rücksicht auf sich beruhen zu lassen, nicht wichtig (genug) genommen wird.

Kant bestimmt sowohl in der „Dialektik“ als auch im „Kanon“ die „Freiheit im praktischen Verstande“ negativ als „Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“, wobei die menschliche Willkür, die wie die tierische durch Sinnlichkeit gekennzeichnet ist, zwar durch „Bewegursachen der Sinnlichkeit“ affiziert, aber eben nicht wie jene genötigt („pathologisch necessitirt“), sondern insofern positiv frei ist, als der Mensch „sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe *von selbst* [...] bestimmen“ kann.¹²

Für die Behauptung, der Mensch habe ein solches Vermögen, reicht nun unsere Kenntnis über die *empirische* Natur des Menschen völlig aus. Diese Natur nämlich befähigt den Menschen, wenn er nicht pathologisch gestört¹³ ist, sich mit Bezug auf die ihm *durch sie* möglichen Zwecke Maximen für sein Handeln zu machen. Unser tägliches Leben läuft kontinuierlich so ab, wenn wir Entschlüsse fassen, Vorsätze haben, Pläne machen, Verabredungen treffen – und dann danach handeln. Der Mensch hat somit das Vermögen der Verwirklichung von Zwecken, die er sich selbst gesetzt hat. Im gesamten Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* gehört zum Begriff der praktischen Freiheit eben dieses Vermögen beliebiger Zwecksetzung (praktische Freiheit des Wollens) und beliebiger Zweckverwirklichung (praktische Freiheit des Handelns); und für diese Bestim-

⁹ KrV 03.522 (m. H.); ebenso Refl 1032, 15.462.

¹⁰ Vgl. KpV 05.06.10-11.

¹¹ Vielleicht dadurch bedingt, daß man dem Begriff der praktischen Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft* die Bedeutung unterstellt, die Kant ihm in der *Kritik der praktischen Vernunft* gibt, wo er sagt, man könnte ihn „auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen außer allein dem moralischen Gesetze definieren“ (KpV 05.93 f.).

¹² KrV 03.363 f. (m. H.); vgl. 03.312; 03.521; ferner auch V-MS/Vigil 27.494; 27.626; MS 06.213.

¹³ Im Alltag sagt man dann etwa, jemand sei „nicht bei Sinnen“, „nicht bei Verstand“, „außer sich“, „seiner selbst nicht mächtig“ et cetera.

mung wird der Horizont der erfahrbaren Natur nicht überschritten. Insoweit steht die objektive Realität jenes Begriffs durch Erfahrung fest.¹⁴ Ob auch die in dieser praktischen Freiheit wirksame Vernunft selber von aller Naturkausalität unabhängig ist, bleibt dabei unausgemacht.¹⁵

„Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür *unbedingt* durch die bloße Vorstellung der Qualifikation ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen und also *für sich selbst* praktisch zu sein: wenigstens so viel wir einsehen können. Das allvernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen; hiezu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden [...]“¹⁶

Wer nun die Vereinbarkeit von „Dialektik“ und „Kanon“ behauptet, wird zweierlei zeigen müssen: daß die Erfahrbarkeit praktischer Freiheit nichts daran ändert, daß sich der Begriff der praktischen Freiheit auf die Idee (nicht-erfahrbarer) transzendentaler Freiheit „gründet“; und daß zugleich dennoch diese Idee „praktisch“ ohne Relevanz ist.¹⁷

Dazu findet er einen helfenden Hinweis an einer früheren Stelle der „Dialektik“, in der Anmerkung zur Thesis der dritten Antinomie. Dort heißt es:

„Die transscendentale Idee der Freiheit macht zwar bei weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens aus, welcher großen Theils empirisch ist,¹⁸ sondern nur den der absoluten Spontaneität der Handlung¹⁹ als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben, ist aber dennoch der eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Causalität einzuräumen. Dasjenige also in der Frage über die Freiheit des Willens, was die speculative Vernunft von jeher in so große Verlegenheit gesetzt hat, ist eigentlich nur *transscendental* und geht lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden

¹⁴ Siehe KrV 03.521.14-15; 03.521.33-34.

¹⁵ Vgl. KrV 03.521.26-33; vgl. KU 05.172.11-13.

¹⁶ RGV 06.26 (m. H.).

¹⁷ Beck geht m. E. am Problem vorbei, wenn er schreibt: „How can pure reason be practical? This was regarded as an empirical question in the first *Critique*, but the *Foundation* showed how it could be treated as a transcendental question.“ (Lewis White Beck, *Kant's Theoretical and Practical Philosophy*; in: Ders., *Studies in the Philosophy of Kant*, Indianapolis 1965, 21) Daß Vernunft praktisch sein kann, ist in der ersten *Kritik* gar keine Frage; es wird dort vielmehr als empirische Tatsache betrachtet. Die Frage aber, ob reine Vernunft praktisch sein kann, wird auch dort bereits als eine transzendente angesehen.

¹⁸ In der *Kritik der praktischen Vernunft* versteht Kant unter diesem Begriff *ausschließlich* den empirischen „Teil“. Siehe KpV 05.96 f.

¹⁹ Refl 5611, 18.252: „Nun sind die Handlungen durch sinnlichkeit großen Theils veranlaßt, aber nicht gänzlich bestimmt; denn die Vernunft muß ein complement der Zulänglichkeit geben.“

müsse, eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen.²⁰

Bei der „Unabhängigkeit der Willkür von der *Nöthigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit“²¹ ist zunächst durchaus an *unmittelbare* Nötigung zu denken. So zeigt sich praktische oder²² psychologische Freiheit „großen Theils“, nämlich im pathologischen Affiziertsein durch Bewegursachen der Sinnlichkeit,²³ in der Erfahrung. Dabei bleibt es, wie gesagt, unausgemacht, ob die Willkür bzw. die Vernunft in ihrer Bestimmung der Willkür auch mittelbar, „in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden [GG.: und letztlich sogar aller] Ursachen“²⁴, von jener Nötigung unabhängig ist.²⁵

Dennoch bedeutet auch in der *Kritik der reinen Vernunft* praktische Freiheit an keiner Stelle *bloß* komparative²⁶ oder respective²⁷ Spontaneität und damit die „Freiheit eines Bratenwenders“²⁸. Wäre der Mensch ein durch Vorstellungen bewegtes Maschinenwesen, ein „Automaton [...] spirituale“²⁹, dann wäre eine moralische Zurechnung gegenstandslos und somit gar nicht möglich. Jede Handlung wäre allein naturgesetzlich bestimmt.³⁰ Was uns als aus Gründen spontaner Vernunft gehandelt erscheint, wäre dann in Wahrheit immer und überall rein physisch verursachtes Tun als natürliches Geschehen, ob es nun das Stehlen des Diebes oder der Hieb des Scharfrichters ist. „Der ganze Gang der Sache in ihrer Verknüpfung ist Natur-Mechanismus, ohnerachtet die Handlung von vielem Gebrauch der Vernunftgründe abhing.“³¹

„[A]lle Handlungen, die [der Mensch] *als Naturmensch* unternimmt, [sind] praedeterminirt [...]. Sie sind daher auch keiner Zurechnung fähig,³² der Mensch befindet sich in fortwährender Receptivität, die ihn zur jedesmaligen Handlung bestimmte, es fehlte der Handlung ganz an Spontaneität, und kann daher so we-

²⁰ KrV 03.310.

²¹ KrV 03.363.

²² Siehe V-MP-L1/Pölitz 28.255; 28.267. Kant macht in dieser Vorlesung (siehe 28.296; vgl. auch MS 06.223) auch einen Unterschied: „Die Persönlichkeit kann *practisch* und *psychologisch* genommen werden; *practisch*, wenn ihr freie Handlungen zugeschrieben werden; *psychologisch*, wenn sie sich ihrer selbst und der Identität bewußt ist.“ Auf Grund eben dieses „Selbstbewußtseins“ schreibt sie sich freilich unvermeidlich freie Handlungen zu.

²³ Siehe KrV 03.363.

²⁴ KrV 03. 521.

²⁵ „Die [vermischte] Menschliche Willkühr [libertas hybrida] ist eine freye Willkühr, in welcher doch entweder die Antriebe der sinnlichkeit ein Übergewicht haben, und denn heißt: die sinnliche; da wo die Bewegungsgründe als vorstellungen der Vernunft den Ausschlag geben: die vernünftige Willkühr, welche letztere rein ist, wenn auch *indirecte* jene keinen Einfluß haben.“ (Refl 1028, 15.460 [m. H.]; vgl. auch Refl 5618, 18.257)

²⁶ Siehe KpV 05.96; 05.101.

²⁷ Siehe V-MS/Vigil 27.505.

²⁸ Dazu KpV 05.96 f.

²⁹ Siehe KpV 05.97.

³⁰ Siehe bes. KpV 05.94 ff.

³¹ V-MS/Vigil 27.504.

³² Vgl. VAMS 23.245.12-14.

nig von ihm vermieden, als ihm zugerechnet werden; z. E. ein Mensch schlägt den andern todt; betrachtet man den Menschen bloß als Naturmenschen, so ist seine Handlung völlig der Wirkung gleich, wenn der Dachziegel dem Menschen das Leben nimmt. Er handelt nach Gesetzen der Natur *allein*: also kann er den Todtschlag übrigens auf die feinste Art einleiten, ausführen und verdecken: so kann doch selbst seine Vernunft, als den Gesetzen der Natur unterworfen, ohne alle Freiheit gedacht werden [...]. Der Grund seiner Handlung ist [...] *bloß* physischer Reiz [...]. Auf diesem Verhältniß von Ursache zur Wirkung durch Naturbestimmung beruhen die prädeternirten Folgen als Wirkung von Ursachen, und insofern kann man annehmen, daß dieser Mensch den andern todtschlagen mußte.“³³

Es ist die *ausschließliche*, nicht etwa die *durchgängige*³⁴ Bestimmtheit der Erfahrungswelt durch den Mechanismus der Natur, an deren Voraussetzung die Freiheitsannahme zu scheitern droht. Die vollständige Prädetermination auch des Menschen mit seinem Wollen und Handeln unterliegt, insofern beides als Erscheinung unter Zeitbedingungen steht, für Kant gar keinem Zweifel.³⁵ Innerhalb der Grenzen der Erfahrung kann es daher Freiheit im positiven Sinn gar nicht geben. Insofern sind Naturmechanismus und Freiheit *unvereinbar*. Die in Kants Aufweis der Denkbarkeit³⁶ transzendentaler Freiheit implizierte *Vereinbarkeit* der beiden heterogenen Arten von Kausalität³⁷ bedeutet dagegen, daß sich eine „*absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen“³⁸, „dennoch [...] behaupten“³⁹ läßt, ohne daß dadurch die Prädeterminiertheit des Naturgeschehens tangiert würde.⁴⁰

Um nun als (zurechnungsfähiger) Urheber einer Handlung angesehen werden zu können, muß der Mensch „von allen praedeterminirenden Ursachen unabhängig seyn“; er muß „als Urheber der Handlung (auctor), d. i. als *vollständige erste* Ursache der Handlungen angesehen werden [können].“⁴¹ Für Kant ist mit Bezug auf mögliche Moralität die Annahme praktischer Freiheit als „Unabhängigkeit [des] Willens von sinnlichen Antrieben“⁴² unabdingbar.⁴³ Der hinsicht-

³³ V-MS/Vigil 27.502 (m. H.).

³⁴ Vgl. KrV 03.365.36.

³⁵ Vgl. KrV 03.368 ff.; ferner KpV 05.96; RGV 06.49 f.; V-MS/Vigil 27.502 f.

³⁶ Siehe etwa KrV 03.18; 03.377; KpV 05.42 f.

³⁷ „Die selbstthätigkeit des Verstandes Ist eine andere Gattung von Ursachen.“ (Refl 6859, 19.182)

³⁸ KrV 03.310.

³⁹ KpV 05.99.18.

⁴⁰ Die Zweideutigkeit der Präposition „mit“ in der immer wieder aufgeworfenen Frage, ob nach Kant Freiheit „mit“ Naturkausalität „kompatibel“ sei, ist vermutlich der Grund der Verwirrung, der man in der Diskussion über „Compatibilism“ und „Incompatibilism“ begegnen kann.

⁴¹ V-MS/Vigil 27.503 (m. H.); vgl. VAMS 23.245.

⁴² V-Phil-Th/Pölit 28.1067.

⁴³ Siehe V-Phil-Th/Pölit 28.1068.

lich der „Freiheit“ eines Bratenwenders unvermeidliche Fatalismus⁴⁴ schließt Freiheit als Seinsgrund von Zurechnungsfähigkeit und Moralität schlechterdings aus. Wäre praktische Freiheit *nichts weiter* als „eine von den Naturursachen“⁴⁵ und nicht *zugleich* eine intelligibele Ursache, dann wäre Moralität mangels Impunitabilität nicht zu retten.⁴⁶ Deren „eigentliche[r] Grund“⁴⁷ liegt in der transzendentalen Idee der Freiheit. Nur wenn die praktische Freiheit bloß grobenteils, aber nicht ausschließlich komparative, sondern „zugleich“⁴⁸ absolute Freiheit ist,⁴⁹ ist Zurechnung nach einem moralischen Gesetz möglich.⁵⁰ Auf eben jene Idee von Freiheit gründet sich der praktische Begriff derselben,⁵¹ in Bezug auf den somit ein Vermögen absoluter Spontaneität⁵² von Handlungen vorauszusetzen ist.⁵³ Damit kommt man allerdings in große theoretische Schwierigkeiten. Nicht nur kann man das Vermögen absolut spontanen Handelns nicht beweisen. Eine Sicherung der objektiven Realität von Freiheit „in der [...] eigentlichen Bedeutung“⁵⁴ ist somit theoretisch unmöglich. Daß ein Wesen wie der Mensch, das als Naturwesen vollständig den Gesetzen der Natur unterworfen ist, dennoch absolut spontan soll handeln können, ist sogar schlechterdings unbegreiflich.⁵⁵

⁴⁴ In praktischer Hinsicht führt der Fatalismus jederzeit zu einer Absurdität und damit zur Selbstvernichtung. Wenn etwa jemand argumentiert, die Idee der Freiheit beruhe auf Selbsttäuschung, daher seien alle unsere Handlungen ausschließlich prädestiniert und deswegen sollten wir einen sogenannten Verbrecher nicht bestrafen, sondern nur einsperren und zu ändern versuchen, so widerspricht er seiner Argumentation performativ mit der Überlegung, was wir tun *sollten*. Denn sie setzt Unabhängigkeit vom Naturmechanismus voraus.

⁴⁵ KrV 03.521; vgl. KU 05.172.

⁴⁶ Siehe KrV 03.364.08-16.

⁴⁷ KrV 03.310; so auch KpV 05.97.

⁴⁸ Siehe KpV 05.97.18.

⁴⁹ Wenn „unter den Naturursachen es auch welche [gibt], die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf bloßen Gründen des Verstandes beruht, so doch, daß die *Handlung in der Erscheinung* von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Causalität gemäß sei“ (KrV 03.370).

⁵⁰ Für die These, daß die ausschließlich komparative Freiheit („Namenfreiheit“) „nichts als Naturnothwendigkeit“ ist, von der die Moralität „ganz abgeschnitten“ ist, siehe besonders RezUlrich 08.453 ff.; ferner KpV 05.96 f.; KU 05.172 f.

⁵¹ Siehe KrV 03.363.

⁵² Siehe V-Phil-Th/Pölitz 28.1067; KrV 03.310; KpV 05.48.

⁵³ „*Transscendentale Freyheit* (der Substanz überhaupt) ist absolute spontaneität zu handeln (zum Unterschiede der spontaneität secundum quid, da das subject doch aliunde durch *causas physice influentes* bestimmt wird). *Practische Freyheit* ist das Vermögen, aus bloßer [GG.: = reiner] Vernunft zu handeln.“ (Refl 6077, 18.443)

⁵⁴ KpV 05.97.

⁵⁵ Refl 6859, 19.182: „Daß der Verstand durch objektive Gesetze den Einfluss einer wirkenden Ursache auf Erscheinungen habe, ist das paradoxon, welches Natur (summe der Erscheinungen) und freyheit unterschieden Macht, indem unsere Handlungen nicht durch Naturursachen (als bloße Erscheinungen) bestimmt sind.“ Refl 5612, 18.253: „Wie [die Vernunft] die Stelle einer Naturursache vertrete, sehen wir nicht ein, viel weniger, wie sie durch Antriebe selbst zum handeln oder unterlassen bestimmt werde.“ Siehe auch RGV 06.49 f.

Nur diese Unbegreiflichkeit läßt sich begreifen und darüber hinaus, wie es in der Lösung der dritten Antinomie geschieht, die logische Möglichkeit (Denkbarkeit) transzendentaler Freiheit. Und jetzt kommt der Punkt, der Kant dazu führt, zwischen Freiheit in praktischem und in transzendentalen Verstande zu unterscheiden. Praktisch kann man all die Probleme, die sich bezüglich der Idee transzendentaler Freiheit ergeben, als bloß theoretisch relevant beiseite setzen. Für das Wollen und Handeln genügt die mit dem Normenbewußtsein verbundene Gewißheit, die Normen auch befolgen zu können und insofern frei zu sein.⁵⁶

Schon die praktische Freiheit als die empirisch bekannte Fähigkeit des Menschen, sich nach beliebigen Zwecken zu setzen und ihnen entsprechend zu handeln, scheint mit der Beliebigkeit des Handelns dem Naturmechanismus zu widersprechen und somit für ihre *Möglichkeit* einer Erklärung zu bedürfen, die freilich Sache der *spekulativen* Philosophie ist.⁵⁷ Auch diese simple empirische Handlungsfreiheit ist *aus der Sicht des Handelnden* das Vermögen, „mitten im Laufe der Welt“⁵⁸ „unabhängig von [...] Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten *ganz von selbst* anzufangen“⁵⁹, und das bedeutet: Urheber einer Handlung zu sein und damit absolut spontan durch Vernunft eine Veränderung in der Erfahrungswelt zu bewirken.⁶⁰ Aus dieser Perspektive gründet sie sich auf die transzendente Idee der Freiheit. Soweit man aus freier Willkür handelt und sich insofern *von selbst*⁶¹ bestimmt, muß dafür als unbedingte Bedingung⁶² eine nicht-naturgesetzliche Kausalität vorausgesetzt werden. Ein durch intellektuelle (geltungsdifferente) Gründe bestimmtes Handeln kann nur als unabhängig vom natürlichen Kausalnexus der Sinnenwelt und in seiner Spontaneität⁶³ auf die transzendente Idee der Freiheit sich gründend begriffen werden.⁶⁴ Eben diese Idee in der praktischen Freiheit bildet „das eigentliche Moment der Schwierigkeiten [...], welche die Frage über ihre [GG.: der (praktischen) Freiheit] Möglichkeit von jeher umgeben haben“⁶⁵, den „eigentliche[n] Stein des Anstoßes“⁶⁶ für die Philosophie, wel-

⁵⁶ Vgl. schon V-MP-L1/Pölitz 28.269 f.

⁵⁷ Vgl. hierzu bereits Refl 4338, 17.510 f.

⁵⁸ KrV 03.312.

⁵⁹ KrV 03.364.

⁶⁰ Kant bringt als Beispiel das beliebige Aufstehen vom Stuhl „völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen“, womit „eine neue Reihe schlechthin“ anfängt und „zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Causalität ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen“ gemacht wird. (KrV 03.312; siehe auch das Beispiel in KpV 05.30.22-27).

⁶¹ Siehe KrV 03.364.02-03.

⁶² Siehe KrV 03.375.

⁶³ Vgl. auch KrV 03.372.01-11.

⁶⁴ „der Gebrauch der Vernunft [ist] selbst Freyheit“ (Refl 5613, 18.254).

⁶⁵ KrV 03.363.

⁶⁶ In der *Kritik der praktischen Vernunft* fügt Kant noch hinzu: „für alle Empiristen“ (KpV 05.07).

che unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Causalität einzuräumen.“⁶⁷ Denn die Notwendigkeit der Voraussetzung transzendentaler Freiheit ist nicht etwa ein Beweis dafür, daß es sie gibt.⁶⁸ Vielmehr stellt die Voraussetzung selber „ein Problem für die Vernunft“⁶⁹ dar.

Aber die Vernunft, welche durch die „Frage über die Freiheit des Willens [...] von jeher in so große Verlegenheit gesetzt“ wurde, ist die Vernunft in ihrem *spekulativen* Gebrauch; und das, was sie in Verlegenheit bringt, „ist eigentlich *nur transscendental*“⁷⁰ und geht lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden müsse, eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen“.⁷¹ Es handelt sich um eine „bloß speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können“⁷² als ein Problem, das nicht „für die Vernunft im praktischen Gebrauche gehört“⁷³. Beiläufig, aber ausdrücklich macht Kant mit dem zweifachen Verweis⁷⁴ auf die Auflösung im Rahmen der dritten Antinomie darauf aufmerksam, daß mit dem dort geführten Nachweis, daß „Freiheit und Natur [...] bei eben denselben Handlungen [...] zugleich und ohne allen Widerstreit“⁷⁵ angenommen werden können und daher Freiheit denkbar und somit nicht unmöglich⁷⁶ ist, der diesbezügliche *theoretische* Einwand⁷⁷ nach „hinreichende[r] Erörterung“⁷⁸ hinfällig ist.

Das Problem der (transzendentalen) Freiheit des Willens braucht uns „im Praktischen“ nicht zu drücken, wenn wir „nur die Vernunft um die *Vorschrift* des Verhaltens zunächst befragen“⁷⁹. Da ist eine Antwort und eine (wie auch immer bewirkte) Befolgung der in ihr gegebenen objektiven Gesetze der Freiheit⁸⁰ freilich möglich, ohne daß jene Freiheit als Unabhängigkeit der Vernunft „von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“⁸¹ vorausgesetzt werden muß. Aber ist auch die Unabhängigkeit der Vernunft selber von aller Naturbestimmtheit und also die Möglichkeit absoluter Spontaneität durchaus keine praktische Frage? Sind jene Voraussetzung und der Nachweis ihrer Berechtigung allemal entbehrlich, wenn es allein ums Tun und Lassen geht?

⁶⁷ KrV 03.310.

⁶⁸ Vgl. V-MP/Mron 29.898.

⁶⁹ KrV 03.521; siehe auch KrV 03.364; 03.371 ff.

⁷⁰ Zum transzendentalphilosophischen Ausweg aus dieser Verlegenheit siehe insbesondere KrV 03.366 ff.

⁷¹ KrV 03.310 („nur“ von mir hervorgehoben).

⁷² KrV 03.521.

⁷³ KrV 03.522.

⁷⁴ Siehe KrV 03.521.07; 03.522.12-14.

⁷⁵ KrV 03.368.

⁷⁶ Vgl. KpV 05.03.19-20.

⁷⁷ Vgl. KrV 03.16.23-25; 03.18.15-21.

⁷⁸ KrV 03.522.

⁷⁹ KrV 03.521.

⁸⁰ Siehe KrV 03.521.

⁸¹ KrV 03.522.

In der *Kritik der reinen Vernunft* wirft Kant diese Fragen nicht einmal auf, geschweige, daß er sie beantwortet. Schon die Frage „Was soll ich tun?“ ist „bloß praktisch“ und „als eine solche [...] nicht transscendental, sondern moralisch“ und kann daher die „Kritik an sich selbst nicht beschäftigen“.⁸² Ebenso gilt dies für die Frage nach der Fähigkeit, das jeweils Gesollte auch zu tun. An anderer Stelle äußert sich Kant dazu mehrfach. Seine Antwort lautet stets: diese Fähigkeit ist mit dem Stellen der Frage nach dem gesollten Tun immer schon, unabwendbar und unwiderlegbar, als gegeben angenommen. Wenn man den Menschen oder der Mensch sich selbst als unter einem Sollensanspruch, also unter Freiheits-, nicht unter Natur-Gesetzen stehend denkt, dann impliziert dies die *Möglichkeit* einer Kausalität der Vernunft.⁸³ Zwar ist das Sollen nichts in der Erfahrung Gegebenes, sondern etwas Gedachtes; die Welt des Sollens ist eine intelligible Welt. Aber mit dem Sollen können – und müssen sogar – die für dessen Erfüllung notwendigen Bedingungen als gegeben angenommen werden, ob sie nun ihrerseits zur Sinnenwelt oder zu einer intelligiblen Welt gehören.

Theoretisch bleibt die Annahme, Vernunft habe unbedingte Kausalität und unser Wollen und Handeln beruhe (auch) auf intellektuellen Gründen und nicht (bloß) auf natürlichen Ursachen, unbeweisbar;⁸⁴ *praktisch* dagegen ist sie unvermeidlich⁸⁵ und unbestreitbar.⁸⁶ In theoretischer Hinsicht folgt aus der Unabhängigkeitserfahrung für die Freiheit nichts.⁸⁷ Das auf die in jeder Willensentscheidung notwendig vorauszusetzende *Spontaneität* der Vernunft bezogene natürliche Freiheitsbewußtsein ist durchaus kein *Beweis* der objektiven Realität dieser Freiheit. Ein solcher ergibt sich erst aus dem Bewußtsein der Verbindlichkeit von Handlungsnormen,⁸⁸ gemäß der reifen Fassung des Faktum-Theorems in

⁸² KrV 03.523. Siehe dazu Konrad Cramer, Kants Bestimmung des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Moralphilosophie in den Einleitungen in die „Kritik der reinen Vernunft“; in: H. F. Fulda / J. Stolzenberg (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg 2001, 273-286.

⁸³ Vgl. etwa KrV 03.371.

⁸⁴ Vgl. GMS 04.459; MS 06.221.

⁸⁵ In Refl 4724, 17.688 spricht Kant von einer notwendigen praktischen Hypothese.

⁸⁶ „Es kan kein streit seyn, ob wir diesen Gesetzen der Einstimmung [der Willkür mit sich selbst] [GG.: also den moralischen Gesetzen] folgen sollen oder nicht, und ob Handlungen ihnen gemäß oder zuwieder, gut oder böse sind. Darüber aber mag sich allerdings ein wichtiger [GG.: aber theoretischer!] Streit erheben, ob auch diese Gesetze oder ihr Gegenteil jemals mit Gewisheit bestimmende Ursachen des Menschlichen Verhaltens werden oder ob nicht vielmehr alles bey dem Menschen seinen Lauf habe nach diesen Gesetzen oder wieder sie, der, so wie die Bewegung der Maschinen, keine Möglichkeit des Gegenteils zuläßt.“ (Refl 6859, 19.182)

⁸⁷ Diese Erfahrung schließt auch eine bloße Einbildung nicht aus. Das Selbstbewußtsein würde dann zwar das „Kunstwerk“ Mensch „zu einem denkenden Automate[n] machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre“ (KpV 05.101; vgl. auch V-MP/Mron 29.896 f.).

⁸⁸ Vermutlich hat sich dieses Bewußtsein im Lauf der Evolution der menschlichen Gattung allmählich entwickelt und darf als solches auch nicht mit bestimmten, zeitlich und räumlich möglicherweise wechselnden moralischen Überzeugungen verwechselt werden. Für Kants

der *Kritik der praktischen Vernunft* aus dem moralischen Bewußtsein der *unbedingten* Verbindlichkeit des Sittengesetzes.⁸⁹ Das Bewußtsein, in seinem (empirischen) Wollen und Handeln (negativ) von sinnlicher Nötigung unabhängig zu sein und (positiv) nach selbstgesetzten Zwecken handeln zu können, verbürgt zwar die objektive Realität des komparativen Freiheitsbegriffs, die ihrerseits durchaus eine notwendige Bedingung absoluter Freiheit ist. Aber erst das moralische Bewußtsein des Unterworfenseins unter das Gesetz der Vernunft sichert auch der transzendentalen Idee der Freiheit (negativ) als der Unabhängigkeit der Vernunft von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt und (positiv) als des Vermögens der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein, also des Vermögens ihrer Selbsttätigkeit (Selbstursächlichkeit) oder Urheberschaft, objektive Realität in praktischer Beziehung.⁹⁰ Erst damit ist durch praktische Vernunft „für sich selbst, und ohne mit der speculativen Verabredung getroffen zu haben,“ der Freiheit „Realität verschafft (*obgleich als praktischem Begriffe* [sic!] *auch nur zum praktischen Gebrauche*), also dasjenige, was dort bloß *gedacht* werden konnte, durch ein Factum⁹¹ bestätigt.“⁹² Nur so ist der aus der Erfahrung gezogene Begriff praktischer (psychologischer) Freiheit gegen den spekulativen Einwand gesichert, es handele sich dabei um *bloß* komparative Freiheit.

Entsprechend argumentiert Kant 1783 gegen moralphilosophischen Skeptizismus und Fatalismus wie folgt:

„Der *praktische* Begriff der Freiheit hat in der That mit dem *speculativen*, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, *gar nichts zu thun*. Denn *woher*

Argumentation genügt das Vorhandensein eines solchen Bewußtseins der Verbindlichkeit von Handlungsnormen. Wer es nicht hat (z. B. ein Primat, ein Säugling, ein Vollidiot), ist nicht zu rechnungsfähig und insofern in moralischer Hinsicht kein Mensch (Person). Entsprechend spricht Kant von einer Auflösung der „Menschheit“ „in die bloße Thierheit“ (TL 06.400). Vgl. dazu auch Bd. 2, Kap. VIII. Dort finden sich auch die Gründe dafür, daß Säuglinge und Vollidioten dennoch als Personen anzusehen und zu behandeln sind.

⁸⁹ Siehe KpV 05.04; 05.30 ff.; vgl. ferner V-MS/Vigil 27.506.03-13; VAMS 23.245.27-31. Übrigens dient das Faktum-Theorem, das die Lösung des von der *Kritik der reinen Vernunft* offen gelassenen Freiheitsproblems bringt (vgl. aber schon die gleichsam embryonale Fassung in V-MP-L1/Pölitz 28.269.18-21), nur der Abwehr *theoretischer* Bedenken (vgl. KrV 03.16 ff.) gegen die *praktische* Metaphysik. In seiner praktischen Geltung ist es vom „transzendentalen Idealismus“ und dessen Beitrag zum Freiheitsproblem (logische Möglichkeit) ganz unabhängig und vielmehr seinerseits dessen praktische Bestätigung.

⁹⁰ Siehe dazu das (zweite) Beispiel in KpV 05.30.27-35.

⁹¹ Auch in Bezug auf dieses Faktum (des moralischen Bewußtseins) ist die Frage, ob „die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, [...] eine bloß speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können“ (KrV 03.521).

⁹² KpV 05.06 (m. H. in der Klammer); siehe auch 05.30 ff.; 05.42 ff. In der *Kritik der Urteilskraft* greift Kant diesen Gedanken auf: „so setzt [die Vernunft] auch in praktischer [Betrachtung] ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Causalität, d. i. Freiheit, voraus, indem sie sich ihres moralischen Gebots bewußt ist“ (KU 05.403; vgl. auch KU 05.468).

mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir *ganz gleichgültig* sein; ich frage nur, was ich nun zu thun habe, und da ist die Freiheit eine nothwendige *praktische* Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein Gebote der Vernunft *als gültig ansehen* kann. Selbst der hartnäckigste Sceptiker gesteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistische Bedenklichkeiten wegen eines allgemein-täuschenden Scheins wegfallen müssen. Eben so muß der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der bloßen Speculation ergibt, dennoch, so bald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, *als ob er frei wäre*,⁹³ und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige That hervor und kann sie auch allein hervorbringen. Es ist schwer, den Menschen ganz abzulegen.⁹⁴

Die in theoretischer Hinsicht mögliche Frage, ob die Idee der Freiheit eine Illusion sei bzw. auf einer Fiktion beruhe, drückt also die moralische Praxis ganz und gar nicht. Kant bedient sich hier derselben Unterscheidung zwischen Freiheit in praktischer und in spekulativer Hinsicht und entsprechend zwischen einer praktischen (moralischen) und einer spekulativen (transzendentalen) Frage wie im „Kanon“-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft*⁹⁵ und – von den Flickwerk-Interpreten notorisch übersehen – auch im „Dialektik“-Teil in der Anmerkung zur Thesis der dritten Antinomie.⁹⁶

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* arbeitet Kant die These weiter aus, daß für jedes Wesen, das sich eines vernünftigen Willens bewußt ist, (transzendente) Freiheit eine notwendige Voraussetzung ist.

„Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann,⁹⁷ ist eben darum *in praktischer Rücksicht* wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so *als ob* sein Wille auch an sich selbst und *in der theoretischen Philosophie gültig* für frei erklärt würde.“⁹⁸ Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das

⁹³ Es geht hier nicht etwa, wie gelegentlich zu lesen ist, um einen speziellen Freiheitsbegriff, sondern allein um die praktische Notwendigkeit, Freiheit (im bereits definierten Sinn) im Handeln vorzusetzen.

⁹⁴ RezSchulz 08.13 (letzte Hervorh. von Kant); siehe auch RezUlrich 08.453 ff.

⁹⁵ Siehe KrV 03.523.

⁹⁶ Siehe KrV 03.310; ferner auch V-MP-L1/Pölitz 28.270 f.; V-MP/Mron 29.898.

⁹⁷ Ein „Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, (nämlich sich zum Handeln [...] nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen) bewußt zu sein glaubt“ (GMS 04.459). In der *Kritik der praktischen Vernunft* ist später von Wesen die Rede, die das moralische Gesetz „als für sie verbindend erkennen“ (KpV 05.47).

⁹⁸ Kant bemerkt dazu in einer Anmerkung: „Diesen Weg, die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen bloß *in der Idee* zum Grunde gelegt *zu unserer Absicht* hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer *theoretischen Absicht* [GG.: Hinsicht, Bedeutung] zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. *Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.*“ (GMS 04.448; m. H. außer der ersten). Refl 7062, 19.239: „Der

einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit *leihen* müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen *denken wir uns* eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft *denken*, die mit *ihrem eigenen Bewußtsein* in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien *ansehen* unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als *praktische Vernunft*, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst *als frei angesehen* werden; d. i. der Wille desselben kann *nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille* sein und muß also in *praktischer Absicht* allen vernünftigen Wesen *beigelegt* werden.⁹⁹ „Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und bei dieser Wegescheidung die Vernunft in *speculativer Absicht* den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebähnter und brauchbarer findet, als den der Freiheit: so ist doch in *praktischer Absicht* der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde, denn sie kann eben so wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben.“¹⁰⁰

Daß Menschen unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe auf Grund der Zwecke, die sie sich setzen, handeln können, kann als empirischer Befund auch vom Fatalisten nicht bestritten werden. Eben deswegen ändert die fatalistische Position an jedermanns, also auch des Fatalisten, alltäglichem Verhalten gar nichts. Auch wer tatsächlich in allen seinen Zwecksetzungen und den daraus folgenden Handlungen ausschließlich durch den Mechanismus der Natur bestimmt sein sollte und überdies von dieser Tatsache selber überzeugt ist, wird dennoch fortfahren, sich Zwecke zu setzen, und danach handeln und dabei gar nicht anders können, als annehmen, daß *er – als die eine und selbe Person – sich seine Zwecke setze* und daß *er* es sei, der dann ihnen gemäß handelt. Er wird also weiterhin für sich mit der Fähigkeit zu einem inneren und äußeren Gebrauch seiner Willkür rechnen. Seine Handlungsentscheidungen stützt er nicht auf empirische Ursachen, sondern auf Gründe, auch wenn in diesen Gründen die Kenntnis kausaler Zusammenhänge eine wichtige Rolle spielen mag; und auf die

Begriff der freyheit, so fern er der Natur entgegengesetzt wird, wird hier so angenommen, wie ihn jeder voraussetzt, der praktische quaestionen thut, da man etwas thun soll; die schwierigkeiten können nur im Munde dessen gelten, der dieses praktisch läugnet.“ V-Phil-Th/Pölitz 28.1068: „Der Mensch handelt nach der Idee von einer Freiheit, *als ob er frei wäre, und eo ipso ist er frei.*“

⁹⁹ GMS 04.448 (m. H. außer der ersten); siehe auch 04.459.

¹⁰⁰ GMS 04.455 f.; auch schon 04.454 f.

Frage, warum er etwas Bestimmtes getan habe, wird er einen Grund (Zweck) nennen und nicht auf eine Ursache verweisen.¹⁰¹

Vom empirischen Standpunkt betrachtet¹⁰² sind die Handlungen des Menschen (als eines unter Gesetzen der Natur stehenden Wesens [homo phaenomenon]) ursächlich zu erklären. Vom intelligiblen Standpunkt betrachtet¹⁰³ sind dagegen dieselben Handlungen des Menschen (als eines *zugleich* unter Gesetzen der Vernunft stehenden Wesens [homo noumenon]) normativ zu beurteilen. In der Ulrich-Rezension wird mit Bezug auf den Menschen unterschieden zwischen dem alle Handlungen vorher berechnenden und hinterher erklärenden „Unterthan der Natur“ und dem „Gebietet über die Natur, [der] sich eine von ihr unabhängige Selbstthätigkeit zutrauet und sich eigene Gesetze giebt, nach welchen trotz allem fremden Einflusse die künftigen Handlungen einzurichten, er für ein unerlaßliches Gebot erkennt und die vergangenen laut Aussprüchen eines Richters in seinem Inneren unerbittlich billigt oder verdammt“¹⁰⁴. Übrigens ist die Unterscheidung zwischen den beiden Standpunkten nicht ontologisch, wohl gar im Sinne zweier existierender Welten zu verstehen. Wenn Kant mit Bezug auf den Begriff einer Verstandeswelt sagt, es sei „nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken“¹⁰⁵, dann spielt er damit auf die Rolle an, welche die Vernunft mit ihren eigenen Gesetzen für das menschliche Denken, Wollen und Handeln notwendig spielt.¹⁰⁶

In der Metaphysik-Vorlesung von 1782/83 spricht Kant von Freiheit „im practischen Verstande“, die „practisch nothwendig“ sei, und fährt dann fort:

„[...] der Mensch muß also nach einer Idee von Freiheit handeln, und anders kann er nicht. Das beweist aber noch nicht die Freiheit im Theoretischen Verstand. Hiedurch [GG.: durch die *praktische* Notwendigkeit] fallen alle Schwierigkeiten und Widersprüche weg, welche der Begriff der Freiheit verursacht hat. Man mag die Freiheit im theoretischen Verstande beweisen oder auch wiederlegen, wie man will, genug, man wird doch immer nach Ideen der Freiheit handeln.¹⁰⁷ Es geben viele Leute gewisse Sätze in der Speculation nicht zu, aber sie handeln doch darnach. Freiheit ist bloß das Vermögen, nach dem arbitrio intellectuali zu handeln, und nicht das arbitrium selbst.“¹⁰⁸ „Die Freiheit [GG.: in der eigentlichen Bedeutung als das Vermögen, sich unabhängig von allen Natur-

¹⁰¹ Vgl. KrV 03.373.

¹⁰² Man könnte auch sagen: in der realen Dimension raum-zeitlicher Wirklichkeit.

¹⁰³ Man könnte auch sagen: in der idealen Dimension von Geltungsansprüchen.

¹⁰⁴ RezUlrich 08.453.

¹⁰⁵ GMS 04.458.

¹⁰⁶ Siehe hierzu und überhaupt zum Verständnis von Kants Phaenomenon-Noumenon-Unterscheidung die exzellente Arbeit von Chong-Fuk Lau, Freedom, Spontaneity and the Noumenal Persepective; in: Kant-Studien 99 (2008) 312-338.

¹⁰⁷ „Es ist ein anderes zu speculiren und practisch zu denken; ienes zum erklären, dieses zum handeln.“ (Refl 4223, 17.463)

¹⁰⁸ V-MP/Mron 29.898.

ursachen selbst zu bestimmen] ist eine *bloße Idee*,¹⁰⁹ und dieser [GG.: *transzendentalen*] Idee gemäß handeln, heißt frei sein im *practischen* Verstande.¹¹⁰

Wenn Kant in diesem Zusammenhang sagt, Freiheit sei „nicht eine Eigenschaft, die wir aus der Erfahrung erlernen“¹¹¹, dann bedeutet dies durchaus nicht, daß er hier von einer anderen Freiheit als im „Kanon“ redet. Wie hier gründet sich auch dort der praktische Freiheitsbegriff auf die transzendente Idee der Freiheit, ohne welche praktische Freiheit gar nicht *als Freiheit* zu begreifen ist; und diese Idee liegt dort wie hier jenseits aller Erfahrung und ist in ihrer Möglichkeit unbegreiflich. Die praktische Freiheit aber als die von sinnlichen Antrieben unabhängige Bestimmbarkeit der Willkür durch Vernunftgründe liegt gleichwohl ebenfalls hier wie dort durchaus im Bereich der Erfahrung.

Auch in dieser Vorlesung unterscheidet Kant zwischen Freiheit in praktischer, das Wollen und Handeln bestimmender Hinsicht als dem (innerhalb der Erfahrung liegenden) Vermögen, „unabhängig von Neigungen“ aus intellektuellen Gründen („nach Begriffen des Guten und Bösen“¹¹²) zu handeln, und Freiheit in theoretischer Hinsicht als dem (alle Erfahrung transzendierenden und nur gedachten) Vermögen, „sich selbst zu bestimmen unabhängig von allen entfernten oder Natur Ursachen“.¹¹³ In Bezug auf die Antinomie¹¹⁴, welche sich für die Vernunft mit der Annahme einer solchen Freiheit ergibt, heißt es dann:

„Alle diese speculative Betrachtungen der Widersprüche schaden aber nicht dem practischen Begriff der Freiheit. Denn dieser sieht nicht, wie etwas geschieht, sondern daß es geschehen soll, und sollen setzt Freiheit voraus. [...] Daher muß der Begriff eines arbitrii intellectualis nothwendig zum Grunde liegen [...].“¹¹⁵ „Alle diese Streitigkeiten über den transcendentalen Begriff der Freiheit haben auf das Practische keinen Einfluß. Denn da sehe ich nicht auf die *oberste Ursache*, sondern auf den *letzten Zweck*.“¹¹⁶

Es geht also nicht um das, was (am Faden der Natur geworden) ist, sondern um das, was (durch mein Handeln bewirkt) sein soll (wird).¹¹⁷ Die Perspektive

¹⁰⁹ Ebenso GMS 04.459.

¹¹⁰ V-MP/Mron 29.898 (m. H.).

¹¹¹ V-MP/Mron 29.896.

¹¹² V-MP/Mron 29.896; 29.902.

¹¹³ V-MP/Mron 29.900. Schönecker spricht diesbezüglich von einem bescheidenen und einem anspruchsvollen Freiheitsbegriff. (Siehe Dieter Schönecker, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, Berlin/New York 2005, 50) Ich zöge es vor, von einem praktisch hinreichenden und einem theoretisch notwendigen Freiheitsbegriff zu sprechen.

¹¹⁴ Im Text (V-MP/Mron 29.900) steht „Autonomie“, doch ist dies zweifelsfrei irrtümlich.

¹¹⁵ V-MP/Mron 29.901.

¹¹⁶ V-MP/Mron 29.903 (m. H.).

¹¹⁷ Ob in dem jeweiligen Text von Kant die Gültigkeit des Moralgesetzes lediglich und als selber noch bestreitbar oder unbestreitbar vorausgesetzt (vg. etwa KrV 03. 371 f.; 03.524.08-17; GMS 04.448 ff.) oder als „unleugbar[es]“, „für sich selbst apodiktisch gewisse[s]“ (KpV 05.32; 05.142) Faktum der reinen Vernunft zugrunde gelegt wird, ist wohl für die Frage nach dem Beweis der objektiven Realität des Freiheitsbegriffs von Bedeutung, nicht jedoch für die hier allein erörterte Frage nach dem Freiheitsbegriff in praktischer und theoretischer Hinsicht.

des Handelnden ist immer die Zukunft. „A posteriori [...] werden wir Ursache haben, den Grund der Handlung, *nemlich den Erklärungs-*, aber *nicht Bestimmungsgrund* derselben, in der Sinnlichkeit zu finden; a priori aber, wenn die Handlung als künftig vorgestellt wird (antecedenter), werden wir uns zu derselben unbestimmt und uns vermögend fühlen, einen ersten Anfang der reihe der Erscheinungen zu machen.“¹¹⁸ „Wenn wir [...] eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die speculative, um jene ihrem Ursprunge nach zu *erklären*, sondern ganz allein, so fern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu *erzeugen*; mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in *praktischer* Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist.“¹¹⁹

In einer Vorlesung über Metaphysik vermutlich aus den späteren 1770er Jahren unterscheidet Kant das durch „stimuli“ nicht genötigte, sondern nur „impellirt[e]“, also gereizte oder affizierte, „arbitrium humanum“ als „psychologisch oder practisch definirt[es]“ „arbitrium liberum“ von dem „durch gar keine stimulos [...] impellirt[en]“ „arbitrium“ als dem „liberum arbitrium intellectuale oder transcendentale“.¹²⁰ „Diese practische Freiheit beruht auf der independetia arbitrii a necessitatione per stimulos. Diejenige Freiheit, die aber *ganz und gar*¹²¹ unabhängig von allen stimulis ist, ist die transscendentale Freiheit¹²², wovon in der psychologia rationali geredet wird.“¹²³ Entsprechend unterscheidet Kant die pathologische Nötigung (nach Gesetzen der sinnlichen Willkür) von der praktischen Nötigung (nach Gesetzen der freien Willkür) und innerhalb dieser zwischen problematischer, pragmatischer und moralischer Nötigung.¹²⁴ Für ihn ist somit die praktische Freiheit oder freie Willkür nicht identisch mit moralischer Freiheit („libertas absoluta“¹²⁵); wohl aber ist auch die moralische Freiheit praktische Freiheit.¹²⁶

¹¹⁸ Refl 5616, 18.256. Refl 5619, 18.257 f.: „so ist alles qvoad sensum nothwendig und kan nach Gesetzen der Erscheinung erklärt werden. Es kan aber nicht vorherbestimt werden, weil die Vernunft ein principium ist, welches nicht erscheint, also nicht unter den Erscheinungen gegeben ist. Daher können die Ursachen und deren Beziehung auf Handlung nach Gesetzen der Sinnlichkeit a posteriori wohl erkannt werden, die Bestimung derselben zum actu aber nicht. Dieser Zusammenhang der Handlungen nach Gesetzen der Erscheinung ohne Bestimmtheit durch dieselbe ist eine Nothwendige Voraussetzung practischer Regeln der Vernunft, welche an sich selbst die Ursache einer Regelmäßigkeit der Erscheinungen sind, weil sie nur vermittelst der Sinnlichkeit zu Handlungen übergehen.“

¹¹⁹ KrV 03.373.

¹²⁰ V-MP-L1/Pölitz 28.255.

¹²¹ Vgl. KrV 03.522.03; KpV 05.97.01-02.

¹²² V-MP-L1/Pölitz 28.256: „Die höchste Freiheit überhaupt wäre also, wo die Freiheit ganz und gar unabhängig von allen stimulis ist.“

¹²³ V-MP-L1/Pölitz 28.257 (m. H.).

¹²⁴ Siehe V-MP-L1/Pölitz 28.257.

¹²⁵ V-MP-L1/Pölitz 28.255.

¹²⁶ Vgl. die Reflexion 6057 (18.439), in der Kant „moralische“ in „practische Freyheit“ geändert hat; ferner auch Refl 7150, 19.258.

Kant weist eigens darauf hin, daß die praktische oder psychologische Freiheit in der *empirischen* Psychologie „abgehandelt“¹²⁷ und „erwiesen“¹²⁸ worden sei, und fügt dann bezeichnenderweise hinzu: „und dieser Begriff der Freiheit war auch zur Moralität hinreichend genug.“¹²⁹ Zwar dürfte die Vorlesung vor der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* gehalten worden sein, so daß wieder Wasser auf die Mühlen der Flickwerk-Anhänger fließen könnte. Aber erstens findet sich in dieser Vorlesung auf knapp vier Seiten das zusammen, was in der *Kritik* auf „Dialektik“ und „Kanon“ verteilt ist.¹³⁰ Zweitens zeigt Kant hier selber, warum die Positionen der beiden Passagen nicht nur miteinander verträglich, sondern gleichsam synoptisch zu nehmen sind. Und drittens argumentiert er schon hier, und nicht etwa erst in der *Kritik der praktischen Vernunft*, auch mit der kritisch zu begreifenden Analogie mit dem Bratenwender, wobei er dem späteren Faktum-Theorem bemerkenswert nahe kommt.

In der Vorlesung ist dieses in Überlegungen eingebettet, die zur *rationalen* Psychologie gehören, in der es nicht mehr wie in der *empirischen* Psychologie um den praktischen oder psychologischen Begriff von Freiheit im Sinne einer Unabhängigkeit von sinnlicher Nötigung geht, sondern um den transzendentalen Begriff von Freiheit im Sinne absoluter Spontaneität.¹³¹ Was nun aber in theoretischer Perspektive durchaus als Freiheit eines Bratenwenders erscheinen könnte und jedenfalls ein Problem darstellt, ist in praktischer Perspektive dennoch „zur Moralität hinreichend genug“. Denn es gibt praktische Vorschriften oder Imperative, „nach denen ich etwas thun soll“; und diese hätten „keinen Sinn, wenn der Mensch nicht frei wäre“; „mithin müssen alle praktische Sätze¹³² sowohl problematisch, als pragmatisch und moralisch, in mir eine Freiheit voraussetzen“;¹³³ folglich muß ich die *erste Ursache* seyn von allen Handlungen. Da wir aber in der empirischen Psychologie die praktische Freiheit erwiesen haben, nachdem wir frei sind von der *necessitate a stimulis*, so können schon dadurch die practi-

¹²⁷ V-MP-L1/Pölitz 28.267.25.

¹²⁸ V-MP-L1/Pölitz 28.269.23.

¹²⁹ V-MP-L1/Pölitz 28.267.

¹³⁰ Siehe V-MP-L1/Pölitz 28.267-271.

¹³¹ Siehe V-MP-L1/Pölitz 28.267.

¹³² In der *Kritik der reinen Vernunft* gliedert Kant die praktischen (objektiven) Gesetze (der Freiheit) entsprechend seiner späteren Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen in pragmatische und moralische (reine praktische) Gesetze (Siehe KrV 03. 520 f.). Später schränkt er den Begriff des praktischen Gesetzes und damit auch die Erörterung der Freiheitsproblematik ganz auf die moralische Sphäre ein (siehe etwa KpV 05.96 f.; KU 05.172 f.; MS 06.214; V-MS/Vigil 27.501 ff.). Was er in der Pölitz-Vorlesung und im „Kanon“ zur praktischen Freiheit sagt, wird dadurch aber nicht tangiert, geschweige denn obsolet. Denn da geht es nur um das aus Erfahrung bekannte und, „wenn es um das Praktische zu thun ist“ (KrV 03.522), hinreichende Vermögen, sein Handeln an auf Vernunft beruhenden Vorschriften auszurichten.

¹³³ Vgl. auch RezSchulz08.13; V-MP/Mron 29.898 ff.; sehr viel später heißt es entsprechend in der *Tugendlehre*, das Sich-selbst-einen-Zweck-Setzen sei „ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur“ (TL 06.385).

schen Sätze statt finden; *mithin ist in Ansehung dessen die Moral sicher, welches auch unser vornehmster Zweck ist.*¹³⁴

Freilich ist damit das Freiheitsproblem nur in praktischer, nicht auch in theoretischer Hinsicht gelöst. In der *rationalen* Psychologie dürfen „wir uns auf keine Erfahrung berufen, sondern [müssen] aus Principien der reinen Vernunft die spontaneitatem absolutam darthun; *wo ich also über das Practische hinaus gehe*, und frage: Wie ist solche practische Freiheit möglich.“¹³⁵ Kant versucht, darauf eine Antwort zu geben, indem er „das Ich wieder heraushelfen“¹³⁶ läßt.¹³⁷ Nicht um den Willen und dessen Freiheit geht es jetzt; sondern „ich lege das Ich oder das substratum aller Erfahrung zum Grunde, und sage von ihm lauter transcendente Prädicate aus. Alsdann bin ich in der psychologia rationali.“¹³⁸ Das Ich aber beweist die transzendente Freiheit. Ohne diese würde sich die aus Erfahrung bekannte praktische Freiheit nicht von der eines Bratenwenders („spontaneitas automatica“¹³⁹) unterscheiden. Zwar ist absolute Spontaneität mit Bezug auf den Menschen unbegreiflich; „die reine Selbstthätigkeit bei einem Wesen, das ein causatum ist, kann nicht eingesehen werden“. Aber sie kann „*doch auch nicht widerlegt werden*“. Und es ist eben das Ich, dessen ich mir in allem Tun und Lassen unausweichlich als meinem bewußt bin, welches „beweiset [...], daß ich selbst handle; *ich* bin ein Princip und kein principiatum; *ich* bin mir bewußt der Bestimmungen und Handlungen; und ein solches Subject, das sich seiner Bestimmungen und Handlungen bewußt ist, das hat libertatem absolutam.“¹⁴⁰ Als Wollender und entsprechend Handelnder kann man gar nicht umhin, das eigene Wollen und Handeln als ein Vermögen anzusehen, „eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen“¹⁴¹ und *insoweit* absolute Spontaneität vorauszusetzen, ohne daß dies für die Vernunft im *praktischen* Gebrauch zum Problem wird. Wenn es bloß um den praktischen Freiheitsbegriff geht, kann der spekulative, mit dem er „gar nichts zu thun“ hat, den „Metaphysikern“ überlassen werden.¹⁴² Für diese allerdings, also in *theoretischer* Hinsicht, bleibt der Fatalismus, der theologische wie der naturalistische, durchaus möglich, da

¹³⁴ V-MP-L1/Pölitiz 28.269.

¹³⁵ V-MP-L1/Pölitiz 28.269.

¹³⁶ V-MP-L1/Pölitiz 28.268.

¹³⁷ Obwohl Kant die hier vertretene rationale Psychologie mit der *Kritik der reinen Vernunft* aufgab, behielt er den Gedanken, daß Freiheit eine notwendige Bedingung jeden, praktischen wie theoretischen, Vernunftgebrauchs ist, auch später bei. (Siehe etwa RezSchulz 08.14; GMS 04.452 f.; vgl. dazu Refl 4904, 18.24; Refl 5441 f., 18.182 f.) Ein *theoretischer* Freiheitsbeweis war für Kant damit freilich nicht verbunden (vgl. V-MP/Mron 29.898.18-19). Auch ist für ihn die Freiheit des Denkens zwar eine notwendige, keineswegs aber auch eine hinreichende Bedingung für die Freiheit des Wollens und Handelns.

¹³⁸ V-MP-L1/Pölitiz 28.269.

¹³⁹ V-MP-L1/Pölitiz 28.267.

¹⁴⁰ V-MP-L1/Pölitiz 28.268. „Wenn ich sage: ich denke, ich handle usw.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei.“ (V-MP-L1/Pölitiz 28.269; vgl. auch Refl 4225, 17.464)

¹⁴¹ KrV 03.310.

¹⁴² Siehe RezSchulz 08.13.

ebenfalls nicht widerlegbar, freilich auch nicht beweisbar.¹⁴³ Theoretisch gibt es hier in keiner Richtung einen Ausweg. „In Ansehung des Practischen aber können wir den Fatalismus [GG.: angesichts unserer Erfahrung praktischer Freiheit] nicht admittiren [...]. *Demnach bleibt Religion und Moral in Sicherheit.*¹⁴⁴ – Der Begriff der Freiheit ist practisch-hinreichend, nicht speculativ.“¹⁴⁵ Auf genau diesen letzten Satz laufen die Passagen in der „Dialektik“ und im „Kanon“ hinaus, wenn man sie gleichsam gemeinsam liest, also aufeinander bezieht und interpretiert. Die *Wirklichkeit* von Freiheit als eines in der menschlichen Willkür liegenden Vermögens absolut spontanen Handelns steht *praktisch* fest; dessen *Möglichkeit* bleibt *theoretisch* ein Problem, wobei es nicht etwa um die Freiheit der Handlung geht, an deren Naturnotwendigkeit für Kant gar kein Zweifel bestehen kann, sondern um die damit zu vereinbarende Freiheit des Handelns, genauer: um deren Idee.¹⁴⁶

In einer Reflexion vermutlich aus den späten 1770er, vielleicht aber auch aus den 1780er Jahren¹⁴⁷ wirft Kant ebenfalls die Frage auf, ob reine Vernunft selber praktisch werden könne, und erklärt sie auch hier zu einer nicht-praktischen Frage, deren Antwort wir für unsere Praxis und deren moralische Beurteilung nicht benötigen:¹⁴⁸ „In der Moral bedürfen wir keinen andern Begriff von freyheit, als daß unsere Handlungen der Erfahrung gemäß nicht am faden des Instinkts fortlaufen, sondern Reflexionen des Verstandes sich unter die triebfedern einmischen.“ Diese Freiheit vom Instinkt erfordert nach Kant „Regelmäßigkeit im praktischen Gebrauch des Verstandes“, die wir uns „blos dadurch als möglich vor[stellen], daß unser Verstand [die Willkür] an Bedingungen knüpfe, welche sie mit sich selbst einstimmig machen.“ Und eben hier fährt Kant fort: „Woher aber dieser Gebrauch des Verstandes wirklich werde, ob er selbst seine in der Reihe der Erscheinungen vorbestimmte Ursache habe oder nicht: ist keine praktische Frage.“ Für die Praxis genügt das Bewußtsein der Verbindlichkeit der moralischen Gesetze, und über diese Verbindlichkeit „kan kein streit seyn“.

Die *Kritik der reinen Vernunft* greift die hier angestellten Überlegungen auf. Die transzendente Idee der Freiheit gehört danach zum Inhalt des (größtenteils empirischen) psychologischen Begriffs der Freiheit; und es ist eben die (alle Imputabilität bedingende) transzendente Komponente, durch welche die Vernunft „von jeher in so große Verlegenheit“ geraten ist, und zwar, wie gesagt, die

¹⁴³ Vgl. V-MP-L1/Pölitz 28.270. Der Fatalismus müßte aber bewiesen sein, um den von Kant in bloß praktischer Hinsicht geführten Freiheitsbeweis zu widerlegen. Vgl. auch KrV 03.506.

¹⁴⁴ Vgl. Refl 4338, 17.510.19.

¹⁴⁵ V-MP-L1/Pölitz 28.270.

¹⁴⁶ Siehe dazu KrV 03.368 ff.

¹⁴⁷ Refl 6859, 19.182.

¹⁴⁸ Daran, daß Freiheit im positiven Verstande auch der Freiheit, von der er hier spricht, zu Grunde liegt, läßt Kant durchaus keinen Zweifel. Siehe besonders in dieser Reflexion die Zeilen 16-17, 28-34; sowie Refl 6860, 19.183, besonders die Formulierung: „Wir können uns keinen Begriff davon machen, wie eine *bloße Form* der Handlungen könne die Kraft einer *triebfeder* haben. Indessen *muß* dieses doch seyn, wenn *moralität* statt finden soll [...]“ (m. H.).

spekulative und nicht etwa die praktische Vernunft.¹⁴⁹ Die auf die Möglichkeit von Freiheit bezogene „Aufgabe [ist] eigentlich nicht *physiologisch* [GG.: also empirisch], sondern transscendental“¹⁵⁰. Die diesbezügliche Frage „ficht“ zwar die (empirische) Psychologie als Physiologie des inneren Sinnes¹⁵¹ „an“, insofern bestimmte psychologische Tatsachen, etwa die des Bewußtseins von moralischer Verantwortung oder Schuld, ohne Rückbezug auf transzendente Freiheit unverstänlich bleiben.¹⁵² Da die Frage aber „auf dialektischen Argumenten der bloß reinen Vernunft beruht“, muß sie „sammt ihrer Auflösung lediglich die Transscendentalphilosophie beschäftigen“, – und also nicht die Moralphilosophie! Jene kann „eine befriedigende Antwort hierüber nicht ablehnen“; diese dagegen ist gleichsam gar nicht gefragt.¹⁵³

In einer späten Reflexion, in der Kant zur „Veranlassung der Kritik [der Sinnlichkeit]“ Stellung nimmt, bemerkt er zunächst, daß die durch den Prädeterninismus bedrohte Moral „durch die speculative Vernunft ohne Kritik Gefahr [laufe]“, fährt jedoch fort: „Aber selbst hier würde doch die Macht der Moralischen Gesinnung die speculation überwiegen können.“ Es ist dann bezeichnenderweise erst die in der *Kritik der reinen Vernunft* aufgeworfene „dritte Frage“ nach dem, was man hoffen darf, wenn man das getan hat, was man tun sollte (die einzige der drei Fragen, die *praktisch und theoretisch zugleich* ist),¹⁵⁴ die unabweislich zu einer genauen Bestimmung der Möglichkeit, des Umfangs und der Grenzen unseres spekulativen Erkenntnisvermögens nötigt.¹⁵⁵

Die Frage, ob mit dem, was Kant im zweiten „Kanon“-Abschnitt über die „herrlichen Ideen der Sittlichkeit“ sagt, die Möglichkeit der reinen Vernunft, praktisch zu sein, bezweifelt wird,¹⁵⁶ ist übrigens für den hier vorgelegten Befund ohne Belang und eine affirmative Antwort nicht etwa als dessen notwendige Bedingung anzusehen. Der entscheidende Punkt im ersten „Kanon“-Abschnitt ist ja gerade, daß man in praktischer Hinsicht die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft bzw. Freiheit und Naturmechanismus ganz auf sich beruhen lassen kann. Davon, daß Kant, wie manche meinen, im „Kanon“ Freiheit letztlich auf Natur reduziere, kann allerdings gar keine Rede sein. Die These aus der „Dialektik“, daß praktische Freiheit zusammen mit der transzendentalen Freiheit vertiltet würde, wird im „Kanon“ mit keiner Silbe bestritten, wie umgekehrt auch nichts von dem, was im „Kanon“ behauptet wird, der „Dialektik“ widerstreitet. Auch im „Kanon“ ist die transzendente Idee der Freiheit ein wesentlicher Be-

¹⁴⁹ Siehe KrV 03.310.

¹⁵⁰ KrV 03.364; siehe auch KrV 03.310.18.

¹⁵¹ Siehe KrV 03.266.

¹⁵² Siehe Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Zweiter Teil, Berlin 1967, S. 341.

¹⁵³ Siehe KrV 03.364.

¹⁵⁴ Siehe KrV 03.523.

¹⁵⁵ Siehe Refl 6317, 18.625 f.

¹⁵⁶ Zur Kritik an der „herrschenden“ Deutung dieser Stelle siehe oben S. 40 ff.; Dieter Schönecker, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit*, Berlin/New York, 2005, S. 127 ff.

standteil der praktischen Freiheit; und es ist dieser Bestandteil, der Moralität und Zurechnung ermöglicht. Nur stellt er in *praktischer* Hinsicht keinerlei Problem dar. Wir können, wie bereits zitiert, die „Frage wegen der transscendentalen Freiheit“, deren Bestehen Kant im „Kanon“ viermal feststellt, als eine „bloß speculative Frage [...] bei Seite setzen“¹⁵⁷ und uns in *praktischer* Hinsicht mit dem empirisch bewiesenen Bestandteil begnügen. Daß sich der praktische Begriff der Freiheit auf deren transzendente Idee gründet, bleibt weiterhin „überaus merkwürdig“¹⁵⁸; nur ist es hier dennoch „ganz gleichgültig“, weil es nicht vor die Vernunft *im praktischen Gebrauch* gehört.¹⁵⁹ Ich vermag nicht zu erkennen, daß und warum Kant diese These in späteren Jahren nicht mehr hätte vertreten können. Tatsächlich hat er sie weiterhin vertreten.

Kant arbeitet, wie schon gesagt, keineswegs mit zwei oder gar mehr, überdies zumindest in der „Dialektik“ und im „Kanon“ verschiedenen Freiheitsbegriffen, sondern mit einem und demselben Freiheitsbegriff in zweierlei, nämlich in praktischer und in theoretischer Hinsicht, oder – wie es später rückblickend in der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt – mit dem Begriff der Freiheit in einem jeweils „anderen Gebrauche betrachtet“¹⁶⁰, nämlich im praktischen und im spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft. In beiderlei Hinsicht oder Gebrauch hat es die Vernunft mit Freiheit in der eigentlichen Bedeutung, genauer: mit der transzendentalen Idee der Freiheit als „Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt“¹⁶¹ zu tun. Während aber für die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch diese Idee zum Problem wird und es hinsichtlich ihrer objektiven Realität theoretisch auch bleibt, kann die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch dieses Problem vollständig ignorieren.¹⁶² Freilich würde für ein an Naturbegriffen statt an Freiheitsbegriffen ausgerichtetes Handeln komparative Freiheit (respektive Spontaneität) genügen; transzendente Freiheit (absolute Spontaneität) wäre nicht erforderlich. Dies bedeutet, daß sich aus der empirisch gegebenen, von sinnlicher Nötigung unabhängigen Spontaneität

¹⁵⁷ KrV 03.521.

¹⁵⁸ KrV 03.363. „Merkwürdig“ natürlich im Sinne von „wert, daß man es bemerkt und sich merkt“.

¹⁵⁹ Siehe KrV 03.522. Der Ausschluß der Freiheitsfrage aus dem Kanon der reinen Vernunft (siehe ebda.) erfolgt also nicht etwa bloß wegen des empirischen, sondern auch wegen des transzendentalen Moments in der praktischen Freiheit. Die Freiheitsfrage ist entweder bloß spekulativ oder bloß praktisch. Beide Fälle betreffen daher nicht den richtigen praktischen Gebrauch der Vernunft zwecks Beantwortung einer theoretischen Frage (siehe KrV 03.523).

¹⁶⁰ KpV 05.07. Die nähere Bestimmung dieses Begriffs hat von der ersten *Kritik* über die *Grundlegung* und die zweite *Kritik* bis zur *Metaphysik der Sitten* besonders in praktischer Hinsicht eine bedeutsame Entwicklung durchgemacht, durch die allerdings das hier Erörterte nicht tangiert wird.

¹⁶¹ KpV 05.96 f.

¹⁶² Vgl. Refl 4725, 17.688: „Der practische Begrif der Freyheit ist, der zureicht, um Handlungen nach regeln der Vernunft zu thun, der also dieser ihren imperativen die Gewalt giebt; der speculative oder vernünftelnde Begrif der Freyheit ist, der zureicht, um {Handl [GG.: von Kant durchgestrichen]} freye Handlungen nach der Vernunft zu erklären. Letzterer ist unmöglich, weil es das Ursprüngliche im derivativo ist.“

und „Vernünftigkeit“ des Handelns nicht auf „eigentliche“ Freiheit als der von aller natürlichen Kausalität unabhängigen Bestimmbarkeit des Wollens und Handelns durch reine Vernunft schließen läßt. In theoretischer Hinsicht ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß auch der vernünftig Handelnde nichts als ein „automaton spirituale“ ist. In praktischer Hinsicht aber kann auch derjenige, der nur nach pragmatischen Regeln handelt, dies nur unter der Idee der Freiheit tun. Der theoretisch unmögliche Freiheitsbeweis ergibt sich für Kant praktisch aus dem Bewußtsein, Vorschriften der Vernunft unterworfen zu sein und sie befolgen zu können. Dafür genügt die mit jedem willkürlichen Handeln verbundene Erfahrung, daß die eigene Vernunft in Bestimmung des Willens Kausalität hat,¹⁶³ indem sie „mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen“ hypothetisch oder kategorisch „vorschreibt“.¹⁶⁴ Doch erst mit dem Faktum-Theorem in der *Kritik der praktischen Vernunft* bekommt dieser (nicht bloß auf die Spontaneität, sondern auf die Autonomie der Vernunft bezogene) Beweis seine Unwiderlegbarkeit durch das in seiner Faktizität unabweisbare Bewußtsein des bedingungslosen Geltungsanspruchs des Sittengesetzes.¹⁶⁵ Es ist eben das Faktum ihrer im sittlichen Bewußtsein zum Ausdruck kommenden gesetzgebenden Tat, durch das die reine Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch ihre objektive Realität beweist¹⁶⁶ – und ineins damit die der absoluten Freiheit im positiven Verstande¹⁶⁷ als Bestimmbarkeit des Willens durch reine Vernunft.

Zuweilen kann man lesen, bei der praktischen Freiheit handele es sich nicht um „wirkliche Freiheit“. Aber diese Rede ist ganz irreführend und nimmt übrigens dem von Kant sehr bewußt für die transzendente Freiheit verwendeten Superlativ jede Bedeutung. Praktische Freiheit ist zwar nicht selbst Freiheit „im strengsten Sinne“¹⁶⁸. Wohl aber ist sie ein spezifisches („großen Theils empirisch[es]“) Vermögen, in welchem die transzendente Idee der Freiheit eine (praktisch) notwendige Voraussetzung gewollten Handelns ist.¹⁶⁹ Dieses Vermögen ist im Verhältnis zur transzendentalen Idee als seinem Ursprung¹⁷⁰ derivativ.¹⁷¹ Im Unterschied zur unerkennbaren und unbegreiflichen Unabhängigkeit

¹⁶³ Siehe KrV 03.521.

¹⁶⁴ Siehe KrV 03.371 f.; 03.520 f.

¹⁶⁵ Siehe KpV 05.47; RGV 06.26 Anm.

¹⁶⁶ Siehe KpV 05.03.

¹⁶⁷ Vgl. MS 06.221.19-20; VAMS 23.249.

¹⁶⁸ KrV 03.18; KpV 05.29. So erklärt sich vielleicht der in der Literatur anzutreffende, freilich irrije Versuch, transzendente Freiheit als göttliche Freiheit der praktischen als menschlicher Freiheit gegenüberzustellen.

¹⁶⁹ Wenn Kant gelegentlich von mehr oder weniger Freiheit spricht, dann denkt er stets an ein erfahrbares Vermögen, das je nach der Stärke der zu überwindenden Hindernisse unterschiedliche Grade aufweisen kann. (Vgl. etwa TL 06.382.28-35; V-MP-L1/Pölitz 28.256 f.; V-MP/Mron 29.899.35-37; 29.900.17-19) Freiheit als absolute Spontaneität hat keine Grade.

¹⁷⁰ „Ursprung (der erste) ist die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten, d. i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Ursache von derselben Art ist.“ (RGV 06.39)

¹⁷¹ In einer Reflexion vom Anfang der 1770er Jahre unterscheidet Kant die transzendente von der „bloß practische[n] Freyheit“ und entsprechend transzendental freie Handlungen

der Vernunft „von *allen* bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“¹⁷² ist die praktische Freiheit durch Erfahrung bekannt (*libertas phaenomenon*) und insofern „blos respective Spontaneität“. Aber in der als ihren Grund zuzudenkenden Idee (*libertas noumenon*)¹⁷³ als dem Vermögen, die Maximen des Handelns unabhängig von natürlicher Kausalität zu bestimmen, ist sie absolute Spontaneität.¹⁷⁴ Erst die *derart* begriffene praktische Freiheit macht menschliches Handeln moralisch (im strengen Sinn¹⁷⁵) zurechnungsfähig. Will man sie erklären, so bekommt man freilich (in *theoretischer* Hinsicht) Probleme. Man kann diese jedoch auf sich beruhen lassen, sofern es (nur) um die moralische Praxis geht. Der Mann, von dem in der *Kritik der praktischen Vernunft* beispielhaft gesprochen wird,¹⁷⁶ hat kein theoretisches Problem, und vermutlich wüßte er auch gar nichts mit der transzendentalen Freiheitsidee anzufangen. Es geht für ihn nicht um „Speculation“, sondern um Handeln. Und da kennt er nicht nur (negativ) seine Unabhängigkeit von sinnlichen Antrieben, sondern er weiß damit auch (positiv), daß er seine Willkür und also sein Handeln durch Bewegursachen bestimmen kann, „welche

(„*actus arbitrii liberi originarii*“) von praktisch freien Handlungen („*actus arbitrii liberi derivativi*“) (Refl 4548, 17.589). Refl 6077, 18.443: „Die caussalitaet bey der Freyheit ist originaria, obgleich die caussa ens derivativum ist.“ Dem korrespondiert die Unterscheidung zwischen „*spontaneitas simplex*“ und „*spontaneitas secundum quid*“ (siehe die Reflexionen 4542; 4546; 4547, 17.588 f.). Der Unterscheidung zwischen „*arbitrium liberum originarium*“ und „*arbitrium liberum derivativum*“ korrespondiert später die Unterscheidung zwischen einem „reinen Willen“ und einem „moralischen Willen“, der nicht selber ein reiner, sondern lediglich ein „aus reinem Willen bestimmt[er]“, doch zugleich „*pathologisch-afficirt[er]*“ Wille ist (siehe MS 06.213 bzw. KpV 05.19; vgl. auch GMS 04.390). Der jeweils erste Begriff ist eine transzendente Idee, auf die sich der jeweils zweite Begriff gründet. Ebenso verhält es sich bei der Unterscheidung zwischen „*peccatum originarium*“ und „*peccatum derivativum*“; auch der ursprüngliche Hang zum Bösen ist eine reine Vernunftidee (von einer „*intelligibele[n] That*“), auf die sich der Begriff der bösen Tat („*factum phaenomenon*“) gründet (siehe RGV 06.31). Auch die böse Tat zeigt sich „großen Theils“, nämlich als Tat, in der Erfahrung; aber als „böse“ kann sie nur qualifiziert werden, wenn man ihren Begriff auf die transzendente Idee der Freiheit gründet. – Gleichsam zusammengefaßt findet sich die hier verwendete Terminologie in einer Reflexion aus den 1770er Jahren: „*Spontaneitas vel practice vel transcscendentaliter absoluta (Libertas)*, vel *originaria vel derivativa*. *Arbitrium vel est brutum vel liberum et libertas vel originaria vel derivativa*; *libertas opponitur vel necessitati brutae vel fatalitati, prior in sensu practico, posterior in sensu transcscendentali*; in sensu transcscendentali itaqve est vel *originaria vel derivativa*.“ (Refl 4684, 17.672) Vgl. auch Refl 3863, 17.317: „*Freyheit von der brutalitaet (spontaneitas practice talis)* Freyheit von der fatalitaet (*transcscendentalis*)“; die erste ein praktisches, die zweite ein theoretisches Problem.

¹⁷² KrV 03.522 (m. H.).

¹⁷³ Vgl. GMS 04.458.

¹⁷⁴ Vgl. OP 21.470.

¹⁷⁵ Über den Unterschied zwischen ethischer und jurisdischer Zurechnung(sfähigkeit) siehe Bd. 2, Kap. I 6.

¹⁷⁶ Siehe KpV 05.30. In dem Beispiel wird jemandem die Todesstrafe für den Fall angedroht, daß er ein in seinem Interesse liegendes falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann verweigern sollte. Vgl. dazu auch V-Mo/Kaehler(Stark) 45.

nur von der Vernunft vorgestellt werden¹⁷⁷. Das ist und darin erkennt er seine Freiheit in praktischer Hinsicht, also seine „praktische Freiheit“. Er weiß nicht, daß diese Freiheit in einer transzendentalen Idee von Freiheit gründet und mit dieser steht und fällt. Es kann ihm aber auch „ganz gleichgültig“ sein. Er schafft sich nicht die „Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne, zu handeln“¹⁷⁸. Er stellt nicht die „speculative Frage“ „in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen“.¹⁷⁹ Er sieht nicht auf den Ursprung seines Zustandes, sondern auf den vorgestellten Zweck.¹⁸⁰ Er ist praktisch frei, und das genügt ihm. Ob er in spekulativer Hinsicht eine transzendente Idee von Freiheit voraussetzen muß und ob er nun tatsächlich transzendental frei oder unfrei ist, kann er, solange seine Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist und bleibt, getrost bei Seite setzen.¹⁸¹ Daß seine Vernunft in Bestimmung seines Willens Kausalität hat, ist ihm praktisch gewiß, und es genügt ihm; er muß nicht darüber hinaus für diese Kausalität eine Erklärung haben. Die Frage, ob er, der sich im transzendentalen Sinn für frei hält, es auch wirklich ist oder nicht, darf er somit den Transzendentalphilosophen überlassen.¹⁸² Sehr wohl und nur selbst beantworten kann er hingegen die andere Frage, ob er so gehandelt hat, wie er hat handeln sollen und *ausweislich seines Freiheitsbewußtseins*¹⁸³ auch hat handeln können.

Übrigens ist es keineswegs die transzendente Freiheit selber, die im „Kanon“ „als ganz gleichgültig“ behandelt wird, so als ob Moralität ohne Freiheit des Willens für den Autor der *Kritik der reinen Vernunft* eine Option gewesen wäre. Vielmehr geht es dort um die Irrelevanz der „Frage wegen der transscendentalen Freiheit“ für die moralische *Praxis*, weil sie „bloß das speculative [GG.: und als solches eben „praktisch“ belanglose] Wissen“¹⁸⁴, also allein die Transzendentalphilosophie, betrifft.¹⁸⁵ Ihre fundierende Rolle für die Moralität verliert die

¹⁷⁷ KrV 521. In einer Reflexion (5616, 18.255) spricht Kant von einem Sich- Einmischen der intellektuellen Willkür.

¹⁷⁸ KrV 03.363.

¹⁷⁹ Es ist nicht ohne Grund, daß Kant immer wieder versichert, die objektive Realität des Freiheitsbegriffs sei „lediglich praktisch“; „der speculativen Vernunft [wachse dadurch] in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu“ (KpV 05.49 f.).

¹⁸⁰ Vgl. RezSchulz 08.13.

¹⁸¹ Aus diesem Grund hat es der Kanon der reinen Vernunft, soweit es deren *praktisches* Interesse betrifft, nicht mit den drei Fragen „Ist transzendente Freiheit? Ist ein Gott? Ist ein künftiges Leben?“, sondern nur mit den beiden letzten zu tun. (Siehe KrV 03.522 ff.)

¹⁸² Vgl. auch Josef Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Meisenheim 1961, 373 ff.; bes. 383; 393.

¹⁸³ „[...] practische Freyheit ist das Bewustseyen der absoluten Selbstthätigkeit.“ Refl 6000, 18.420.

¹⁸⁴ KrV 03.522 (m. H.).

¹⁸⁵ Vgl. schon V-MP-L1/Pölit 28.269.30-33. Dort wird ebenfalls mit Bezug auf die von der „Freiheit“ des Bratenwenders durch absolute Spontaneität unterschiedene „practische Freiheit“ gesagt, daß man mit der Frage, wie sie möglich sei, „über das *Practische hinaus* gebe“.

transzendente Freiheit auch im Fortgang¹⁸⁶ des „Kanon“ nicht.¹⁸⁷ Aber eben diese Rolle ist in der vorausgesetzten moralischen Praxis immer schon impliziert; und das Praktische führt dann „nur als Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage“.¹⁸⁸ Eine Thematisierung der Möglichkeit von Freiheit hätte vielleicht manchen Interpreten beruhigt, wäre aber transzendentalphilosophisch am falschen Ort erfolgt; und am richtigen Ort wurde diese Möglichkeit bereits hinreichend erörtert. Für die Postulatenlehre ist allein die moralische *Praxis* wichtig,¹⁸⁹ nicht aber die Bedingungen der Möglichkeit dieser Praxis. Daher findet sich auch in der „Dialektik“ der *Kritik der praktischen Vernunft* – der unterschiedlichen Behandlung von Freiheit einerseits und Gott und künftigem Leben andererseits im „Kanon“ der *Kritik der reinen Vernunft* entsprechend – neben den Kapiteln über Unsterblichkeit und Gott *nicht* auch ein Kapitel über die Freiheit des Willens.¹⁹⁰ Diese war hier nämlich ebenfalls am richtigen Ort, in der „Analytik“, bereits Gegenstand hinreichender Erörterung und findet daher in der „Dialektik“ nur noch im systematischen Zusammenhang eine Erwähnung.

¹⁸⁶ Vgl. dazu besonders KrV 03.518.32-33; 03.519.28-37; 03.520.17-03.521.07; 03.521.30-33; 03.522.05-08; 03.522.10-14; 03.522.27-29; 03.523.01; 03.523.11-14; 03.523.15-18.

¹⁸⁷ Deswegen ist die Behauptung, Kant arbeite in der *Kritik der reinen Vernunft* oder womöglich sogar später noch mit einem „naturalisierten“ Freiheitsbegriff, ganz abwegig.

¹⁸⁸ KrV 03.523.

¹⁸⁹ Wobei das zuvor (KrV 03.521.01-02) ausgeschlossene Psychologisch-Empirische durchaus nicht wieder eingeschlossen wird.

¹⁹⁰ Vgl. auch VNAEF 08.418.24-27.

III. Über Pflicht und Neigung in Kants Moralphilosophie¹

Als Schiller seine zwei berühmt-berüchtigten Distichen² gegen Kant³ formulierte, ahnte er gewiß nicht, welche philosophische Verwirrung, ja welchen Schaden er damit stiften werde. Immer wieder werden sie seit nunmehr zwei Jahrhunderten als das ironisch-prägnante Resümee einer fundamentalen Kritik an der Moralphilosophie Kants angeführt.⁴ Schiller scheint damit behaupten zu wollen, daß für Kant Pflicht und Neigung einander in moralischer Hinsicht vollständig ausschließen: eine mit Neigung getane Handlung hätte demnach keinen moralischen Wert, dazu bedürfte es einer Abneigung („Abscheu“); und also könnte eine moralische Handlung ihrerseits nicht mit Lust verbunden sein. Neigung *als solche* bekommt in dieser Deutung einen der Moralität des Menschen hinderlichen und abträglichen, wenn nicht gar sie vernichtenden Charakter. Der Mensch als (praktisches, den Sittengesetzen unterworfenen) Vernunftwesen und der Mensch als (den Naturgesetzen unterworfenen) Sinnenwesen ständen einander unversöhnlich gegenüber. Die Morallehre Kants erwiese sich als absolut sinnenfeindlich. Pflicht gegen Neigung, Vernunft gegen Sinnlichkeit, ja die „gute“ Vernunft gegen die „böse“ Sinnlichkeit, das Reich der Freiheit gegen das Reich der Natur – so etwa würden die dafür typischen Gegensätze lauten.⁵

Eine solche Deutung der Moralphilosophie Kants (wie übrigens auch die entsprechende „dualistische“ Deutung seiner theoretischen Philosophie) macht fälschlicherweise aus einer (rein methodisch-kritischen) Unterscheidung zwischen Verstandeswelt und Sinnenwelt eine – wie immer „reale“ – Trennung und Entgegensetzung zweier disparater und inkommensurabler *Seinsmomente*.⁶ Hort des Bösen wäre dann die Sinnenwelt und Quelle des Bösen die (menschliche) Sinnlichkeit (die Neigungen), welche es deswegen (ähnlich wie häufig im Bereich christlicher Ethik) zu überwinden und jedenfalls zu bekämpfen gälte.

¹ Zuerst erschienen in: Sabine Doyé et al. (Hrsg.), *Metaphysik und Kritik*, Berlin/New York 2004, 237-250; hier verbessert und ergänzt.

² „Gewissenskrupel / Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung, / Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin. // Decisum / Da ist kein anderer Rat; du mußt suchen, sie zu verachten, / Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.“ Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. I, 3. Aufl., München 1962, 299 f.

³ Vgl. etwa GMS 04.398 f.

⁴ Allen voran ist hier Schopenhauer zu nennen, der der vermeintlichen Kritik aus vollem Herzen zustimmt (siehe Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Darmstadt 1976-1982, I 704; III 660).

⁵ Für Kant sind in der Tat das Gute und das Böse „durch eine unermessliche Kluft voneinander getrennt“. (Siehe RGV 06.60) Aber der *Unterschied* zwischen Gut und Böse hat mit dem *Unterschied* zwischen Vernunft und Sinnlichkeit unmittelbar nichts zu tun.

⁶ Nach Bruno Bauch hat Schiller Kants logische Unterscheidung als realen Gegensatz aufgefaßt und deshalb geglaubt, für Kant sei dasjenige unsittlich, was tatsächlich für ihn nur außersittlich ist (siehe Bruno Bauch, *Schiller und die Idee der Freiheit*, in: *Kant-Studien*, 10 (1905), 346-372).

Ein derartiger, mit der Natur des Menschen in Widerspruch stehender „Männichäismus“ liegt Kant jedoch vollkommen fern.⁷ Der Mensch ist ja nicht etwa zunächst Sinnenwesen und soll dann Vernunftwesen werden; sondern er ist vernunftbegabtes Sinnenwesen („animal rationabile“) und soll vernunftbestimmtes Sinnenwesen („animal rationale“) werden⁸ – und also dabei Sinnenwesen durchaus bleiben. Die „Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit“ ist keineswegs zugleich „Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will [durchaus] nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben [...]“.⁹ „[...] die Natur hat gewiß nicht Instincte und Vermögen [der geschlechtlichen Fortpflanzung] in lebende Geschöpfe gelegt, damit sie solche bekämpfen und unterdrücken sollten.“¹⁰ Und in Kants „Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve“ heißt es deutlich und eindeutig: „[...] ich [hatte] nicht verabsäumt anzumerken, daß dadurch [durch die Moral] dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zweck, der Glückseligkeit, entsagen; denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt.“¹¹ Falls Herr Garve meine, nach seiner (Kants) Morallehre solle der Tugendhafte „selbst da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerstritten wird, [...] auf Glückseligkeit doch gar keine Rücksicht nehmen, [...] da widerspricht das meinen Behauptungen gänzlich.“¹² „Die menschlichen Handlungen teilen sich in Geschäfte (die unter dem Gesetz der Pflicht stehen) und Spiel. Es wäre ein Unglück, wenn ihm [dem Menschen] das Letztere verboten würde; er würde des Lebens nicht froh werden [...]“.¹³

Der Mensch strebt als endliches Wesen unvermeidlich und unentwegt nach der Befriedigung seiner natürlich bedingten Bedürfnisse (Glückseligkeit). Angesichts der darin liegenden Notwendigkeit können nur die Bedingungen, unter denen er es tut, zum moralischen Problem werden. Wenn die Tugend als die Würdigkeit, glücklich zu sein, das oberste Gut ist, dann muß auch die Glückseligkeit selber einen Wert haben. Und in der Tat besteht für Kant „das höchste in der Welt mögliche Gut“ weder bloß in der Moralität des Menschen, noch gar in der Glückseligkeit für sich, sondern „in der Vereinigung und Zustimmung beider“.¹⁴ Das Sittengesetz enthält nichts anderes als die Bedingungen, unter denen der naturgemäß sein Glück betreibende Mensch dieses Glückes auch würdig werden kann. Ein moralisches Problem tritt überhaupt nur dort auf, wo Glücksstreben und Glückswürdigkeit einander widerstreiten und *insofern* die

⁷ Zu Kants strikter Ablehnung einer mit „Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung“ einhergehenden „Mönchsascetik“ siehe TL 06.485.

⁸ Vgl. Anth 07.321.

⁹ KpV 05.93.

¹⁰ MAM 08.117.

¹¹ TP 08.278 (erste Hervorhebung von mir).

¹² TP 08.281.

¹³ VARGV 23.99.

¹⁴ TP 08.279 (m. H.); siehe auch KpV 05.110.

Neigungen den Forderungen des Sittengesetzes zuwider sind.¹⁵ Dieses Gesetz verlangt keineswegs eine prinzipielle Unterdrückung des durch die sinnliche, also bedürftige *Natur bedingten* Strebens; vielmehr bedeutet es lediglich den Rahmen, in dem dieses Streben sich der *Vernunft gemäß* zu vollziehen hat. Es hat die Funktion, den Menschen und seine Natur, seine phänomenale „Welt“, in eine freiheitliche Ordnung zu bringen, seiner sinnlichen Natur „die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer *übersinnlichen* Natur, [zu] verschaffen“.¹⁶ Zwar ist ein Konflikt zwischen Pflicht und Neigung niemals ausgeschlossen; doch ist er auch keineswegs unausbleiblich.

Für Kant ist die Sinnenwelt als solche moralisch neutral. „Natürliche Neigungen sind, *an sich selbst betrachtet, gut*, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen [...]“.¹⁷ „Der Grund [des] Bösen kann [...] nicht, wie man ihn gemeinlich anzugeben pflegt, *in der Sinnlichkeit* des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein daß diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben (vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend, die Gelegenheit geben): so dürfen [= müssen] wir ihr Dasein nicht verantworten (wir können es auch nicht, weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben), [...]“.¹⁸ „[...] die Anreize zu den letzteren [den Lastern], denen [den Anreizen] man desfalls Schuld giebt, [sind] an sich gut und als Naturanlagen zweckmäßig.“¹⁹ Bloß als Sinnenwesen ist der Mensch moralisch weder gut noch böse, sondern Tier wie andere Tiere. Aber im Unterschied zu den anderen Tieren ist er kein *reines* Sinnenwesen; die Handlungsziele werden ihm nicht durch Instinkt bestimmt, sondern er kann (und muß) sie sich als Zwecke allererst (frei) setzen. Er hat „ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige

¹⁵ Eine Stelle in GMS (04.428) scheint mit dem bisher Gesagten in Widerspruch zu stehen: „Die Neigungen selber aber als Quellen des Bedürfnisses haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr, gänzlich frei davon zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß.“ (Vgl. auch KpV 05.118). Hier wird aber nur ausgesprochen, daß einem endlichen Vernunftwesen seine Endlichkeit immer als Einschränkung und die Naturgesetzlichkeit dieser Endlichkeit immer als der eigenen (Freiheits-) Gesetzlichkeit gegenüber fremde Gesetzlichkeit erscheinen muß.

¹⁶ KpV 05.43. Welche Funktion dieses Gesetz für reine Verstandeswesen haben könnte, können wir uns weder vorstellen, noch hat es für uns irgendeine Wichtigkeit. Die Idee eines rein intelligiblen Reiches der Zwecke und der dort wie Naturgesetze herrschenden Freiheits- (Sitten-) Gesetze hat nicht so sehr eine utopische, sondern eine heuristische Funktion: hinsichtlich unserer Pflichten und Rechte (als Menschen und Bürger).

¹⁷ RGV 06.58.

¹⁸ RGV 06.34 f. Ebenso wenig übrigens kann der Grund des Bösen „in einer *Verderbniß* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden“, weil sich eine von ihrem eigenen Gesetz entbindende gesetzgebende Vernunft nicht ohne Widerspruch denken läßt (siehe RGV 06.35).

¹⁹ MAM 08.116 f. Dem widerspricht nicht die Passage in KpV (05.118): „Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht [...]“; denn da geht es um die Eignung einer Neigung zur Hervorbringung einer moralischen Maxime.

gebunden zu sein.²⁰ Er kann also – und muß allerdings auch – darüber entscheiden, welchen Neigungen er in welcher Weise und in welchem Maße nachgeben will. Stellt sich ihm dieses Entscheidungsproblem als „Gewissensfrage“, hat er also das (moralische) Bewußtsein, bei der Frage „Was soll ich tun?“ hinsichtlich der Antwort unter einem schlechthin verbindlichen Anspruch zu stehen (woher dieser Anspruch auch immer kommen und was auch immer er beinhalten mag), – dann erst und dann allerdings unabweislich ist er ein der Sittlichkeit fähiges Wesen. Nur als (praktisches) Vernunftwesen hat der Mensch die „Anlage“ zur Moralität. Wenn es also überhaupt einen Hort des Bösen gibt, dann liegt er im Felde des (praktischen) Vernunftgebrauchs; allerdings liegt dort dann zugleich auch der Hort des Guten. Es sind die – aus der Vernunft (als dem Vermögen der Grundsätze) und nicht aus der Sinnlichkeit des Menschen stammenden – Maximen, welche gut oder böse sein können: „der Grund des Bösen“ kann „nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime [...] liegen.“²¹ Das reine (überhaupt nicht durch Vernunft bestimmbare) Sinnenwesen ist gar keiner Regel für seine Willkür fähig und insofern gleichsam diesseits von Gut und Böse. Das reine (nur durch Vernunft bestimmte) Vernunftwesen ist gar keiner anderen Regel als der des Sittengesetzes für seine Willkür fähig und insofern gleichsam jenseits von Gut und Böse. Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse ist *praktisch* überhaupt nur sinnvoll in Bezug auf ein sinnliches Vernunftwesen (z. B. den Menschen), das als solches in seinen subjektiven Grundsätzen (Maximen) mit den objektiven Vernunftgrundsätzen (dem Sittengesetz) zwar übereinstimmen kann, aber nicht *notwendig* übereinstimmt.²² Was die „moralische Anlage“ des Menschen betrifft, also die Frage, ob er von Natur gut oder böse sei, so ist der Mensch seinem *intelligiblen* Charakter nach als von Natur gut anzusehen, insofern dieser in gar nichts anderem besteht als in dem Bewußtsein der unbedingten Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes. Seinem *sensiblen* Charakter nach, also in anderer *Hinsicht*, ist der Mensch aber auch als von Natur böse anzusehen, insofern er erfah-

²⁰ MAM 08.112.

²¹ RGV 06.21; vgl. RGV 06.36; 06.58. Kant redet zwar einmal von der „Selbstliebe“ als der „Quelle alles Bösen“, aber er ergänzt: „als Princip aller unserer Maximen angenommen“ (RGV 06.45). Das bedeutet: das Ur-Böse liegt darin, daß man sein Wollen und Handeln *zuoberst* durch Selbstliebe und nicht durch Vernunft, also durch das Sittengesetz, bestimmt. Durch eine solche Bestimmung hat man – wie sich zeigen wird – in der Tat sein Wollen und Handeln *ursprünglich* moralisch vergiftet. Vgl. KpV 05.88 f.

²² Der „Sündenfall“ des berühmten-berüchtigten Apfelbisses im Garten Eden ist der Eintritt der Menschen als *Vernunftwesen* (Ebenbildern Gottes) in die Sinnenwelt mit der damit allererst eröffneten *Möglichkeit* sowohl von Böse als auch von Gut. Der Apfelbiß ist deren ratio cognoscendi („Ihr werdet sein wie Richter [Elohim], indem ihr das Gute und das Böse erkennt.“ Gen. 3,5), indem er zugleich deren ratio essendi ist („Die Frucht des Baumes war gut zu essen und war eine Augenweide.“ Gen. 3,6). Siehe dazu Moses Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, 2 Bde., Hamburg 1923, unveränderter Nachdruck 1972, Bd. I, 30 ff.; Salomon Maimons Lebensgeschichte, München 1911, 387 ff. Vgl. zur Deutung von Gen. 3 auch MAM 08.111-115.

rungsgemäß einen mit seiner Freiheit sich regenden Hang zum Verstoß gegen jenes Gesetz hat.²³ Wie gut oder böse er wirklich während seines Lebens ist, das hängt immer neu²⁴ von seinen moralischen Entscheidungen ab.

Die irrtümliche Annahme, es gebe für Kant eine moralische Unvereinbarkeit zwischen (dem rein intelligiblen Sachverhalt der) Pflicht und (dem rein empirischen Sachverhalt der) Neigung, wird möglicherweise dadurch nahegelegt, daß für Kant ein anderer unüberbrückbarer Gegensatz in moralischer Hinsicht wirklich besteht, nämlich zwischen einem zuoberst durch Vernunft und einem zuoberst durch Sinnlichkeit bestimmten Willen. Dieser Gegensatz erwächst aber nicht unmittelbar aus Pflicht und Neigung selber, nicht aus deren „objektiver Realität“ und nicht aus der dadurch bedingten Möglichkeit des Einflusses auf das menschliche Verhalten; sondern ausschließlich aus deren möglicher, aber nicht *zugleich* möglicher Rolle als „oberste[m] und unmittelbare[m] Bestimmungsgrund des Willens“.²⁵

Für alle Pflichten muß es einen gemeinsamen obersten Grund geben, aus welchem folgt, daß sie Pflichten sind und was sie als Pflichten sind. Als oberster bedingender Grund muß er selber unbedingt sein. Lange Zeit haben die Philosophen diesen unbedingten Grund in Gott oder in der Natur oder – so auch der vorkritische Kant – im sogenannten moralischen Gefühl gesucht. Der kritische Kant verwirft nun alle diese Lösungsversuche, weil in ihnen das praktische Prinzip jeweils als Bestimmungsgrund des Willens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit *begehrt* wird, voraussetzt, insofern empirisch ist und kein praktisches Gesetz abgeben kann, da es ihm dafür durch die Abhängigkeit von der (als solche für den Willen zufälligen) Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes an der erforderlichen objektiven Notwendigkeit mangelt. Aus einem solchen praktischen Prinzip abgeleitete und also selber unter einer Bedingung stehende Imperative haben keine kategorische, sondern bloß eine hypothetische Geltung.

Die einzige Möglichkeit, dennoch zu einem objektiven Prinzip der Moral zu kommen, ist die Abstraktion von aller möglichen Materie des Willens. Übrig bleibt dann dessen bloße Form, nämlich die Tauglichkeit seiner Maximen zu einem allgemeinen Gesetz. Nur durch diese Tauglichkeit qualifiziert sich eine Maxime als moralische (sei es als erlaubte oder als gebotene). Dazu aber gehört wesentlich, daß die Maxime selber den Grund dafür enthält, daß man sie als allgemeines Gesetz wollen kann; und das heißt: sie muß auch die Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung haben.²⁶ Es läßt sich nämlich denken,²⁷ daß ein

²³ Siehe Anth 07.324.

²⁴ Moralität ist für den Menschen nicht etwas endgültig Gegebenes, sondern im Gegenteil etwas bei jeder Willensbestimmung neu zu Schaffendes (mag dies auch dem „moralischen Charakter“ zur zweiten Natur geworden sein). Der Mensch ist also jederzeit auf dem „Scheidewege (wo die schöne Fabel den Hercules zwischen Tugend und Wohl lust hinstellt)“ (TL 06.380).

²⁵ KpV 05.41.

²⁶ Vgl. GMS 04.444: „Tauglichkeit der Maxime [...], sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen“; KpV 05.30: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“; ferner GMS 04.436 f.; 04.441; KpV 05.28; 05.74.

Wille an eine gesetzstaugliche Maxime als sein Gesetz durch ein von ihm unabhängiges Interesse (durch eine Neigung) gebunden ist und somit das Haben dieser Maxime selber unter der Bedingung jenes Interesses steht. Von der Maxime etwa der Ehrlichkeit kann man ohne weiteres wollen, daß sie ein allgemeines Gesetz werde; das daraus sich ergebende allgemeine gesetzmäßige Verhalten wäre der Vernunft *gemäß* (wenn auch nicht unbedingt durch diese bestimmt). Nimmt man aber die Triebfeder mit in die Maxime auf und lautet diese „Meta-Maxime“ dann „Ehrlichkeit aus Neigung“, so läßt sich zwar weiterhin von dieser Maxime, nicht aber auch *durch*²⁸ sie wollen, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. Sie enthält in sich selber keinen Grund für ihre Eignung als ein Gesetz des Willens (im doppelten Sinn des *durch* ihn gegebenen Gesetzes *für* ihn). Vielmehr wäre der Grund für ihre Gesetzstauglichkeit gänzlich außerhalb der Sphäre der menschlichen Willensentscheidung in der Natur selber zu suchen, wenn nämlich erstens ein naturgesetzlicher Zusammenhang zwischen Ehrlichhandeln und daraus resultierendem Vorteil bzw. Vergnügen bestände und zweitens jedermann ein naturgesetzlich bestimmtes Interesse an einem solchen Resultat hätte.²⁹ Also auch eine gesetzstaugliche Maxime ermöglicht, wenn man in sie eine Neigung als Triebfeder aufnimmt, nur hypothetische Imperative, an welche der Wille durch irgend etwas außerhalb seiner und damit bloß bedingt gebunden wäre.³⁰

Erst der Wille, der sich nicht nur das Vernunftgesetz (etwa der Ehrlichkeit) zur Maxime, sondern dieses Vernunftgesetz zugleich zum Beweggrund der Befolgung macht, ist von allem möglichen Interesse unabhängig und „selbst zu oberst [und also unbedingt] gesetzgebend“³¹. Hier ist also „das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen“³², *principium diiudicationis* und zugleich *principium executionis*.³³ Erst im pflichtmäßigen Handeln *aus Pflicht* ist der Wille zuoberst durch Vernunft und deren (Moral-) Gesetz bestimmt. Die oberste Maxime eines zuoberst durch Vernunft bestimmten Willens

²⁷ Vgl. GMS 04.432.

²⁸ Vgl. GMS 04.421.07; 04.432.13; 04.434.13; 04.440.08; KpV 05.27.29; 05.41.32; 05.74.12; RL 06.225.11; TP 08.280.01.

²⁹ Dann allerdings bräuchte man dem Menschen Ehrlichkeit gar nicht erst zur Pflicht zu machen.

³⁰ Dies scheint der in Bd. 2 in dem Beitrag „Recht und Moral“, bes. Kap. 7c vertretenen Position zu widersprechen, mit der die Unabhängigkeit kategorischer Rechtsgeltung von der transzendentalen Freiheitslehre behauptet wird. Doch im Falle der Rechtslehre geht es nicht wie hier um Maximen des Willens, nicht um Maximen des *Handelnden* selber, sondern allein um Maximen äußerer *Handlungen als solcher*. Für ein äußeres Handeln aber kommt es, um im Beispiel zu bleiben, ausschließlich auf Ehrlichkeit an, keineswegs auch auf deren, als solcher im Handeln gar nicht erscheinenden Beweggrund.

³¹ GMS 04.432.

³² TL 06.392.

³³ Kants Rede von „Bestimmungsgrund des Willens“ kann sich auf das Beurteilungs-, aber auch auf das Ausübungsprinzip beziehen. (Vgl. etwa KpV 05.41; 05.62; RGV 06.36; Anth 07.130; VATL 23.383) Die Vernunft als „oberster Bestimmungsgrund des Willens“ ist dies natürlich in beiderlei Hinsicht, also hinsichtlich dessen, was man will, und hinsichtlich des Grundes, aus dem man es will.

lautet daher: „Handle nach einer gesetzestauglichen Maxime aus Achtung vor dem Gesetz.“ Die kategorisch das Befolgen bestimmter Maximen fordernde Vernunft ist selbst der (einzig mögliche) Grund für die unbedingte Geltung ihrer Forderung, indem sie sich darin auch als der Grund des Befolgens dieser Maximen aufnimmt. Sie fordert gar nichts anderes, als daß man sich in seinem Handeln zuoberst durch (seine) Vernunft selbst-bestimmt und nicht durch (seine) Natur fremd-bestimmen läßt.³⁴ Autonomie, die *unmittelbare* Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz, ist die Bedingung der Möglichkeit von den *Willen* betreffenden³⁵ unbedingt geltenden Imperativen.

Das auf den Willen bezogene Zuoberst-durch-Vernunft-Bestimmtsein ist moralisch von größter Wichtigkeit. Die Gegenstände seines Begehrungsvermögens zwingen sich dem Menschen nicht einfach durch die Natur als Handlungsziele auf, sondern er kann sich diese Ziele frei, als Zwecke, setzen. Dies tut er nach subjektiven Grundsätzen und in eben diesen Grundsätzen qua Grundsätzen besteht der Anteil der Vernunft an seinem Wollen und Handeln. Das menschliche Begehrungsvermögen ist also als Wille stets (auch) durch Vernunft bestimmt. Aber es ist nicht notwendig – und darauf kommt es hier an – *zuoberst* durch Vernunft bestimmt. Der Mensch kann ein ganzes hierarchisches System einander bedingender Maximen haben und *insofern* jeweils durch Vernunft bestimmt sein. Doch wenn die oberste Maxime in diesem System, die als solche das ganze System – und zwar auch und gerade in seinem moralischen Wert – bestimmt, ihrerseits eine Neigung zum Grund hat, dann ist der Wille eben nicht zuoberst durch Vernunft bestimmt. Das Grund-Gesetz eines solchen Willens läge damit außerhalb seiner selbst, nämlich in der Natur; er wäre heteronom bestimmt. An dieser – und nur an dieser – Stelle tritt der Grund für die vollständige Disjunktion zwischen einer Handlung aus Pflicht und einer solchen aus Neigung zutage: entweder eine Handlung ist *zuoberst* durch Vernunft bestimmt oder sie ist es nicht.³⁶

Was folgt nun aus dem Gesagten für die Rolle der Neigungen im Rahmen moralischen Handelns? Unzweifelhaft sind sie völlig ausgeschlossen von jedweder Beteiligung an der Pflichtbestimmung, auch wenn sie – notwendigerweise – dafür das Material hergeben. Was zu wollen bzw. zu tun Pflicht ist, sagt ausschließlich die reine praktische Vernunft. Darüber hinaus gilt aber auch, daß eine (pflichtmäßige) Handlung, *um moralischen Wert zu haben*, immer aus Pflicht und niemals aus Neigung und im Falle eines Widerstreits zwischen Pflicht und Neigung gegen alle Neigung zu erfolgen hat. Keine, auch keine mit den Forderungen des moralischen Gesetzes scheinbar völlig konforme Neigung kann dem menschlichen Handeln einen „wahren sittlichen Werth“³⁷ verleihen. Mehr noch:

³⁴ Refl 7197, 19.270: „Die Moralitaet ist die innere Gesetzmäßigkeit der Freyheit, so fern sie nämlich sich selbst ein Gesetz ist.“ Vgl. auch Refl 6854, 19.180.

³⁵ Siehe dazu in Bd. 2 den Beitrag „Recht und Moral“, bes. Kap. 7c und 8f.

³⁶ Darin liegt der ganze von Kant selbst vertretene „Rigorismus“ seiner Moralphilosophie; siehe RGV 06.22 f.

³⁷ GMS 04.398.

wie wohlthätig und gemeinnützig, liebenswürdig und altruistisch bestimmte Neigungen auch immer sein mögen, – moralisch bürgen sie dennoch für nichts. So wird etwa durch die Tatsache, daß das moralische Gesetz Menschenfreundlichkeit zur Pflicht macht, ein Handeln aus menschenfreundlicher Neigung keineswegs eo ipso pflichtmäßig. Um ein *Garant* für Pflichtmäßigkeit zu sein, müßte es ausgeschlossen sein, daß das moralische Gesetz ein Handeln im Widerstreit mit einer solchen Neigung verlangte. Zwar mag es Neigungen geben, die den Willen häufig in eine auch moralisch geforderte Richtung lenken; und *wenn* sie es tun, darf man ihnen – eben *deswegen*, also *nach* Messung am Gesetz – folgen. Aber die Rede von pflichtmäßigen Neigungen wäre unzulässig, da sie sich disparater Begriffe bediente und die vollständige Heterogenität von Naturgesetzlichkeit und Freiheitsgesetzlichkeit außer acht ließe. Als mögliche Triebfedern unterscheiden sich *alle* Neigungen dadurch, und zwar *gleichermaßen*, von der Triebfeder der Pflicht, daß sie naturgesetzlich und eben nicht freiheitsgesetzlich bestimmt sind. Also führt keine Neigung *als solche* zu gesetzeskonformem Handeln; und daran kann auch keine „ästhetische Erziehung des Menschen“ jemals irgend etwas ändern.³⁸ Es ist die „unübersehbare Kluft“³⁹ zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt, zwischen Naturordnung und sittlicher Ordnung, die es auf immer unmöglich macht, daß aus dem Menschen eine „schöne Seele“ im strikten Schillerschen Sinn wird. Nicht in und mit seinen Neigungen, sondern ausschließlich in und mit seinem Willen vermag der Mensch je und je durch autonome Vernunftbestimmtheit seines neigungsbedingten Strebens diese Kluft zu überbrücken.⁴⁰

Eine moralisch notwendige Handlung mag durchaus dem Handelnden auch einen Vorteil bringen (wie etwa die Ehrlichkeit dem Kaufmann). Aber die *moralische* Entscheidung für sie („aus Pflicht“) ist von diesem Umstand gänzlich unabhängig. Sie ist wie die ihr entsprechende Handlung *in ihrer Möglichkeit und in ihrer Notwendigkeit* allein durch das Gesetz der reinen praktischen Vernunft bestimmt, völlig unabhängig von einem Interesse, das man aus einer *natürlich* bedingten Neigung und auf Grund von *Erfahrung* an den Folgen der Handlung haben könnte. Und deswegen ist etwa die (Maxime der) Ehrlichkeit, für die sich jemand aus Gründen der Moral entscheidet, und die (Maxime der) Ehrlichkeit, für die sich jemand aus Gründen der Klugheit entscheidet, nur scheinbar dieselbe Sache.

Dies alles bedeutet jedoch keineswegs, daß Neigungen überhaupt nicht als Triebkräfte wirksam sein dürften; schon deswegen nicht, weil die „Triebfedern der Sinnlichkeit“ eine unabänderliche und daher „schuldlose Naturanlage“ des Menschen sind. Nur dürfen sie nicht „*als für sich allein hinreichend*“⁴¹ zur Bestimmung der Willkür“ (als oberste Triebfeder) in die Maxime (bzw. als Triebfe-

³⁸ Vgl. auch Kants Kritik der „*blos moralischen Schwärmerei*“ (KpV 05.84 ff.).

³⁹ KU 05.175.

⁴⁰ Siehe hierzu auch Kap. IV.

⁴¹ „dabei die [Triebfeder] des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte“ (KpV 05.72).

der in die oberste Maxime) aufgenommen werden. Der „Unterschied, ob der Mensch gut oder böse“ ist, liegt somit nicht darin, ob der Mensch mit seinen Maximen Neigungen Rechnung trägt oder nicht, sondern darin, ob er bei der Befolgung seiner (moralischen) Maximen die Triebfedern der Sinnlichkeit der Triebfeder des moralischen Gesetzes *unterordnet* oder nicht, ob er also die Vernunft oder die Sinnlichkeit zur *obersten* Bedingung aller seiner Willensbestimmung macht. Die „sittliche Ordnung der Triebfedern“ besteht in dem *absoluten Vorrang* der Pflicht vor der Neigung (und nur darin!), indem für die Aufnahme in die „*allgemeine* [= oberste] Maxime der Willkür“ „als *alleinige* Triebfeder“ das moralische Gesetz in Betracht kommt.⁴²

Für Kant ist es keineswegs moralisch unerlaubt, etwas Pflichtgemäßes aus Neigung zu tun. Er spricht vielmehr ausdrücklich von einer pflichtmäßigen, liebenswürdigen, gemeinnützigen und ehrenwerten Handlung, die deswegen sogar „Lob und Aufmunterung“ verdiene. Nur eins billigt er ihr nicht zu: „Hochschätzung“, „ächten moralischen Werth“.⁴³ Wenn man schon das nachgerade beneidenswerte Glück hat, eine Neigung zu haben, die dem vom Moralgesetz Geforderten entspricht, dann soll man für ein Handeln aus solcher Neigung nicht auch noch den Tugendlorbeer für sich beanspruchen. Die eigentliche Signatur der kantischen Moralphilosophie ist gar nicht so sehr ihr sogenannter Rigorismus, als vielmehr ihre Unbestechlichkeit. Sie schneidet jede Möglichkeit ab, sich moralischen „blauen Dunst“⁴⁴ vorzumachen: „Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart in Aufsuchung des Principis unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht und in dem Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.“⁴⁵

So eindeutig nun ein Handeln *aus* Neigung auch als moralisch „richtiges“ ohne moralischen Wert ist, so eindeutig hat ein Handeln aus Pflicht einen solchen Wert, unabhängig davon, ob es *mit* Neigung (oder Abneigung) erfolgt. *Moralität* liegt (bereits) vor, wenn die Idee der Pflicht die (hinreichende) Triebfeder des Handelns ist. Wohl aber ist ein das moralische Handeln, sei es erschwerender, sei es erleichternder Einfluß von Neigungen für die *Tugend* (haftigkeit) von Bedeutung. Wenn man unter Tugend mit Kant „moralische Stärke“⁴⁶ und „moralische Gesinnung *im Kampfe*“⁴⁷ versteht, dann hängt deren Maß in der Tat von

⁴² Hierzu insgesamt RGV 06.36 (die zwei letzten Hervorhebungen von mir); siehe auch GMS 04.455; KpV 05.31; 05.117; VATL 23.383.

⁴³ Siehe GMS 04.398.

⁴⁴ RGV 06.38.24.

⁴⁵ GMS 04.426.

⁴⁶ Siehe etwa TL 06.405.

⁴⁷ KpV 05.84.

der Kraft ab, die nötig ist, um dem moralischen Gebot entgegenstehende Neigungen zu überwinden. Indem man zur Moralität verpflichtet ist, ist man „notfalls“ auch zu der dafür erforderlichen Kraftanstrengung, also zur Tugend, verpflichtet. Keineswegs aber ist man, wie Schillers zweites Distichon suggeriert, verpflichtet, solche „Not“ eigens zu stiften, sich selbst „in Versuchung“ zu führen, also moralische Hindernisse zu schaffen, um dann an ihrer Überwindung seine sittliche Kraft zu beweisen.⁴⁸ Der Endzweck der Menschheit auf Erden ist nicht eine Welt voller erhabener Helden und Märtyrer, sondern eine Sinnenwelt, in der Gesetze der (äußeren und inneren) Freiheit herrschen und *als solche* befolgt werden. Und wer möchte auch schon den „erhabenen Vorzug“ des tugendhaften Unglücklichen „genießen“, „mit der göttlichen Majestät des Gesetzes *unmittelbar* zu verkehren und, da *seiner* Tugend keine Neigung hilft, die Freiheit des Dämons noch als Mensch zu beweisen“?⁴⁹

Übrigens wäre es ein Irrtum zu meinen, Kants Begriff der *Achtung* vor dem Gesetz habe eine Implikation zugunsten von Schillers Distichen. Das Gefühl der Achtung erwächst aus dem Bewußtsein der „Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, *die für uns Gesetz ist*“⁵⁰. An dieser Unangemessenheit (und damit an dem Gefühl der Achtung) ändert sich durchaus nichts, wenn im konkreten Fall die Befolgung des Gesetzes „aus Achtung“ vor ihm mangels entgegenstehender oder gar dank förderlicher Neigungen leicht fällt. Die Achtung impliziert lediglich das Wissen, daß allein infolge unserer *sinnlichen* (nicht etwa „bösen“) Natur ein Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung jederzeit *möglich* ist. Aber die Darbringung eines Opfers, wie es Kant nach Schiller zu fordern scheint, ist für das Gefühl der Achtung ebenso wenig erforderlich wie für die Moralität des Handelns.

Es bleibt die Frage, ob denn eine Beteiligung der Neigungen wenigstens unter der Voraussetzung, daß der Wille bereits durch das Moralgesetz hinreichend bestimmt ist, moralisch nicht bloß möglich, sondern auch wünschenswert ist. Die wirkliche Möglichkeit ergibt sich aus dem simplen Sachverhalt, daß ein Einfluß von Neigungen auf den Prozeß der Willensbildung *natürlicherweise*⁵¹ stattfindet. So sehr nun der Mensch Grund hat, solchen Einfluß zu hemmen, wenn

⁴⁸ Bernward Grünewald hat das gegen Schiller Einzuwendende in einem Distichon sehr schön auf den Punkt gebracht: „Responsum philosophicum / Dien’ nur den Freunden mit Neigung; / *aus* Neigung tätst du es nur, / Wär’ bloß dein eigenes Wohl, / nicht das der Freunde dein Zweck.“

⁴⁹ Siehe Schiller, Grenzen 693.

⁵⁰ KU 05.257.

⁵¹ Wie völlig bewußt sich Kant des natürlichen und damit unvermeidlichen (für den Menschen als Lebewesen schlicht lebensnotwendigen) und moralisch im Prinzip auch ganz unbedenklichen Einflusses von Neigungen auf das menschliche Wollen ist, zeigen zahllose Äußerungen; für einige seien hier die Quellen genannt: GMS 04.396.36-37; 04.397.33-34 („überdem“); 04.398.25-26 („thäte“); 04.399.07-10 („von selbst“); 04.400.09-10 („unangesehen“); 04.400.10-12; 04.400.25-401.02; 04.416.23; KpV 05.117.33-35; 05.72.30-31 („so fern“); TP 08.278.16-19; vgl. auch die Verwendung der Wörter „auch“ und „zugleich“ in mehreren Formulierungen des kategorischen Imperativs.

dieser pflichtwidrig wirkt, so sehr hat er Grund, ihn zu nützen und sogar zu fördern, wenn er pflichtmäßig wirkt; – moralischen Grund, weil er als ein von Natur der Moralität nicht sicheres Wesen nicht nur schlicht zur Moralität verpflichtet ist, sondern damit zugleich auch zur größtmöglichen Sicherung der Pflichterfüllung, also zur Ausnützung aller dazu geeigneten und ihm zur Verfügung stehenden (trivial zu sagen: moralisch möglichen) Mittel. Die Frage von Eignung und Verfügung ist eine empirische; aber gerade als solche für die Wirklichkeit der menschlichen Moralität von größter Bedeutung.

Dabei geht es natürlich nicht darum, etwa einen Kaufmann zur Ehrlichkeit aus Pflicht dadurch zu bewegen, daß man ihm unter Hinweis auf den damit verbundenen Vorteil die an sich bittere Pille mit etwas Anderem schmackhaft zu machen versucht; denn damit hätte man bereits das Ziel, die Moralität, im Ansatz verfehlt. Ebenso wenig geht es um die Entwicklung und Förderung eines allgemeinen Vergnügens an „Moralität“ wegen der damit verbundenen allgemeinen „wohlthätigen“ Folgen; denn auch dann wäre nicht Pflicht, sondern Neigung,⁵² nämlich das Vergnügen an diesen Folgen,⁵³ „alleinige und oberste Triebfeder“⁵⁴ des Willens.⁵⁵

Alle auf das Verhältnis von Pflicht und Neigung bezogenen Äußerungen Kants lassen sich richtig nur im Lichte seines sogenannten Rigorismus' interpretieren und beurteilen. Aus der für alle Moralerkenntnis wie für alle Moralität selber entscheidenden Bedeutung der Tatsache, daß Vernunft und Sinnlichkeit einander als *oberster* Bestimmungsgrund des Willens ausschließen und daher Neigungen für die oberste Bestimmung des *moralischen* Willens nicht in Betracht kommen, erklären sich leicht Kants schier unermüdliche Versuche, dem Leser jene Bedeutung einzuschärfen. Nur deswegen auch wählt Kant als Beispiele mit Vorliebe Handlungen aus Pflicht „ohne alle Neigung“,⁵⁶ ohne mit solchen Beispielen im mindesten einer „kartäuserartigen Gemüthsstimmung“⁵⁷ oder gar einer „Fleischeskreuzigung“⁵⁸ das Wort reden zu wollen. In dem Spätwerk *Über den Gemeinspruch* stellt er beides, den erwähnten Ausschluß der Neigung und

⁵² Kant spricht in diesem Zusammenhang vom moralischen 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* auszuheffen glauben [...]) dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher [als das Prinzip der eigenen Glückseligkeit] bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr *unmittelbar* zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sei, der uns an sie knüpfe.“ (GMS 04.442 f.)

⁵³ Vgl. KpV 05.117: „angenehmen Gefühlen zu Folge“.

⁵⁴ RGV 06.30.

⁵⁵ GMS 04.398: „[...] ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Werth habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe [...]“.

⁵⁶ GMS 04.398.

⁵⁷ RGV 06.23.

⁵⁸ TL 06.485.

die darauf bezogene Rolle von Beispielen, völlig klar. Er habe – so bedeutet er dem „Hrn. Prof. Garve“ – nicht versäumt anzumerken, daß dem Menschen in Bezug auf die Erfüllung seiner Pflicht durchaus nicht angeschlossen werde, auf Neigungen Verzicht zu tun. Der Mensch müsse lediglich, „wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht [auf seine Glückseligkeit] *abstrahieren*.“⁵⁹ Und er dürfe sie „durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen; ja sogar, so viel ihm möglich ist, sich bewußt zu werden suchen, daß sich keine von jener hergeleitete *Triebfeder* in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische: welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit den Vortheilen, die sie uns einbringt: um das Pflichtgebot in seinem ganzen, unbedingten Gehorsam fordernden, sich selbst genugsamen und keines andern Einflusses bedürftigen Ansehen sich vorstellig zu machen.“⁶⁰ Die „Reinigkeit des sittlichen Grundsatzes“ kann „nur dadurch recht in die Augen fallend *vorgestellt* werden [...], daß man alles, was Menschen nur zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt.“⁶¹ Was den Primat der Pflicht vor der Neigung bei der Bestimmung des moralischen Willens betrifft, so zeigt er sich auch unzweideutig in Kants Definition der Freiheit (und des Bewußtseins derselben „als eines Vermögens, mit *überwiegender* Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen“) als der „Unabhängigkeit von Neigungen, wenigstens als *bestimmenden* (wenn gleich nicht als *affizierenden*) Bewegursachen unseres Begehrens [...]“.⁶²

Die Neigung kommt somit nicht einmal als bloß *mitbestimmender* Faktor, als „*secundus inter pares*“, infrage. Auch darüber hat sich Kant in wünschenswerter Klarheit ausgelassen. So spricht er in der Religionsschrift von der „Unlauterkeit des menschlichen Herzens“, die darin bestehe, „daß die *Maxime* dem Objecte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut [sittlich richtig] und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz *allein zur hinreichenden Triebfeder* in sich aufgenommen hat: sondern mehrtheils (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern außer derselben bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen; mit andern Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein [und also gar nicht] aus Pflicht gethan werden.“⁶³ „[...] wenn andre Triebfedern nöthig sind, die Willkür zu *gesetzmäßigen* Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar [sogar] gutherziger Instinct, dergleichen das Mitleiden ist), so ist es *bloß zufällig*, daß diese mit dem Gesetz *übereinstimmen*: denn sie könnten eben sowohl zur Übertretung antreiben. Die *Maxime*, nach deren Güte aller moralische Werth der Person ge-

⁵⁹ Vgl. auch KpV 05.93.14-15.

⁶⁰ TP 08.278 f.; vgl. ferner KpV 05.88 f.; 05.118.

⁶¹ KpV 05.156 (m. H.). Das in Gedanken Weggenommene wird somit also durchaus als mögliche Triebkraft anerkannt, nur nicht als *bestimmende*.

⁶² KpV 05.117 („überwiegender“ und „bestimmenden“ von mir hervorgehoben).

⁶³ RGV 06.29 f.

schätzt werden muß, ist also doch gesetzwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse.⁶⁴

In der *Kritik der praktischen Vernunft* folgt nach der Feststellung, daß der objektive Bestimmungsgrund, das moralische Gesetz, „*jederzeit und ganz allein* zugleich der subjectiv *hinreichende* Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse“ und man also „keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte, suchen muß [= darf]“, der bezeichnende Zusatz: es sei sogar „*bedenklich* [...], auch nur *neben* dem moralischen Gesetz noch einige andere Triebfedern (als [= wie etwa] die des Vortheils) mitwirken zu lassen;“⁶⁵ weil – füge ich hinzu – schon eine nicht mitbestimmende Mitwirkung anderer Triebfedern den Charakter der Triebfeder der Pflicht als moralisch notwendiger und hinreichender Bedingung fragwürdig machen könnte.⁶⁶

Dennoch hatte Kant schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* zugestanden, daß eine „Neigung zum Pflichtmäßigen [...] die *Wirksamkeit* der *moralischen* Maximen *sehr erleichtern*“ (allerdings solche Maximen nicht auch hervorbringen) könne.⁶⁷ Später ist dann in der *Tugendlehre* mit Bezug auf eine „Ästhetik der Sitten“ von den Gefühlen die Rede, „welche die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten“ und dadurch deren „Wirksamkeit empfindbar machen (z. B. Ekel, Grauen sc., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen), um der *blos*-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen“.⁶⁸

Der Gedanke, daß es von *moralischem* Nutzen sein kann, Kräfte der Sinnlichkeit in den Dienst der Pflichterfüllung zu stellen,⁶⁹ tritt noch stärker hervor, wenn vom Mitleid gesagt wird, es sei „doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe [...], dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde,“ und daher sei es „indirecte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu cultiviren und sie als so viele Mittel zur

⁶⁴ RGV 06.30 f. (zweite Hervorhebung von mir); siehe auch GMS 04.390.04-08.

⁶⁵ KpV 05.72 (die ersten beiden Hervorhebungen von mir).

⁶⁶ Noch stärker VT 08.396: „[...] die sich einmengen, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu eben denselben *Handlungen*, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fließen, hinwirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische *Gesinnung* selbst, deren Werth und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Überwindung aller ihrer Anpreisungen keinem andern als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen.“

⁶⁷ KpV 05.118 (erste und dritte Hervorhebung von mir). Vorher (05.88 f.) hatte es sogar in Bezug auf gar nicht unmittelbar auf Pflichtmäßiges gerichtete Neigungen geheißt, es könne ratsam sein, die durch pflichtmäßiges Handeln eröffnete „Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegungsursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel sein, als die moralische Gesinnung an ihrer Quelle verunreinigen zu wollen.“

⁶⁸ TL 06.406.

⁶⁹ Schon in der *Grundlegung* hatte Kant von „Lob und Aufmunterung“ gesprochen; GMS 06.398.

Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen.“⁷⁰

Das weitestgehende Zugeständnis Kants an eine Beteiligung der Sinnlichkeit an der „Pflichtbefolgung“ (nicht etwa auch an der „Pflichtvorstellung“) findet sich in der kleinen, ebenfalls sehr späten Schrift über *Das Ende aller Dinge*. Dort heißt es von der Liebe (als der „freien Aufnahme des Willens eines Andern unter seine Maximen“), sie sei „ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durchs Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen): denn was Einer nicht gern thut, das thut er so kärglich [...], daß auf diese [die Pflicht] als Triebfeder ohne den Beitritt jener [der Liebe] nicht sehr viel zu rechnen sein möchte.“⁷¹

Die „christliche“ Liebe, von der Kant hier spricht, als „caritas“ nicht unähnlich dem „amor dei“ des Spinoza, hat in ihrer „Liebenswürdigkeit“⁷² auch Anmut im Gefolge; die Grazien, die „guten Schwestern“ der Venus Urania, sind auch ihre Schwestern. Sie gehören zum „Spiel“ (nicht zu den unter dem Gesetz der Pflicht stehenden „Geschäften“), sofern dieses Spiel, um die Geschäfte zu befördern, „guten Mut geben und stärken kann“.⁷³ „Buhlschwestern“ der Venus Dione werden die Grazien erst, wenn „sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen;“⁷⁴ – gleichsam Dirnen, welche die Lust feilbieten – um den Preis der Moral.

⁷⁰ TL 06.457.

⁷¹ EaD 08.337 f.

⁷² EaD 08.337.

⁷³ VARGV 23.99.

⁷⁴ RGV 06.23.

IV. Moralphilosophie und Ästhetik bei Schiller und Kant¹

1. Schiller pro und contra Kant

Für Kant bestimmt (praktische) Vernunft in zweifacher Hinsicht den Willen *als einen moralischen*, hinsichtlich seiner Form und hinsichtlich seiner Triebfeder: Sie gibt dem Willen das Gesetz und bestimmt damit das, *was* für ihn Pflicht ist, nämlich nur gemäß gesetzestauglicher Maximen zu wollen. Dieses Gesetz, das Sittengesetz, ist *principium diiudicationis* allen moralischen Wollens. Zugleich ist die Vernunft mit diesem Gesetz der Grund der moralischen Willensentscheidung; sie ist oberster Beweggrund des moralischen Willens. Ihr Gesetz ist somit auch *principium executionis* allen moralischen Wollens. Erst indem der Wille in *beiderlei* Hinsicht durch Vernunft und nur durch Vernunft bestimmt ist, ist er als moralischer Wille vollständig bestimmt und also ein *wirklicher* moralischer Wille. In beiderlei Hinsicht spielen Neigungen, auch solche zum Pflichtmäßigen, keinerlei Rolle.

Was nun das Sittengesetz als *principium diiudicationis* betrifft, so stimmt Schiller vollständig mit Kant überein. Auch für ihn liegt der Bestimmungsgrund des moralischen Willens hinsichtlich dessen, *was* dieser Wille will, ausschließlich in der Vernunft. Bei einem Konflikt zwischen der „Gesetzgebung der Natur durch den Trieb“ und der „Gesetzgebung der Vernunft aus Prinzipien“ sei es „unwandelbare Pflicht für den Willen, die Forderung der Natur dem Ausspruch der Vernunft“, deren Gesetz „schlechterdings und unbedingt“ verbinde, „nachzusetzen“.² Ein dem „Verlangen des Triebes“ unmittelbar, ohne *Genehmigung* der Vernunft, nachgebender Wille handele nicht sittlich, sondern sinnlich. „Sooft [...] die Natur eine Forderung macht und den Willen durch die blinde Gewalt des Affekts überraschen will, kommt es diesem zu, ihr solange Stillstand zu gebieten, bis die Vernunft gesprochen hat. Ob der Ausspruch der Vernunft *für* oder *gegen* das Interesse der Sinnlichkeit ausfallen werde, das ist, was er jetzt noch nicht wissen kann; eben deswegen aber muß er dieses Verfahren in jedem Affekt ohne Unterschied beobachten und der Natur in jedem Falle, wo sie der *anfängende* Teil ist, die unmittelbare Kausalität versagen.“³ Entsprechend erklärt Schiller, mit den „Rigoristen der Moral“⁴ darin vollkommen übereinzustimmen, daß „die An-

¹ Bisher unveröffentlichter Beitrag.

² Schiller, AW 472.

³ Schiller, AW 473.

⁴ Schiller, AW 464. Hans Reiner (Pflicht und Neigung, Meisenheim 1951, 35 f.) macht auf ein mögliches, durch Kant selbst veranlaßtes Mißverständnis aufmerksam. Für Kant bestehe die (eigene) rigoristische Denkungsart in der Sittenlehre darin, „keine moralische[n] Mittel-dinge [zwischen Gut und Böse] [...] einzuräumen“ (RGV 06.22; vgl. auch 06.60). Darin stimme Schiller mit ihm überein, halte aber zugleich und im Unterschied zu Kant eine mitbestimmende Funktion der Neigung für moralisch möglich. Häufig werde nun Kants spezifische Bestreitung dieser Möglichkeit als Rigorismus bezeichnet – in Abweichung von Kants eigenem Verständnis dieses Begriffs.

sprüche der Sinnlichkeit [...] im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung *völlig* zurückgewiesen⁵ seien. Im Gebiet der Moralität dürfe „die Empfindung nichts zu bestimmen haben“⁶.

Dagegen ist es in hohem Maße zweifelhaft, daß Schiller auch hinsichtlich des Sittengesetzes als *principium executionis*, also hinsichtlich der Achtung vor dem Sittengesetz als der einzigen moralischen Triebfeder, Kants Position teilt.

Wohl gibt es Passagen in seinem Werk, welche eine Übereinstimmung vermuten lassen oder jedenfalls nicht ausschließen. So kommt es auch nach Schiller für das „Sittlichhandeln nicht auf *Gesetzmäßigkeit* der Taten, sondern einzig auf die *Pflichtmäßigkeit* der Gesinnungen“ an.⁷ „Die moralische Bestimmung des Menschen fordert völlige Unabhängigkeit des Willens von allem Einfluß sinnlicher Antriebe.“⁸ „Das Sittliche darf nie einen andern Grund haben als sich selbst.“⁹ „Wir handeln sittlich gut, sobald wir nur darum so handeln, weil es sittlich ist und ohne erst zu fragen, ob es auch angenehm ist.“¹⁰ „Wo das Vergnügen den Willen bestimmt, da ist noch keine Moralität vorhanden.“¹¹ „[...] nur diejenigen unsrer Handlungen [heißen] sittlich [...], zu denen uns blos die Achtung für das Gesetz der Vernunft und nicht Antriebe bestimmten, wie verfeinert diese auch seyen und wie imposante Nahmen sie auch führen.“¹²

Aber diesen Passagen stehen mehr und im Zusammenhang gewichtigere Passagen gegenüber, welche eindeutig für einen Dissens zwischen Schiller und Kant hinsichtlich der Triebfederproblematik sprechen.¹³ So wie Schiller zuvor die Ansprüche der Sinnlichkeit „im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung“ *völlig* zurückgewiesen hatte, so behauptet er nun eben die-

⁵ Schiller, AW 464.

⁶ Schiller, ÄE 644. Bezeichnenderweise nennt Schiller vor der Moralität die – Wahrheit.

⁷ Schiller, AW 464. Hans Reiner (Pflicht und Neigung, Meisenheim 1951, 30) vertritt die Auffassung, daß Schiller hier mit „Pflichtmäßigkeit“ eindeutig „die ‚Moralität‘, d. h. das Handeln ‚aus Pflicht‘ meint.“ Auch ich bin der Ansicht, daß Schiller hier an „Moralität“ und nicht an „Legalität“ denkt. Aber wie sich zeigen wird, kann für Schiller Moralität nicht nur in unmittelbarem Pflichtbewußtsein zum Ausdruck kommen, sondern auch in einer mit der Stimme der Vernunft übereinstimmenden „Stimme des Triebes“ (AW 468).

⁸ Schiller, Grenzen 688. Wenn Schiller hier von Einfluß sinnlicher Antriebe spricht, so kann er natürlich nur deren *bestimmenden* Einfluß meinen. Allerdings wird auch an dieser Stelle nicht deutlich, ob dabei an die inhaltliche Bestimmung oder aber an die Triebfeder zu denken ist.

⁹ Schiller, Nutzen 781.

¹⁰ Schiller, Nutzen 782. Vgl. hierzu die vorletzte Anmerkung.

¹¹ Schiller, Nutzen 785.

¹² Brief an den Herzog von Augustenburg vom 3. Dezember 1793.

¹³ Schiller selber scheint einen solchen Dissens nicht gesehen zu haben. Vielmehr bekennt er von sich, daß er „im Hauptpunkt der Sittenlehre vollkommen kantisch“ denke (siehe den in der letzten Fußnote genannten Brief; ähnlich AW 465; siehe ferner Schiller, Brief an Kant vom 13. Juni 1794, Br 11.506 f.; sowie ÄE 608). Kant dagegen hat in seiner Antwort an Schiller, obwohl auch er dort von Einigkeit „in den wichtigsten Principien“ spricht, zwar en passant, aber doch unmißverständlich die eigene, „rigoristische“ Position noch einmal deutlich gemacht (siehe RGV 06.23 f.; VARGV 23.99).

selben Ansprüche „im Feld der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittspflicht“.¹⁴ „Wäre die sinnliche Natur *im Sittlichen* immer nur die unterdrückte und nie die *mitwirkende* Partei, wie könnte sie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über sie selbst gefeiert wird?“¹⁵ Damit steht die Rolle der Pflicht als *einzig* moralischer Triebfeder infrage.

Schiller spricht von drei Beziehungen, in denen für ihn Sinnlichkeit und Vernunft des Menschen zueinander stehen können: 1) Die Sinnlichkeit herrscht über die Vernunft; 2) die Vernunft herrscht über die Sinnlichkeit; 3) Vernunft und Sinnlichkeit (Pflicht und Neigung) sind miteinander in Übereinstimmung, der Naturtrieb ist mit dem Vernunftgesetz in Harmonie, der Mensch ist „einig mit sich selbst“.¹⁶

Die erste Beziehung liegt nach dem oben Gesagten auch für Schiller außerhalb der Sphäre der Sittlichkeit. Die zweite Beziehung ist für ihn – zu Recht – das Charakteristikum dessen, was sich als Sittlichkeit im kantischen Sinn darstellt. Die dritte Beziehung aber ist für ihn eine (seiner Meinung nach von Kant absichtlich dem Buchstaben nach vernachlässigte, dennoch zum Geist der kantischen Moralphilosophie gehörige) zweite Äußerungsform von Sittlichkeit, bei der nicht die Vernunft der Beweggrund ist (die „Motion“ macht) und der Wille „ohne Anfrage bei den Sinnen“ gehorcht, sondern bei der die Sinnlichkeit der Beweggrund ist und „der Wille [...] darüber nach dem Vernunftgesetz [verfügt]“.¹⁷ Die von Schiller hiermit gemachte Unterscheidung zwischen zwei Formen der Sittlichkeit bezieht sich also auf die Triebfeder und bedeutet somit die Anerkennung von *zwei* moralischen Triebfedern, nämlich neben der Triebfeder der Pflicht (Vernunft) auch – in prinzipieller Differenz zu Kant – einer Triebfeder der Neigung (Sinnlichkeit). Natürlich kommen als *moralische* Triebfeder nicht etwa *alle* Neigungen infrage, nicht die „unreinen“,¹⁸ sondern nur die mit dem Gesetz der Vernunft konformen, die „gesetzmäßigen Neigungen“.¹⁹

Die Möglichkeit dieser Sittlichkeitsidee liegt in einer im Vergleich zu Kant ganz anderen Auffassung vom Menschen. Schiller hat sie einmal mit einem – der ursprünglich in den *Horen* erschienenen Fassung der *Ästhetischen Erziehung des Menschen* vorangestellten – Motto aus Rousseaus *Julie ou la Nouvelle Héloïse* bündig formuliert: „Si c’est la raison, qui fait l’homme, c’est le sentiment, qui le conduit.“²⁰

Das reine Vernunftwesen würde vollständig durch die Vernunft bestimmt und geführt. Dem Menschen aber hat die Natur „seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigelegt.“²¹ Erst mit seiner „gemischten“²², vernünftig-sinnlichen Na-

¹⁴ Schiller, AW 464.

¹⁵ Schiller, AW 467 (erste Hervorhebung von mir).

¹⁶ Siehe Schiller, AW 461 ff.

¹⁷ Schiller, Nutzen 785.

¹⁸ Schiller, AW 466; Schiller, Path 531.

¹⁹ Schiller, Grenzen 693.

²⁰ Siehe hierzu Schiller, Anhang zu Bd. V, 1133.

²¹ Schiller, AW 465.

²² Schiller, ÄE 631.

tur ist der Mensch ein Ganzes, und erst in der Harmonie der „beiden Naturen“²³, in der „vereinigte[n] Wirkung beider Prinzipien“ hat er mit „seiner gesamten Menschheit“ Sittlichkeit erreicht. Das bedeutet zwar keine „größere“ Moralität seiner einzelnen Handlungen. Wohl aber erhellt für Schiller gerade und nur aus dem Anteil der Neigung am moralischen Handeln die „sittliche Vollkommenheit“ des Menschen.²⁴ Die Übereinstimmung der Prinzipien der Vernunft und der Sinnlichkeit ist das „Siegel der vollendeten Menschheit“.²⁵

Auch Schiller bestreitet nicht den unbedingten Primat der Vernunft vor der Sinnlichkeit und damit der Pflicht vor der Neigung, wann immer zwischen den Anforderungen beider ein Widerstreit herrscht.²⁶ Auch für ihn hat also die Triebfeder der Pflicht im Streitfall den Vorrang vor der Triebfeder der Neigung, wie umgekehrt auch für Kant eine Übereinstimmung zwischen beiden Triebfedern durchaus jederzeit möglich ist. Während aber für Kant im entscheidenden Unterschied zu Schiller eine solche Übereinstimmung infolge der unaufhebbaren Disparität der Gesetzmäßigkeit von Vernunft und Sinnlichkeit stets nur zufällig ist, hält Schiller eine durch – wie sich zeigen wird – ästhetische Erziehung des Menschen erreichbare *prinzipielle* Übereinstimmung für menschen-möglich.

Unter dem Einfluß von Rehberg und Reinhold²⁷ verteidigt Schiller mit Bezug auf Kants „Darstellung“ der moralphilosophischen Wahrheit²⁸ den „uneigennützig[e] Affekt“ gegen die moralische Gleichsetzung mit den „unreine[n] Neigungen“.²⁹ Die sinnliche Natur, der „versöhnte Naturtrieb“³⁰, kann und soll „im Sittlichen“ die „mitwirkende Partei“³¹ sein, so daß die Wirkungen von Pflicht und Neigung als Triebfedern „im Reich der Erscheinungen vollkommen gleich ausfallen und, bei aller Verschiedenheit der Form, die Materie seines Wollens dieselbe bleibt [nämlich das Pflichtgemäße]; daß also seine Triebe mit seiner Vernunft übereinstimmend genug sind, um zu einer universellen Gesetzgebung zu taugen.“³² In der harmonischen Einheit seiner sinnlichen und seiner Vernunft-Natur erreicht der Mensch als *Mensch* allererst die eigentliche sittliche „Vortrefflichkeit“, die deshalb „ganz und gar nicht auf der größern *Summe ein-*

²³ Schiller, ÄE 667.

²⁴ Schiller, AW 464 f.

²⁵ Schiller, AW 468.

²⁶ Siehe z. B. Schiller, AW 474.

²⁷ Siehe dazu Eberhard Günther Schulz, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik, Köln/Wien 1975, insbes. 199 ff.

²⁸ Siehe Schiller, AW 465.

²⁹ Schiller, AW 466. Bei Reinhold gipfelt die (für Kant in *moralischer* Hinsicht absolut bedeutungslose) Unterscheidung zwischen eigennützligen und uneigennützligen Trieben in der Bestimmung des Sittengesetzes: „Bey allen deinen Willenshandlungen sey die Befriedigung oder Nichtbefriedigung deines eigennützligen Triebes der Forderung des uneigennützligen untergeordnet.“ Carl Leonhard Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, 2. Bd. (6. Brief), Leipzig 1792, 187.

³⁰ Schiller, AW 465.

³¹ Schiller, AW 467.

³² Schiller, ÄE 576 f.

zelter *rigoristisch-moralischer* Handlungen, sondern auf der größern Kongruenz der ganzen Naturanlage mit dem moralischen Gesetz“ beruht.³³ „Der Mensch [...] ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht *Tugenden*, sondern *die Tugend* ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anders ‚als eine Neigung zu der Pflicht‘ [...] und der Mensch *darf* nicht nur, sondern *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen.“³⁴

Neben und vor das den Menschen bloß als Vernunftwesen betreffende sittliche Gebot, nur nach solchen Maximen zu handeln, die zu einer allgemeinen Gesetzgebung taugen, tritt das den Menschen in „seiner gesamten Menschheit“³⁵ betreffende Gebot, nur solche Neigungen zu haben, die zu einer allgemeinen Gesetzgebung taugen.

Befänden sich Vernunft und Sinnlichkeit des Menschen „von Natur“ miteinander in ursprünglicher³⁶ notwendiger Übereinstimmung, so daß es nur (vernunft-) gesetzmäßige Neigungen gäbe, so könnte man sich von der Möglichkeit der reinen Vernunft, praktisch zu sein, mit Bezug auf den Menschen gar keinen Begriff machen. Denn diese Möglichkeit, auch Freiheit genannt, besteht in nichts anderem als darin, sich die Gesetzgebungstauglichkeit seiner Maximen zum obersten Bestimmungsgrund seines Wollens zu machen, mithin den Willen, dessen mögliche Materie durch die affizierenden Neigungen vorgegeben ist, seiner bloßen Form nach zu bestimmen. Aber eben diese Form soll der Wille nach der Voraussetzung immer schon „von Natur“ haben. Als notwendig mit dem Vernunftgesetz in Einklang befindlich gliche dieser Wille einem „heiligen Willen“, allerdings mit dem Unterschied, daß bei ihm der Einklang nicht aus der gesetzlichen Herrschaft der Vernunft über die sinnliche Natur, sondern aus dieser selber in ihrer Vernunftgemäßheit resultierte. Auch von Sittlichkeit könnte bei ihm also nicht die Rede sein.

Schiller scheint nun aber, indem er auch „eigennützig“ Affekte und „unreine“ Neigungen in Betracht zieht, gar keine naturgesetzliche Übereinstimmung von Vernunft und Sinnlichkeit anzunehmen. Hinsichtlich der Bestimmung dessen, *was* Pflicht sei, läßt er ohnehin – wie Kant – nur die Vernunft als Bestimmungsgrund zu. Aber auch hinsichtlich der „Ausübung der Sittenpflicht“ hat die Sinnlichkeit für ihn keine naturgegebene und als solche notwendige sittliche Richtung. Wohl aber *kann* sie nach Schillers Meinung eine solche Richtung bekommen, insofern dem Menschen, jedenfalls den „Kinder[n] des Hauses“³⁷, für die Pflichterfüllung außer der Triebkraft der Vernunft auch eine Naturkraft in Form von – instinktartig wirkenden – moralischen Trieben³⁸ zur Verfügung

³³ Schiller, Nutzen 787.

³⁴ Schiller, AW 464 f.

³⁵ Schiller, AW 465.

³⁶ Vgl. Schiller, AW 465: „was sie [die Natur] verbunden hat“.

³⁷ Schiller, AW 466.

³⁸ Schiller, Vergnügen 369.

steht, neben der Stimme der Vernunft also auch die „Stimme des Triebes“³⁹; und diese Möglichkeit ist in der Natur des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen, verbundenen Ganzen⁴⁰ angelegt. Entsprechend ist die Stiftung einer „sittliche[n] Harmonie der Gefühle“⁴¹, einer „Neigung zu der Pflicht“⁴², eine „natürliche“ sittliche Aufgabe des Menschen.

Nun kann es erstens überhaupt keine Neigung geben, die *als solche* mit den Forderungen des Sittengesetzes übereinstimmt. Denn welche Neigung auch immer den Willen seiner Materie nach bestimmen mag, so garantiert doch keine, daß der Wille auch eine zur allgemeinen Gesetzgebung taugliche Form hat.⁴³ Mit anderen Worten: es gibt keine Neigung, die eine notwendige Beziehung zum Haben einer gesetzstauglichen Maxime hat.

Doch selbst wenn zweitens die Kultur der Gefühle zu lauter „pflichtgemäßen“ Neigungen führte, oder sagen wir vielleicht besser: zu einer allgemeinen Geneigtheit, moralischen Maximen entsprechend zu handeln und insofern das *jeweils* vom Sittengesetz Geforderte zu tun, so läge darin jedenfalls keinerlei Notwendigkeit. Auch hier wäre somit die kontrollierende Herrschaft der Vernunft weiterhin erforderlich.

Drittens aber – und hier liegt die entscheidende Schwäche der Schillerschen Position – ist für die eigentliche Sittlichkeit (im Unterschied zur bloßen Legalität) entgegen Schillers enthusiastischer Behauptung mit der Entwicklung und Festigung sogenannter moralischer Triebe nicht das Geringste gewonnen. Denn auch nach Schillers eigenem Verständnis ist Moralität – der Idee nach – die gesetzliche Bestimmung des Willens durch Vernunft. Der Irrtum, dem Schiller erliegt, besteht darin, daß dieser meint, dafür genüge die Festlegung des Willens hinsichtlich seiner wie immer bewirkten Entscheidung auf das Pflichtgemäße. Was die den Willen bewegende Kraft betrifft, so darf es sich zwar dabei im Falle des moralischen Willens auch für Schiller nicht um eine Kraft handeln, die auf etwas anderes als das Pflichtgemäße selber gerichtet ist. Aber ob die das Pflichtgemäße *als solches* betreibende und bewirkende Kraft die Triebkraft der Vernunft oder aber eine Naturkraft, nämlich ein instinktartig wirkender moralischer Trieb, ist, macht für Schiller keinen moralisch relevanten Unterschied. Genau dabei übersieht er, daß das Bewirken des Pflichtgemäßen, also des *Vernunftgemäßen*, durch eine Triebkraft der *Natur* ohne gesetzliche Notwendigkeit, mithin zufällig wäre. Der das Pflichtgemäße auf Grund von entsprechenden Neigungen wollende Wille wäre naturgesetzlich und nicht vernunftgesetzlich bestimmt und eben

³⁹ Schiller, AW 468.

⁴⁰ Siehe Schiller, AW 467.

⁴¹ Schiller, AW 469.

⁴² Schiller, AW 464.

⁴³ Wenn z. B. jemand aus durchaus uneigennütziger Neigung zu einem Freund diesen vor dem Tod zu retten versucht, indem er Scharfschützen, die den Freund durch gezielten Schuß an der Fernzündung einer Atombombe hindern wollen, seinerseits daran hindert; oder wenn er einem in großer Not befindlichen Menschen, mit dem ihn keinerlei Neigung verbindet, Hilfe deswegen versagt, weil er sonst die von seinem geliebten Freund sehlich gewünschte Kiste mit Wein nicht kaufen könnte.

damit hinsichtlich der Pflichtgemäßheit seines Wollens vom Zufall der Koinzidenz abhängig. Diese – von Schiller immer wieder beschworene⁴⁴ – Koinzidenz zwischen Sinnlichkeit und moralischem Gebot, die als durchgängige zur „Kongruenz“⁴⁵ würde, ist, so wünschenswert sie auch sein mag, in ihrer empirischen Zufälligkeit⁴⁶ nicht selber ein Moment der Sittlichkeit, geschweige denn deren Vollendung. Der Begriff der „Mitwirkung“ der sinnlichen Natur „im Sittlichen“⁴⁷ ist buchstäblich undenkbar, weil in sich widersprüchlich; es wäre gleichsam der Begriff einer naturgesetzlich bestimmten Vernunftgesetzlichkeit des Wollens.

Für Kant können „Natur und Sitten in eine *jeder von beiden für sich selbst fremde* Harmonie [nur] durch einen heiligen Urheber kommen“⁴⁸, in einem „Reich Gottes“, das nicht von dieser Welt ist. Die Vereinigung von Vernunft und Sinnlichkeit, von Verstandeswelt und Sinnenwelt ist eine reine Vernunftidee. Sie bedeutet nicht etwa eine je in dieser Welt vorfindliche Wirklichkeit, sondern nur eine dem Menschen durch das Sittengesetz gestellte Aufgabe für sein Wollen und Handeln⁴⁹ und einen durch das Sittengesetz ermöglichten Gegenstand des Hoffens, nämlich eine andere, zukünftige (bloß gedachte) Welt des höchsten Gutes.

Auch Manfred Brelage⁵⁰ und Hans Reiner⁵¹ sehen eine fundamentale Differenz zwischen der kantischen und der Schillerschen Moralphilosophie. Brelage enthält sich zwar einer kritischen Stellungnahme dazu, gibt aber immerhin zu erwägen, daß Schiller, ohne allerdings überhaupt die kantische Frage nach den Prinzipien der Gültigkeit unseres Handelns aufzuwerfen, „durch seine Kritik einen ethischen Problembereich in den Blick [bringe], der mit den Mitteln der kantischen Moralphilosophie nicht gefaßt werden“ könne, nämlich eine zweite „Erscheinungsform des sittlichen Bewußtseins“.⁵² Reiner hingegen vertritt die Ansicht, Schiller habe mit der Einbeziehung der Sinnlichkeit in den Bereich des Sittlichen einen über die insgesamt unhaltbare Moralphilosophie Kants hinausreichenden, entscheidenden Schritt getan.⁵³

⁴⁴ Siehe z. B. Schiller, Kallias 407: „eine freie [= moralische] Handlung ist eine schöne Handlung, wenn die Autonomie des Gemüts und Autonomie in der Erscheinung koinzidieren.“

⁴⁵ Schiller, Nutzen 787.

⁴⁶ Vgl. RGV 06.31.01.

⁴⁷ Schiller, AW 467. Kant notierte sich dazu in dem Entwurf seiner Antwort an Schiller: „Es giebt ein Mittel. Die sinnliche Natur muß nicht als mitwirkend, sondern unter der Despotie des kategorischen Imperativs gezügelt der Anarchie der Naturneigungen Widerstand leisten, deren [der Anarchie] Abschaffung allein auch ihre durchgängige Harmonie untereinander befördert.“ (VARGV 23.99).

⁴⁸ KpV 05.128 (m. H.).

⁴⁹ Vgl. KpV 05.43; KrV 03.524 f.

⁵⁰ Manfred Brelage, Schillers Kritik an der Kantischen Ethik, in: Ders., Studien zur Transzendentalphilosophie, Berlin 1965, 230 ff.

⁵¹ Hans Reiner, Pflicht und Neigung, Meisenheim 1951.

⁵² Manfred Brelage, Schillers Kritik an der Kantischen Ethik, 243 f.

⁵³ Siehe etwa Hans Reiner, Pflicht und Neigung, Meisenheim 1951, 6; 8; 34; 42 ff.; 47 ff.

Keine dieser beiden Ansichten vermag zu überzeugen. Da Sittlichkeit nach Kant nichts anderes ist als das Zuoberst-Bestimmtsein des Handelns durch Vernunft, so kann ein Bewußtsein, in welchem etwas anderes als die Vernunft, nämlich ein sogenannter moralischer Affekt, zuoberst bestimmend ist, überhaupt kein sittliches Bewußtsein und also auch keine zweite Erscheinungsform des sittlichen Bewußtseins sein. Reiner gründet sein positives Urteil über Schiller auf dessen angebliche Einsicht in die Möglichkeit, durch Selbsterziehung sich seiner Affekte mehr und mehr versichern zu können,⁵⁴ so daß am Ende auch die sinnliche Natur des Menschen an dessen moralischer Güte teilhat.⁵⁵ Damit gerät Reiner mit Schiller in die aussichtslose Lage, zeigen zu müssen, wie denn eine Triebfeder der Sinnlichkeit, eine pflichtgemäße Neigung, sich als solche je in *gesetzlicher* Übereinstimmung mit den Forderungen der Vernunft soll befinden können. Ohne die Gesetzlichkeit solcher Übereinstimmung ist jedoch jederzeit eine Nichtübereinstimmung möglich. Zwischen einer Handlung aus Neigung überhaupt und einer Handlung aus „moralischer“ Neigung besteht somit *dem Prinzip nach* gar kein Unterschied. In jedem Fall nämlich wird dadurch, daß überhaupt eine Neigung als oberste Triebfeder zugelassen wird, *vom Grundsatz her* eine Abweichung vom Vernunftgesetz jederzeit möglich. Also bedeutet das, was Reiner als Schillers positive Einbeziehung der Sinnlichkeit in den Bereich der Sittlichkeit preist, in Wahrheit die grundsätzlich mögliche Vernichtung der Sittlichkeit.

Mit all dem ist nun aber die Möglichkeit einer aktiven Rolle der Neigungen nur insofern bestritten, als es um den obersten Beweggrund des moralischen Wollens geht. Da haben sich in der Tat die Grazien „in ehrerbietiger Entfernung“ zu halten.⁵⁶ Wenn es dagegen um die Verwirklichung des moralischen Wollens, also um die Pflichterfüllung im moralischen Handeln geht, so ist eine „erleichternde“ Beteiligung der Neigungen sogar überaus wünschenswert. Eben deshalb bleibt auch die Frage nach der Möglichkeit einer Kultivierung der sinnlichen Triebkräfte von größter Bedeutung für das mögliche Maß an verwirklichter Vernunftgesetzlichkeit. Wenn wir uns nunmehr Schillers hochfliegendem Programm einer ästhetischen Erziehung des Menschen in moralischer Absicht zuwenden, so geschieht es in dem Bewußtsein, daß dieses Programm durch Schillers Abweichung von der kantischen Moralphilosophie (und außerdem durch eine parallel verlaufende zusätzliche Abweichung von der kantischen Ästhetik) belastet ist. Wir werden daher stets im Auge behalten müssen, daß immer dort, wo Schiller an eine Versittlichung des Menschen in „seiner gesamten Menschheit“, also auch des „sinnlichen Teils“, denkt, tatsächlich nur das vorliegt, was Kant „Kultivierung“ nennt. Es wird sich zeigen, daß jenes Programm auch dann größtes praktisches Interesse verdient, wenn die Hoffnungen, die sich daran knüpfen lassen, bescheidener ausfallen als in Schillers eigener sittlicher Begeisterung für die Sinnlichkeit. Ich konzidiere übrigens gerne, daß der Leser des nachfolgenden

⁵⁴ Siehe Hans Reiner, *Pflicht und Neigung*, Meisenheim 1951, 32.

⁵⁵ Siehe Hans Reiner, *Pflicht und Neigung*, Meisenheim 1951, 45.

⁵⁶ Siehe RGV 06.23.

Kapitels bisweilen Grund zu der Frage nach der Konsistenz der von mir dargestellten Position Schillers haben könnte. Ich behaupte, solchen Grund hätte er auch bei der Lektüre der Schillerschen Originaltexte. Und ich bin der Ansicht, daß dieser Grund seinerseits in Schillers Abweichungen von der kantischen Position sowie in Schillers Unkenntnis darüber begründet ist. Unter solchen Bedingungen gerät leicht manches durcheinander. So konnte ich mich nur darum bemühen, Schillers Position im jeweiligen Zusammenhang begreiflich zu machen, ohne dabei Brüche zu verdecken.

2. Schiller und die ästhetische Erziehung des Menschen

a) Die sittliche Weltordnung als Endzweck im Lichte einer „vollständigen anthropologischen Schätzung“

Schiller ist wie Kant der Ansicht, daß der Endzweck des Menschen *als praktischen Vernunftwesens* die sittliche Vollkommenheit als Individuum und als Gattung ist; d. h. das rechtlich und ethisch autonome Individuum als gerechter Bürger eines Vernunftstaates der Freiheit⁵⁷ und als moralisches Glied einer freien Gemeinschaft unter Tugendgesetzen, eines „ethischen gemeinen Wesens“.⁵⁸ Und er ist auch mit Kant darüber einig, daß es sich dabei um ein Ideal handelt, welches für den empirischen Menschen lediglich die Funktion eines Leitsterns (mit verpflichtender Kraft) hat. Es ist notwendig ein (unerreichbares) Ideal, weil hier die Menschheit unter Absehung von allen Raum-Zeit-Bedingungen in einer rein intelligiblen Ordnung von (äußeren und inneren) Freiheitsgesetzen gedacht ist.

Für die Einsicht in die Bedingungen der Möglichkeit vernünftiger Existenz des Menschen ist ein solches „idealisiertes“ Verfahren unumgänglich. Geht es jedoch nicht länger bloß darum zu wissen, was der Mensch als sinnliches *Vernunftwesen* nach Freiheitsgesetzen tun soll, sondern auch zu wissen, was er als vernünftiges, aber zugleich unentrinnbaren Naturgesetzen unterworfenen *Sinnenwesen* tun kann und vermutlich tun wird;⁵⁹ geht es also um die (empirischen) Bedingungen und Chancen der Realisierung jenes Ideals, dann muß von der (bis dahin zurecht) „einseitigen moralischen Schätzung“ zu einer „vollständigen anthropologischen Schätzung“⁶⁰ fortgeschritten werden.

Der physische Mensch ist wirklich, der sittliche nur möglich.⁶¹ Wie läßt sich – so stellt sich für Schiller das Problem – die unabänderlich unter Naturgesetzen stehende Welt des Menschen zugleich unter Gesetze der (äußeren und inneren)

⁵⁷ Vgl. etwa MAM 08.117: „eine vollkommene bürgerliche Verfassung (das äußerste Ziel der Cultur)“; IaG 08.22; Schiller, ÄE 572: „dem vollkommensten aller Kunstwerke, [...] dem Bau einer wahren politischen Freiheit“.

⁵⁸ Siehe RGV 06.95 ff.

⁵⁹ Vgl. EaD 08.337 f.

⁶⁰ Schiller, ÄE 577.

⁶¹ Siehe Schiller, ÄE 575.

Freiheit bringen, ohne einen Abstrich an den bedingungslosen Forderungen der Vernunft zu machen, aber auch ohne den Menschen in seiner Natürlichkeit zu deformieren? „Die Natur soll ihn nicht ausschließend und die Vernunft soll ihn nicht bedingt beherrschen. Beide Gesetzgebungen sollen vollkommen unabhängig voneinander bestehen und dennoch vollkommen einige sein.“⁶² Wie lassen sich Vernunft und Sinnlichkeit, Freiheitsgesetzlichkeit und Naturgesetzlichkeit, Pflicht und Neigung miteinander ohne Beeinträchtigung des Einen oder des Anderen in Einklang bringen? Wie läßt sich verhindern, daß der Mensch ein Wilder bleibt, dessen Gefühle über seine Grundsätze herrschen, ohne daß er ein Barbar wird, dessen Grundsätze seine Gefühle zerstören?⁶³ Wie läßt es sich erreichen, daß die Triebe der sinnlichen Natur mit den Gesetzen der vernünftigen Natur in Harmonie stehen, „und der Mensch [...] einig mit sich selbst“ ist?⁶⁴ Wie läßt sich dem (wirklichen) Menschen Würde geben, ohne seine Existenz zu gefährden⁶⁵ und ohne ihm die Anmut zu nehmen?⁶⁶ Wie kann man die Menschheit auf den mühsamen Weg zur moralischen Weltordnung bringen und behutsam das „unsichtbare Reich der Sitten“ ausbreiten, ohne das „Reich der Erscheinung“ zu entvölkern?⁶⁷

Wenn man den sinnlichen Menschen dazu bringen will, das zu tun, was der vernünftige verlangt, dann muß man es nicht gegen seine natürlichen Neigungen, sondern vielmehr mit Hilfe dieser versuchen, damit er das Verlangte nicht bloß mit Wider-Willen (wenn überhaupt), sondern ohne innere Nötigung, gerne, mit bzw. aus Neigung tut. Die Tugend muß ihm buchstäblich liebenswürdig erscheinen,⁶⁸ damit er „seiner Vernunft mit Freuden gehorch[t].“⁶⁹ Die „sittliche Denkart“ muß dem Menschen „zur Natur“⁷⁰ werden; „denn solange der sittliche Geist noch *Gewalt* anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch *Macht* entgegensetzen haben. Der bloß *niedergeworfene* Feind kann wieder aufstehen, aber der *versöhnte* ist wahrhaft überwunden.“⁷¹

Schiller hat die Idee der Erzeugung eines „dritten Charakters“, der – sowohl mit dem natürlichen als auch mit dem sittlichen Charakter des Menschen verwandt – einen Übergang „von der Herrschaft bloßer Kräfte zu der Herrschaft der Gesetze [...] bahnte und, ohne den moralischen Charakter an seiner Entwicklung zu verhindern, vielmehr zu einem *sinnlichen Pfand der unsichtbaren*

⁶² Schiller, ÄE 651.

⁶³ Siehe Schiller, ÄE 579.

⁶⁴ Schiller, AW 461.

⁶⁵ Siehe Schiller, ÄE 575.

⁶⁶ Vgl. Schiller, ÄE 669.

⁶⁷ Siehe Schiller, ÄE 578.

⁶⁸ Vgl. Schiller, Kallias 425.

⁶⁹ Schiller, AW 465.

⁷⁰ In dieser Formulierung kommt der – von Schiller freilich nicht gesehene – Widerspruch zu Kants ethischem *Idealismus* zum Ausdruck.

⁷¹ Schiller, AW 465; vgl. auch Schiller, Kallias 407, wo von jemandem die Rede ist, der „seine Pflicht mit einer Leichtigkeit erfüllt, als wenn bloß der Instinkt aus ihm gehandelt hätte.“

Sittlichkeit diene.⁷² Wenn der Mensch das Vermögen der Wahl zwischen Pflicht und Neigung beibehalten und „nichtsdestoweniger ein zuverlässiges Glied in der Kausalverknüpfung der Kräfte“ sein soll, dann ist das nach Schiller nur dadurch zu erreichen, daß die Wirkungen der Triebfedern der Pflicht und der Neigung „im Reich der Erscheinungen vollkommen gleich ausfallen.“⁷³

Eben dies zu erreichen, ist die Aufgabe der Kultur. „Ihr Geschäft ist also doppelt: *erstlich*: die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit zu verwahren; *zweitens*: die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicherzustellen.“⁷⁴ Der Weg dorthin führt über die „ästhetische Erziehung“ des Menschen. „Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten, fröhlichen Reich des Spiels und des Scheins, worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet.“⁷⁵ Im Lichte der „anthropologischen Schätzung“ erscheint das „Maximum der Charaktervollkommenheit eines Menschen“ als „moralische Schönheit“, wenn nämlich die Pflichterfüllung dem Menschen zur Natur geworden ist.⁷⁶

b) Das notwendige Mittel: ästhetische Kultur

Schillers Aufmerksamkeit richtet sich einerseits auf die Weise der *Erscheinung des Sittlichen* in der Welt der Menschen und in diesem Zusammenhang auf die für die Erziehung wichtige Frage, wie man das Sittliche – vor allem mit Hilfe der Kunst – *sichtbar* werden lassen kann; andererseits auf die – damit allerdings eng verknüpfte – Rolle des Ästhetischen für die *Kultivierung und Moralisierung* des Menschen; – also gleichsam auf „Pflichtvorstellung“ und „Pflichtbefolgung“ aus ästhetischer Sicht.

b1) Ästhetik

Den Gedanken, der seiner Theorie der Erziehung des Menschen als einer ästhetischen Erziehung zugrunde liegt, übernimmt Schiller von Kant; – den Gedanken nämlich, daß allen unseren *ästhetischen* (unmittelbar auf das Gefühl einer in Bezug auf einen Gegenstand empfundenen Lust oder Unlust bezogenen) Urteilen über einen (sei es schönen, sei es erhabenen) Gegenstand (sei es der Natur, sei es der Kunst) eine spezifische *Notwendigkeit* zugrunde liegt, die erstens den Urteilen (bei Kant bloß subjektive,⁷⁷ bei Schiller auch objektive⁷⁸) *Allgemeinheit* ver-

⁷² Schiller, ÄE 576 (m. H.).

⁷³ Schiller, ÄE 576.

⁷⁴ Schiller, ÄE 608.

⁷⁵ Schiller, ÄE 667.

⁷⁶ Siehe Schiller, Kallias 407.

⁷⁷ Für Kant ist der ästhetische (schöne oder erhabene) Gegenstand als solcher weder ein Gegenstand der theoretischen noch der praktischen Vernunft. Im ästhetischen Urteil beurteilt

leht und die zweitens gleichsam einen (für den Problemkreis des Verhältnisses von Pflicht und Neigung entscheidenden) *Brückenschlag* zwischen den Gebieten *der Naturgesetzlichkeit und der Freiheitsgesetzlichkeit* darstellt.⁷⁹

α) Vom Schönen

Im ästhetischen Urteil über einen in der sinnlichen Erfahrung gegebenen Gegenstand wird nach Kant durch Subsumtion der Einbildungskraft unter den *Verstand*⁸⁰ festgestellt, inwieweit die *Freiheit* der Einbildungskraft mit der *Gesetzmäßigkeit* des Verstandes zusammenstimmt.⁸¹ *Natur* ist nach unserem Urteil dann *schön*,⁸² „wenn sie zugleich als Kunst aus[sieht]“, d. h. wenn sie, indem wir sie in ihrer bloßen von uns *als zweckmäßig vorgestellten* Form betrachten, uns erscheint, *als ob* sie durch einen („Kausalität nach Zwecken“ bewirkenden) Willen geschaffen und damit nach *Freiheitsgesetzen* geordnet sei.⁸³ Und *Kunst* ist nach unserem Urteil dann *schön*, wenn sie zugleich wie Natur aussieht; wenn sie „von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheint, *als ob* es [ein Produkt der schönen Kunst] ein Product der bloßen Natur sei“⁸⁴; wenn sie uns also erscheint, *als ob* sie ohne einen zweckmäßig nach Regeln der Kunst, mithin der Freiheit verfahrenen Schöpferwillen rein nach *Naturgesetzen* geordnet sei. Ganz folgerichtig gewinnt Schiller daraus seine Bestimmung der (Natur- und Kunst-)

len wir ihn weder unter empirisch-begrifflichen noch unter moralisch-begrifflichen Gesichtspunkten. Das Urteil, obwohl wir es über einen *wirklichen* Gegenstand als einen für uns schönen oder erhabenen fällen, enthält keinerlei Erkenntnis dieses Gegenstandes. Ebenso ist das Wohlgefallen, das wir an dem ästhetischen Gegenstand haben, ohne Interesse an der Existenz dieses Gegenstandes; er ist kein Gegenstand unseres Begehrens. Deshalb drückt das ästhetische Urteil auch keinerlei praktische Beurteilung des ästhetischen Gegenstandes als eines moralisch guten (oder nicht guten) aus. Vielmehr macht das ästhetische Urteil eine Aussage über den Gefühlszustand, in den uns der sinnliche Kontakt mit dem Gegenstand versetzt. Es ist der Ausdruck eines „uninteressierten Wohlgefallens“. Trotz dieser seiner (unvermeidlichen) Subjektivität ist aber das ästhetische Urteil für Kant dennoch von strenger (wenn auch nicht logischer, im Objekt, sondern bloß ästhetischer, im Subjekt gegründeter) Allgemeinheit, die ihren Grund gerade in der Interessellosigkeit des Wohlgefallens hat, dessen Grund wiederum in der Reflexion auf die bloße Form des Gegenstandes liegt. (Vgl. KU 05.203 ff.; 05.211 ff.; 05.236 ff.; 05.279 ff.; 05.347).

⁷⁸ Vgl. Schiller, *Kallias* 409 ff. – Dieser Auffassungsunterschied ist für eine ästhetische Theorie als solche, insbesondere für eine Theorie der Kunst, sehr bedeutsam; und Schiller war sich dessen auch bewußt (vgl. *Kallias* 394 f.). Für den vorliegenden Zusammenhang kann der Unterschied jedoch vernachlässigt werden, weil es hier lediglich auf die für Kant und Schiller gleichermaßen gegebene Gesetzlichkeit und Allgemeinheit im Bereich des Ästhetischen ankommt.

⁷⁹ Vgl. KU 05.169; 05.176 ff.; 05.190; 05.195 f.; 05.281; 05.287; 05.306 ff.; 05.353 f.

⁸⁰ Nicht – wie im theoretischen Urteil – einzelner Anschauungen unter Begriffen des Verstandes.

⁸¹ Siehe KU 05.287.

⁸² Vom Erhabenen sehe ich vorerst ab.

⁸³ Siehe insbesondere KU 05.220; 05.223; 05.236; 05.245 f.; 05.306.

⁸⁴ KU 05.306 (m. H.).

Schönheit als „*Freiheit in der Erscheinung*“⁸⁵, also – so füge ich hinzu – als das „Mittelglied“⁸⁶, das den „Übergang“⁸⁷ aus dem Reich der Vernunft in das Reich der Sinne (und umgekehrt) ermöglicht.

Schiller greift Kants Überlegungen zur Theorie des ästhetischen Urteils gleich zu Beginn der Periode seiner theoretischen Schriften auf und behält sie als Grundlage seiner eigenen Theorie auch bei. Die Art, wie er sie aufgreift, gibt aber zugleich einen Einblick in die spezielle Richtung, die Kants Gedanken bei ihm nehmen. Schiller beginnt – in den Briefen an Gottfried Körner⁸⁸ – seine Überlegungen über die Schönheit mit der kantischen Unterscheidung der zwei Formen des Vernunftgebrauchs, der theoretischen, die auf Erkenntnis zielt, und der praktischen, die auf Handlung zielt.⁸⁹

Der – im vorliegenden Zusammenhang allein interessierende – praktische Vernunftgebrauch kann es mit freien und mit nicht-freien Handlungen zu tun haben. Die ersteren stimmen notwendig und immer, die letzteren, wenn, dann nur zufällig, mit der Form der Vernunft überein. Was an einer Handlung frei ist, wird von der praktischen Vernunft (nach der Form des reinen Willens) *moralisch* auf seine *Vernunftmäßigkeit (Sittlichkeit)* hin beurteilt. Was hingegen an einer Handlung nicht frei oder was überhaupt – und hier geht Schiller über den Bereich der Handlungen hinaus – Naturwirkung ist, wird von der praktischen Vernunft (nach der Form des reinen Willens) *ästhetisch* auf seine *Vernunftähnlichkeit (Schönheit)* hin beurteilt, indem die Vernunft es (regulativ, nicht konstitutiv) an einem gedachten, ihm von der Vernunft bloß „geliehenen“ Willen mißt.

Erweckt ein in der sinnlichen Erfahrung gegebener Gegenstand (der Natur oder der Kunst) den Eindruck, als sei er so, wie er erscheint, aus eigenem Willen und somit aus reiner Selbstbestimmung, dann zeigt er „Freiheitähnlichkeit oder kurz Freiheit“. „Weil aber diese Freiheit dem Objekt von der Vernunft bloß geliehen wird, *da nichts frei sein kann als das Übersinnliche und Freiheit selbst nie als solche in die Sinne fallen kann* – kurz – da es hier bloß darauf ankommt, daß ein Gegenstand frei erscheine, nicht wirklich ist: so ist diese Analogie eines Gegenstandes mit der Form der praktischen Vernunft nicht Freiheit in der Tat, sondern bloß Freiheit in der Erscheinung, Autonomie in der Erscheinung.“ Und das – wie gesagt – nennt Schiller, in prinzipieller Übereinstimmung mit Kant,⁹⁰ „Schönheit“.⁹¹

⁸⁵ Schiller, Kallias 400.

⁸⁶ KU 05.168; 05.177.

⁸⁷ Vgl. KU 05.176; 05.179; Schiller, ÄE 576.

⁸⁸ Schiller, Kallias 394 ff.

⁸⁹ Es folgt eine Zusammenfassung der hier relevanten Punkte der Schillerschen Kant-Rezeption, nicht der kantischen Position selbst.

⁹⁰ Allerdings findet sich bei Kant nicht die Herleitung des Begriffs der Schönheit aus einem regulativen Gebrauch der praktischen Vernunft. Schiller sieht richtig, daß es für Kant nur *zwei* Erkenntnisgebiete gibt, die Natur und die Freiheit, und daß die dort gewonnene objektive Erkenntnis Verstandes- bzw. Vernunftkenntnis ist (Schiller bedient sich der ebenfalls kantischen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunftkenntnis). Aber er übersieht oder macht es sich jedenfalls nicht zu eigen, daß Kant zugleich *drei* Erkenntnisvermögen

β) Vom Erhabenen

Auch seine Theorie des Erhabenen übernimmt Schiller in den Grundsätzen nach eigenem Bekunden von Kant.⁹²

Der Mensch ist durch seine Sinnlichkeit sowohl hinsichtlich des Erkenntnistriebes als auch hinsichtlich des Triebes der Selbsterhaltung von der Natur

unterscheidet: Verstand, Vernunft und Urteilskraft. Der Verstand ermöglicht durch seine Gesetzgebung a priori die (objektive) Gegenstandserkenntnis im Bereich der Natur, die Vernunft durch ihre Gesetzgebung a priori eine (objektive) Erkenntnis im Bereich der Freiheit. Komplizierter ist die Erkenntnis-stiftende Rolle der Urteilskraft.

Die *logischen* und *moralischen Urteile*, von denen Schiller spricht, kommen für Kant durch die *bestimmende Urteilskraft* zustande, die sich für ihre Subsumtionen der Gesetze des Verstandes bzw. der Vernunft bedient.

Die *ästhetischen* und *teleologischen Urteile* aber, von denen Schiller ebenfalls spricht, kommen für Kant durch die *reflektierende Urteilskraft* zustande, die sich für ihre Subsumtionen eines eigenen Prinzips, nämlich des der Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit bedient. Die zu subsumierenden Sachverhalte aber werden ihr in Bezug auf bloß formale (subjektive) Zweckmäßigkeit (Schönheit) durch das Gefühl der Lust bzw. Unlust vermittelt, in Bezug auf reale (objektive) Zweckmäßigkeit durch Verstand und Vernunft. Als reflektierende hat die Urteilskraft in beiden Fällen nur regulative Funktion in Bezug auf unsere Beurteilung von Erscheinungen, nicht konstitutive Funktion in Bezug auf Gegenstandserkenntnis.

In der kantischen Herleitung des Begriffs der Schönheit aus dem reflektierenden Gebrauch der Urteilskraft in Bezug auf subjektive Zweckmäßigkeit von Erscheinungen spielt die praktische Vernunft also ebenso wenig eine Rolle wie die theoretische. Und für Kant ist die Urteilskraft als selbständiges Erkenntnisvermögen ein „Mittelglied“ (KU 05.168) zwischen Verstand und Vernunft und hat es überdies mit einem eigenen „Seelenvermögen“ (neben und *zwischen* Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen), dem Gefühl der Lust und Unlust, *als Gegenstand* zu tun. Gerade dadurch ermöglicht sie „einen Übergang vom reinen Erkenntnisvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe, zum Gebiete des Freiheitsbegriffs“ (KU 05.179).

Schillers andere (und m. E. nicht gegründete) Herleitung führt ihn dennoch im Prinzip zu keinem anderen Schönheitsbegriff. Allerdings dürfte sein Verfahren mit ein Grund dafür sein, daß er der Erziehung zum Schönen mehr Wirkung auf die Moralität des Menschen zutraut als Kant, der sich da – wenn überhaupt – lieber ans Erhabene halten möchte (vgl. z. B. KU 05.266 ff.). Auf Grund der Herleitung des ästhetischen Urteils aus einem regulativen Gebrauch der praktischen Vernunft besteht für Schiller gleichsam ursprünglich eine größere Nähe zwischen Sittlichkeit und Schönheit als für Kant. Umso erstaunlicher ist es übrigens, daß Schiller es dennoch strikt vermeidet, „das Ethische ästhetisch oder das Ästhetische moralisch zu verfremden“ (Fricke/Göpfert im Anhang zu: Schiller, Bd. V, 1109). Denn bei der gemeinschaftlichen Abstammung von Sittlichkeit und Schönheit läge es nicht gar so fern, auch einmal sittliche Freiheit und Freiheit der Einbildungskraft, ja womöglich sogar Sittengesetz und Regel der Kunst zu nahen Verwandten zu erklären. Im übrigen greift Schiller auf seine eigene Herleitung nirgendwo mehr ausdrücklich zurück. Es mag sein, daß sie ihm in den Briefen an Körner, mit denen er seine eigentliche Auseinandersetzung mit Kant begann, nur zur Selbstverständigung über die Prinzipien von Kants Kritiken gedient hat.

⁹¹ Zum Vorhergehenden insgesamt siehe Schiller, Kallias 396 ff.

⁹² Siehe Schiller, VE 489. Das Folgende ist abermals das Resümee der Schillerschen, nicht der kantischen Version.

abhängig, Zugleich aber ist er durch seine Vernunft von ihr doppelt unabhängig: er kann denkend und wollend die Naturbedingungen überschreiten.

Ein Gegenstand nun, bei dessen Vorstellung unsere sinnliche Natur ihre Schranken, unsere vernünftige Natur dagegen ihre Freiheit von Schranken fühlt, heißt erhaben; und zwar im Falle theoretischer Freiheit theoretisch-erhaben, im Falle praktischer Freiheit praktisch-erhaben.⁹³

Das Theoretisch-Erhabene steht in Widerspruch zu den Bedingungen unserer Erkenntnis; es führt die Vorstellung der Unendlichkeit mit sich, deren Darstellung sich unsere Einbildungskraft nicht gewachsen fühlt; wir können uns davon keine wirkliche Vorstellung machen.

Das Praktisch-Erhabene (das Erhabene der Gesinnung) steht in Widerspruch zu den Bedingungen unserer Existenz; es führt die Vorstellung einer Gefahr mit sich, welche zu besiegen sich unsere physische Kraft nicht vermögend fühlt; wir können uns seiner Gewalt nicht widersetzen.⁹⁴ Das Praktisch-Erhabene ist „die Wirkung dreier aufeinanderfolgender Vorstellungen: 1. einer objektiven physischen Macht, 2. unsrer subjektiven physischen Ohnmacht, 3. unsrer subjektiven moralischen Übermacht.“⁹⁵

In beiden Fällen des Erhabenen erfahren wir also in dem damit verbundenen Gefühl eine (ungewöhnliche) *Diskrepanz* zwischen den Bedingungen unserer Natur und unserer Freiheit, zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen *homo phaenomenon* und *homo noumenon*.

Während – kantisch gesprochen – *das Schöne* charakterisiert ist durch eine formale *Zweckmäßigkeit* für unsere Urteilskraft (so daß die Freiheit der Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes *übereinstimmt*), ist das Charakteristikum des *Erhabenen* im Gegenteil eine formale *Zweckwidrigkeit* für unsere Urteilskraft („unangemessen unserm Darstellungsvermögen und gleichsam gewalthätig für die Einbildungskraft“).⁹⁶

Im Falle der Schönheit ist es jene Übereinstimmung, welche in uns unmittelbar ein Wohlgefallen „*ohne alles Interesse*“ hervorruft.⁹⁷ Die in der Schönheit sich zeigende Harmonie (!) zwischen sinnlichen Trieben und Gesetz der Vernunft bewirkt ein Gefühl der Freiheit, „welche wir innerhalb der Natur als Menschen genießen“.⁹⁸

Im Falle des Erhabenen ist es der „Widerstand *gegen das Interesse* der Sinne“, der in uns unmittelbar ein Wohlgefallen hervorruft.⁹⁹ Hier wird ebenfalls, aber dadurch, daß die „sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen

⁹³ Kant macht zurecht darauf aufmerksam, daß es unkorrekt sei, einen Gegenstand der Natur erhaben zu nennen. „Wir können nicht mehr sagen, als daß der Gegenstand zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich sei, die im Gemüthe angetroffen wird.“ (KU 05.245). Zur Begründung siehe daselbst.

⁹⁴ Siehe Schiller, VE 489 ff.

⁹⁵ Schiller, VE 503.

⁹⁶ Siehe KU 05.245.

⁹⁷ Siehe KU 05.267 (m. H.).

⁹⁸ Schiller, ÜDE 796.

⁹⁹ Siehe KU 05.267 (m. H.).

Einfluß haben“, ein Gefühl der Freiheit bewirkt, „welche uns über die Macht der Natur erhebt und von allem körperlichen Einfluß entbindet“¹⁰⁰.

b2) Das Sittlich-Schöne und -Erhabene. Anmut und Würde

Für Schiller ist der Wille das Wesensmerkmal des Menschen, „und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben“.¹⁰¹ „Alle andere Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will. Eben deswegen ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns antut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig.“¹⁰²

Nun können für den Menschen die Bedingungen der Natur (in sich und außerhalb seiner) jederzeit seinem Willen entgegenstehen. Reicht dann seine „physische Kultur“ nicht aus, um der Gewalt der Natur Gewalt entgegenzusetzen und als Natur die Natur zu beherrschen, so bleibt ihm letztlich nur die „moralische Kultur“, das Gewaltverhältnis „ganz und gar aufzuheben und eine Gewalt, die er der Tat nach erleidet, dem Begriff nach zu vernichten“, d. h. sich derselben freiwillig zu unterwerfen, – durch „Resignation in die Notwendigkeit“.¹⁰³ Damit der Mensch aber nicht nötig habe, „erhaben zu wollen“, muß er lernen, „edler zu begehren“; das heißt wohl: seinen Neigungen eine sittliche (vernunftgemäße) Richtung zu geben.¹⁰⁴ Dazu wiederum dient ihm – gleichsam als Brückenschlag zwischen den beiden Kulturen der Natur und der Freiheit – die „ästhetische Kultur“, „welche alles das, worüber weder Naturgesetze die menschliche Willkür binden noch Vernunftgesetze, Gesetzen der Schönheit unterwirft und in der Form, die sie dem äußern Leben gibt, schon das innere eröffnet.“¹⁰⁵

Die Erziehung des Menschen zu einem sittlichen Charakter, seiner eigentlichen Bestimmung als praktischen Vernunftwesens, ist für Schiller nach vollständiger *anthropologischer* Schätzung besonders die Erziehung zum schönen und weiter zum erhabenen Charakter, also ästhetische Erziehung.¹⁰⁶

Der *schöne Charakter* ist eben jener „*dritte Charakter*“, von dem bereits anläßlich der Erörterung einer möglichen „Teilnahme“ der Neigungen an der Pflichtbefolgung die Rede war. Bei ihm herrscht nicht (mehr) die (unwillkürliche) Natur, – die *Wollust* des Triebes. Bei ihm herrscht aber auch (noch) nicht die Vernunft über die Natur, – die *Würde* der erhabenen Gesinnung. Bei ihm stimmen vielmehr Vernunft und Natur, Pflicht und Neigung harmonisch zu-

¹⁰⁰ Schiller, ÜdE 796.

¹⁰¹ Schiller, ÜdE 792.

¹⁰² Schiller, ÜdE 792. Das Wohlgefallen im Falle des Praktisch-Erhabenen entspringt dem erhabenen (keineswegs schönen!) Gefühl, auch in Ketten frei zu sein.

¹⁰³ Siehe Schiller, ÜdE 793 f.

¹⁰⁴ Siehe dazu Schiller, Nutzen 786 f.

¹⁰⁵ Schiller, ÄE 645.

¹⁰⁶ Für die folgenden Ausführungen verweise ich, ohne sie immer im Einzelnen zu belegen, auf Schiller, AW, insbes. 463 ff. Es sind diese, unmittelbar auf die kantische Moralphilosophie bezogenen Passagen, in denen Schiller die Grundlagen seiner Theorie der ästhetischen Erziehung des Menschen legt.

sammen; es „herrscht“ die *Anmut* der *schönen Seele*, wie Schiller den schönen Charakter bevorzugt nennt.¹⁰⁷

Die „sittliche Denkart“ der schönen Seele quillt „als die vereinigte Wirkung [sic!]“ ihrer „reinen Geisternatur“ und ihrer sinnlichen Natur aus ihrer „vollstimmigen ganzen Menschheit“ als einem vernünftig sinnlichen Wesen hervor.¹⁰⁸ Die schöne Seele hat Moralität *als Mensch*, nicht bloß als Vernunftwesen. Für sie ist Pflichterfüllung selber ein Grund des Vergnügens¹⁰⁹ (nicht etwa die Folge!); die schöne Seele „gehört“ der Vernunft „mit Freuden“, erfüllt ihre Pflicht mit Lust oder besser: bevor es überhaupt zu einer Unterwerfung unter die (nötigende) Pflicht kommen kann, tut sie schon zwanglos, freiwillig und wie natürlich das im Sittengesetz zum vernünftigen, sittlichen Handeln Erklärte. Sie tut es aus innerem Bedürfnis, als ob sie gar keine dem sittlichen Gebot entgegenstehenden Neigungen kenne. Sie tut wahrhaft aus („sittlicher“) Neigung (nicht bloß – wie Schiller es im Distichon¹¹⁰ irreführend ausdrückt – mit Neigung), was die – von ihr nicht *als solche* erfahrene – Pflicht ihr „gebeut“. Sie hat – wie Schiller sagt – eine „Neigung zu der Pflicht“.¹¹¹

Schillers Idee der „schönen Seele“¹¹² darf übrigens nicht mit Kants Idee des „Heiligen“ verwechselt werden.

Der Heilige ist mit Bezug auf den Menschen als ein sinnlich-vernünftiges Wesen nicht etwa dadurch charakterisiert, daß er keine dem Sittengesetz widerstrebende Neigungen (mehr) kennt; sondern dadurch, daß er jederzeit und *ohne allen Kampf* um des Gesetzes willen handelt, – notfalls gegen alle Neigung; er handelt nicht (mehr) aus Achtung vor dem Gesetz, sondern aus Liebe zum Gesetz, „die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt.“¹¹³ Der Heilige ist also wesentlich dadurch bestimmt, daß er einen schlechthin moralischen Willen hat – absolut unabhängig von entgegenkommenden oder widerstrebenden Neigungen. Mit anderen Worten: er ist charakterisiert durch ein bestimmtes Verhältnis zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, in welchem die Vernunft (auch) als Triebfeder die absolute Oberhand hat.

Die schöne Seele dagegen ist durch ein bestimmtes Verhältnis innerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit charakterisiert. Auch bei ihr ist die Vernunft der „sittliche Gesetzgeber“; und wie der Heilige handelt auch die schöne Seele – solange sie es als solche kann und sich nicht in eine „erhabene Seele“ verwandeln muß¹¹⁴ – dem Sittengesetz gemäß; und auch bei ihr ist Triebfeder gesetzmäßigen Handelns nicht (mehr) die Achtung vor dem Gesetz. Aber an deren Stelle ist nicht

¹⁰⁷ Siehe Schiller, AW 463 ff.; vgl. auch Anth 07.242.

¹⁰⁸ Siehe Schiller, AW 465; 470.

¹⁰⁹ Darin unterscheidet sie sich von dem, was Schiller „gutes Herz“ und „Temperamentstugend“ nennt (Schiller, AW 474), die nur deswegen zur Pflichterfüllung neigen, weil diese *zufällig* („glücklicherweise“) ihrer Neigung entspricht.

¹¹⁰ Siehe oben Kap. III, Fn. 2.

¹¹¹ Schiller, AW 464.

¹¹² Siehe hierzu auch Anth 07.242.

¹¹³ KpV 05.84.

¹¹⁴ Siehe dazu weiter unten.

die Liebe für das Gesetz getreten, sondern die „moralische“ Neigung. Die schöne Seele hat eine „Neigung zu der Pflicht“, d. h. sie hat – im Idealfall – nur „pflichtmäßige“ Neigungen. In ihr herrscht eine „sittliche Harmonie der Gefühle“¹¹⁵.

Beide, der Heilige wie die schöne Seele, sind unerreichbare Ideale,¹¹⁶ aber ganz unterschiedlicher Art. Die schöne Seele ist ein Ideal, weil es dem empirischen Menschen niemals gelingen wird, nur der Pflicht entsprechende Neigungen zu haben; die Übereinstimmung von Schönheitsgefühl und Sittengefühl bleibt unvollkommen und prekär. Der Heilige ist ein Ideal, weil Kultur niemals vollkommen zu Natur werden kann; auch die „Oberhand“ der Vernunft über die Sinnlichkeit bleibt unvollkommen und prekär.

Auch die schöne Seele ist ohne Kampf, aber bei ihr betrifft die Kampflosigkeit die Sphäre der Sinnlichkeit; es gibt dort nicht (mehr) die „unreinen Neigungen“ als den im Kampf zu überwindenden Gegner der „reinen Neigungen“. Im Falle des Heiligen gibt es keinen Kampf (mehr) zwischen Vernunft und Sinnlichkeit überhaupt. Hier hätte die Kampflosigkeit ihren Grund in der absoluten Überlegenheit der Vernunft über alle Neigungen, nicht wie dort in dem Vorherrschen bestimmter („sittlicher“) Neigungen.

Kant ist im Vergleich mit Schiller insofern „realistischer“, als es bei ihm gar nicht erst um die prinzipiell unmögliche gesetzliche Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit, sondern allein um die „*Revolution* in der Gesinnung“¹¹⁷ und um eine sich daran anschließende allmähliche Gewinnung der Oberhand durch die Vernunft geht.

Von der schönen Seele meint nun Schiller, bei ihr seien „die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich“, wohl aber „der ganze Charakter“, indem ihr nämlich das „Handeln aus Pflicht überhaupt“ in Fleisch und Blut übergegangen ist. Sie ist gleichsam selber die Verkörperung der Pflicht und erfüllt das Sittengesetz immer schon „aus sich“. „Die schöne Seele hat kein andres Verdienst, als daß sie ist.“¹¹⁸ Dieses Verdienst aber kommt ihr zu, weil sie sich zur schönen Seele allererst gemacht hat, indem ihr das Pflichthandeln zur *zweiten* Natur wurde. Nur deshalb auch hat die schöne Seele für Schiller *Anmut*, weil das, was an der schönen Seele so natürlich erscheint und in gewisser Weise auch wirklich ist, durchaus der Ausdruck eines freien Willens ist. Die Anmut der schönen Seele ist somit – in der Sprache Schillers – sittliche „Freiheit in der Erscheinung“, mit anderen Worten: „moralische Schönheit“.¹¹⁹

Wenn Schiller davon spricht, daß es „zwar kein moralisches, aber [...] ein ästhetisches Übertreffen der Pflicht“ gebe,¹²⁰ dann meint er eine ganz für sich und aus sich bestehende Moralität, welcher überdies, d. h. über ihr ureigenes Wesen

¹¹⁵ Schiller, AW 469.

¹¹⁶ Siehe Schiller, Grenzen 693; KpV 05.84.

¹¹⁷ RGV 06.47; siehe dort die Ausführungen zu *virtus noumenon* und *virtus phaenomenon*.

¹¹⁸ Schiller, AW 468.

¹¹⁹ Schiller, Kallias 404.

¹²⁰ Schiller, ÄE 644 f.

hinaus noch Schönheit eignet, indem die schöne Seele nämlich nach Freiheitsgesetzen handelt, als seien es (ihre) Naturgesetze. Und das ist übrigens nur in dem „Doppelreich“ des Menschen möglich. In einem Reich rein intelligibler Wesen gibt es weder Schönes noch Erhabenes, weder Anmut noch Würde.

Eine solche „Charakterschönheit“, die „reifste Frucht“ der Humanität,¹²¹ ist jedoch – wie gesagt – ein Ideal. Beim wirklichen Menschen sind Vernunft und Sinnlichkeit keineswegs immer oder gar notwendig in Harmonie. Wenn nun die natürlichen Neigungen nicht auf Seiten der Pflicht stehen und also die Forderungen der Vernunft mit den Forderungen der Sinnlichkeit nicht übereinstimmen, dann muß sich die schöne Seele in eine *erhabene Seele* verwandeln, und anstatt einer moralisch-schönen Handlung (an der notwendig, damit sie eine schöne ist, die Neigung beteiligt sein muß) sehen wir eine moralisch-große Handlung (in der *Überlegenheit* der Vernunft über die Sinnlichkeit).¹²²

Nur diese Verwandlung ist auch der „untrügliche Proberstein“ für die Unterscheidung der schönen Seele von der Temperamentstugend; denn bis dahin zeigten beide Neigung zum Pflichtmäßigen.¹²³ Im Unterschied zur Temperamentstugend hat bei der schönen Seele die Vernunft die Neigungen „in Pflicht“ genommen und „der Sinnlichkeit das Steuer nur anvertraut“. Will der Trieb seine Vollmacht mißbrauchen, dann nimmt die Vernunft das Steuer augenblicklich zurück.¹²⁴ Während die Temperamentstugend „im Affekt zum bloßen Naturpro-

¹²¹ Schiller, AW 470; ähnlich Kallias 407.

¹²² Siehe Schiller, AW 474. Ein Beispiel für beide Handlungstypen gibt Schiller in Kallias 406. Für Kant ist die „moralisch-schöne“ Handlung lediglich gesetzmäßig; nur die „moralisch-große“ ist auch moralisch. Von der „moralisch-schönen“ Handlung würde Kant sagen, sie verdiene „Lob und Aufmunterung“, aber keine „Hochschätzung“ (GMS 04.398). Deswegen darf auch im Hinblick auf die *Moralisierung* des Menschen das anzustrebende Ideal nicht die schöne Seele, sondern nur die heilige Seele sein. Denn „*unserm* Standpunkte unter vernünftigen Wesen *als Menschen* [ist es nicht] angemessen [...], wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre“, und daß „die Verkennung unserer niederen Stufe als Geschöpfe und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes [...] schon eine Abtrünnigkeit von demselben dem Geiste nach [ist], wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.“ (KpV 05.82 f; erste Hervorhebung von mir). Die Orientierung am Ideal der heiligen Seele zielt auf Stärkung der moralischen *Gesinnung*, nicht – wie bei der schönen Seele – auf eine Stärkung sogenannter sittlicher Neigungen, die tatsächlich moralisch für nichts bürgen.

¹²³ Vgl. Schiller, ÜdE 798.

¹²⁴ Siehe Schiller, AW 475. Es ist nicht eindeutig zu sagen, was Schiller hier meint. Wenn die Vernunft tatsächlich oberste Triebfeder wäre und der Handlung *aus Pflicht* lediglich die Neigungen völlig entsprächen, dann nähme Schiller die Position Kants ein. Denn dann könnten die Neigungen ihre erleichternde (wie Schiller sagt: „mitwirkende“) Funktion nur ausüben, nachdem *zuvor* die Vernunft sie im konkreten Fall als pflichtmäßige erkannt und deswegen – neben sich als oberster Triebfeder – gleichsam zugelassen hätte. Somit geschähe die Handlung nicht *auf Grund von* Neigungen. Sie wäre moralisch, wenn auch nicht tugendhaft, da sie ohne Kampf zustande käme; tugendhaft wären möglicherweise vorher jene Handlungen gewesen, welche zur Entwicklung der schönen Seele geführt haben.

dukt“ herabsinkt, geht die schöne Seele „ins Heroische über und erhebt sich zur reinen Intelligenz.“¹²⁵ Sie wird eine erhabene Seele, und an die Stelle der Anmut tritt die *Würde* als der Ausdruck der Herrschaft des Vernunft über die ihren gesetzlichen Forderungen widerstehende Natur, des unbedingten Vorranges der Pflicht vor der Neigung.

Erst im Gegenlicht der erhabenen Seele werden die Konturen der schönen Seele ganz deutlich. Die Souveränität des Vernunftgesetzes ist auch bei dieser niemals zweifelhaft; gerade deshalb ist ja unter bestimmten Bedingungen der Erfahrung ihre Verwandlung erforderlich und möglich. Aber in der schönen Seele regiert der Souverän „mit Liberalität“, nicht „als Herrscher“. Der souveräne Wille kann hier ohne Strenge, ja nachsichtig sein, da die Natur ihm ohne Nötigung folgsam ist.¹²⁶

Aus der Perspektive des Verhältnisses von schöner und erhabener Seele erscheinen nun auch Pflicht und Neigung in einem neuen, obgleich grundsätzlich nicht anderen Licht als bisher.

Das Schillersche Ideal der Humanität, die vollkommene Übereinstimmung von Vernunft und Sinnlichkeit, ist nur schön, nicht erhaben; kennt nur Anmut, keine Würde; Moralität, aber keine Tugend. Würde setzt etwas voraus, das durch dieses Ideal gerade ausgeschlossen ist, nämlich einen Widerstreit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Daher ist sie der Tugend eigentümlich, „die schon ihrem Inhalt nach Herrschaft des Menschen über seine Triebe voraussetzt“.¹²⁷ Nun kann ein solcher Widerstreit durch die „besondern Schranken des Subjekts“ oder die „allgemeinen der Menschheit“ bedingt sein. Liegt der Mangel an Übereinstimmung zwischen Pflicht und Neigung lediglich an dem „Unvermögen des Subjekts“, so wird dessen Handlung in unserem Urteil „jederzeit so viel an sittlicher Schätzung verlieren, als sich Kampf in ihre Ausübung, also Würde in ihren Vortrag mischt.“ Liegt jener Mangel hingegen in der menschlichen Natur selber, „so ist der Widerstand der Neigung notwendig, und es ist bloß der Anblick des Kampfes, der uns von der Möglichkeit des Sieges überzeugen kann.“ Hier

Tatsächlich scheint Schiller aber der Meinung zu sein, es gebe (bei den „Kindern des Hauses“) sittliche Triebe (Sittengefühl), die *als solche* „im Sittlichen“ mitwirken können. Der Mißbrauch des Triebes wäre dann wohl als Substitution eines sittlichen Triebes durch eine „unreine Neigung“ zu verstehen. Nur stellt sich die Frage, worin denn die selbständige Mitwirkung „sittlicher“ Triebe überhaupt bestehen könnte, wenn diese – wegen jederzeit möglichen Mißbrauchs ihrer „Vollmacht“ – einer *beständigen* Kontrolle durch die Vernunft unterliegen müßten.

Spätestens angesichts der von ihm selbst behaupteten *Notwendigkeit* für die schöne Seele, um der Moralität willen sich gegebenenfalls in eine erhabene zu verwandeln, hätte Schiller merken müssen, daß schon im Handlungsbereich der schönen Seele unmöglich die Triebe, auch nicht die gesetzmäßigen Triebe, die Quelle von Moralität sein können. Denn dazu müßten sie sich – wie oben ausgeführt – mit den Vernunftforderungen in (erworbener) gesetzlicher und nicht bloß in zufälliger Harmonie befinden.

¹²⁵ Schiller, AW 475.

¹²⁶ Siehe Schiller, AW 477.

¹²⁷ Schiller, AW 478.

herrscht Ernst, kein Spiel; und „Leichtigkeit in der Ausübung“ würde uns „viel mehr empören als befriedigen“. Würde ist hier angemessen. „Überhaupt gilt [...] das Gesetz, daß der Mensch alles mit Anmut tun müsse, was er innerhalb seiner Menschheit verrichten kann, und alles mit Würde, welches zu verrichten er über seine Menschheit hinausgehen muß.“¹²⁸

Derjenige Mensch, der *beides* gelernt hat: seine Pflicht als schöner Charakter mit Anmut und, wenn er an die „Grenzen der Menschheit“ stößt, als erhabener Charakter mit Würde zu tun, – ist der „moralisch gebildete Mensch“.¹²⁹ Er spielt mit der Schönheit, weil er nur im Spiel ganz Mensch ist;¹³⁰ im (bitteren) Ernst aber folgt er erhaben seinem „reinen Dämon“.¹³¹

b3) Die ästhetische Erziehung. Von ihrem Nutzen und Nachteil für die Menschwerdung des Menschen

Die Menschwerdung des Menschen muß – trivial zu sagen – beim wirklichen Menschen beginnen. Der Weg zu dessen *Moralisierung* führt nun für Schiller wie für Kant über die *Kultivierung*, d. h. über die Entwicklung der menschlichen Fähigkeit und Bereitschaft, das Pflichtmäßige zu tun, sei es auch aus bloßer Neigung (welcher auch immer). Aus gutem Grund konzentriert sich Schillers Theorie der Erziehung des Menschen auf dasjenige Problem, das sich für ihn mit dem (von ihm ohne Einschränkung akzeptierten) Ergebnis der *Rechtslehre* Kants im Lichte einer „vollständigen anthropologischen Schätzung“ stellte, also auf das Problem einer sukzessiven Verwirklichung des Vernunftstaates der Freiheit, des „vollkommensten aller Kunstwerke“.¹³² Wie für Kant ist es auch für Schiller ein Problem bloßer „Legalität“. Es wäre für diesen sogar „die frevelhafteste Verwegenheit“, sich dabei auf die Moralität der Menschheit zu verlassen. Vielmehr haben wir die Pflicht, wenn schon nicht der sittlichen Weltordnung mit moralischen Handlungen, so doch wenigstens der „physischen Weltordnung“ mit gesetzmäßigen Handlungen zu entsprechen. „Wenn wir deswegen, weil sie ohne moralischen Wert ist, für die Legalität unsers Betragens keine Anstalten treffen wollten, so könnte sich die Weltordnung darüber auflösen und, ehe wir mit unsern Grundsätzen fertig würden, alle Bande der Gesellschaft zerrissen sein. Je zufälliger aber unsre Moralität ist, desto notwendiger ist es, Vorkehrungen für die Legalität zu treffen, und eine leichtsinnige oder stolze Versäumnis dieser letztern kann uns moralisch zugerechnet werden.“¹³³ Wir haben also auch die

¹²⁸ Schiller, AW 478 f.

¹²⁹ Schiller, ÜdE 794.

¹³⁰ Siehe Schiller, ÄE 618.

¹³¹ Schiller, ÜdE 806.

¹³² Schiller, ÄE 572.

¹³³ Schiller, Nutzen 788 f.; vgl. 789: „so nötigen doch die bekannten Schranken der Menschheit selbst den rigidesten Ethiker, von der Strenge seines Systems in der Anwendung etwas nachzulassen, ob er demselben gleich in der Theorie nichts vergeben darf [...]“. Allerdings ist gar keine Notwendigkeit, hier irgendetwas „nachzulassen“, zu erkennen. Denn wenn

Pflicht, wenn wir schon nicht moralisch zu handeln imstande sind, so doch wenigstens pflichtmäßig zu handeln, – zugunsten der Legalisierung, wenn auch nicht der Moralisierung der Menschenwelt.

Nun ist selbst Rechtskultur nicht etwas dem Menschen „Natürliches“. Auch ihre Ordnung der bloß *äußeren* Freiheit muß von ihm, eben als Ordnung der *Freiheit*,¹³⁴ gestiftet werden. Dazu muß sich allererst eine Art von Affinität zur Freiheit und zu den ihr eigenen Gesetzen im Menschen entwickeln, gewissermaßen eine Neigung zur Freiheit.¹³⁵ Wenn der Mensch erst einmal der Freiheit „gewogen“ ist, wird er auch bereit sein, an ihrer Ordnung mitzuwirken, und sich dieser (gerne) „unterwerfen“.

Der Weg dahin muß über die Sinnlichkeit des Menschen führen. Es ist die Schönheit, mit deren Hilfe sich die Natur als Bundesgenossin der Vernunft gewinnen läßt. Schönheit ist eine „Tochter der Freiheit“,¹³⁶ aber sie ist auch eine Tochter der Natur; sie ist ja Freiheit in der Erscheinung. Indem sie *erscheint*, spricht sie unmittelbar zu den Sinnen; indem in ihr *Freiheit* erscheint, spricht sie mittelbar zur Vernunft. So kann sie – und nur sie – eine Art von *Freiheitssinn* im Menschen wecken. Sie muß der Freiheit vorangehen. „Es ist die Schönheit, durch welche man zur Freiheit wandert.“¹³⁷ „Es gibt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als daß man denselben zuvor ästhetisch macht.“¹³⁸

Die Freiheit, mit der der Mensch auf diese Weise zuerst einmal *vertraut* gemacht wird, ist (noch) nicht die erhabene Freiheit aus dem „austeren Geist“ des (moralischen) Gesetzes, vor der die Grazien zurückbeben.¹³⁹ Es ist die buchstäblich schöne Freiheit, die der Sinnlichkeit schmeichelt und deren (ästhetisches) Gesetz der Neigung keinen Zwang antut. In der Wärme des „schönen Scheins“¹⁴⁰ kann der Mensch sich *als Sinnenwesen* wohlfühlen und sich zugleich behutsam und allmählich an eine seiner Natur als Sinnenwesen fremde Gesetzlichkeit gewöhnen, – gerade weil es noch nicht die ernste der praktischen Vernunft ist, sondern die spielerische der Einbildungskraft. Durch deren „freies Spiel“ kann der Mensch ohne äußeren und inneren Zwang lernen, seine Neigungen an den Zügel einer freien Regel zu legen,¹⁴¹ ohne sie zu unterdrücken. Er kann gleich-

Legalität auch keine ausreichende Bedingung für Moralität ist, so ist sie doch allemal dafür eine notwendige Bedingung.

¹³⁴ In dem doppelten Sinn der nach Gesetzen ihrer selbst geordneten Freiheit.

¹³⁵ Gemeint ist damit natürlich gesetzliche Freiheit, nicht „wilde, gesetzlose Freiheit“ (RL 06.316).

¹³⁶ Schiller, ÄE 572.

¹³⁷ Schiller, ÄE 573.

¹³⁸ Schiller, ÄE 641.

¹³⁹ Vgl. Schiller, AW 465; 467; RGV 06.23.

¹⁴⁰ Also des ästhetischen, nicht des logischen Scheins! Siehe Schiller, ÄE 657.

¹⁴¹ Vgl. Schiller, ÄE 640: „eine schöne leidenschaftliche Kunst ist ein Widerspruch, denn der unausbleibliche Effekt des Schönen ist Freiheit von Leidenschaften“. Vgl. Kant: uninteressiertes Wohlgefallen (KU 05.205).

sam einen „ästhetischen Sinn“¹⁴² als (selbständige) Vorstufe eines moralischen Sinns entwickeln. Das Zwischenreich¹⁴³ „des schönen Scheins [...] erstreckt sich aufwärts, bis wo die Vernunft mit unbedingter Notwendigkeit herrscht und alle Materie aufhört; es erstreckt sich niederwärts, bis wo der Naturtrieb mit blinder Nötigung waltet und die Form noch nicht anfängt.“¹⁴⁴

„Durch die ästhetische Gemütsstimmung wird [...] die Selbsttätigkeit der Vernunft schon auf dem Felde der Sinnlichkeit eröffnet, die Macht der Empfindung schon innerhalb ihrer eigenen Grenzen gebrochen und der physische Mensch soweit veredelt, daß nunmehr der geistige sich nach Gesetzen der Freiheit aus demselben bloß zu entwickeln braucht.“¹⁴⁵ Der Schritt vom ästhetischen Zustand zum moralischen (von der Schönheit zur Pflicht) ist daher unendlich leichter,¹⁴⁶ als es der Schritt vom physischen zum ästhetischen Zustand (vom bloßen blinden Leben zur Form) war. Deswegen gehört es „zu den wichtigsten Aufgaben der Kultur, den Menschen auch schon in seinem bloß physischen Leben der Form zu unterwerfen und ihn, soweit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen, nicht aber aus dem physischen Zustand der moralische sich entwickeln kann [...]. Soll er fähig und fertig sein, aus dem engen Kreis der Naturzwecke sich zu Vernunftzwecken zu erheben, so muß er sich schon *innerhalb der erstern* für die letztern geübt und schon seine physische Bestimmung mit einer gewissen Freiheit der Geister, d. i. nach Gesetzen der Schönheit, ausgeführt haben.“¹⁴⁷

Die „ästhetische Einheit“ von Form und Materie, wie sie in der Schönheit als Freiheit in der Erscheinung zum Ausdruck und im „Genuß der Schönheit“ zustande kommt, ist für Schiller zugleich der Beweis der Vereinbarkeit von vernünftiger und sinnlicher Natur des Menschen, der „Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin [...] [der] Möglichkeit der erhabensten Menschheit“;¹⁴⁸ – Schönheit als „sinnliches Pfand der unsichtbaren Sittlichkeit“¹⁴⁹.

Die im Schönheitssinn als solchem unaufhebbar enthaltene Abhängigkeit von der (schönen) Sinnenwelt ist nur „plötzlich und durch eine Erschütterung“¹⁵⁰ zu überwinden.¹⁵¹ Schiller beschreibt diesen Vorgang mit einem Bild

¹⁴² Schiller, Schaubühne 821.

¹⁴³ Mit diesem Ausdruck verweise ich nur auf die Rolle, welche das Ästhetische in Bezug auf die menschliche Moralität spielt. Dessen Eigengesetzlichkeit und Selbständigkeit sind dadurch nicht infrage gestellt. Sehr richtig spricht Schiller insofern von dem „dritten, fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins“ *mitten* im „furchtbaren Reich der Kräfte“ und *mitten* im „heiligen Reich der Gesetze“ (Schiller, ÄE 667).

¹⁴⁴ Schiller, ÄE 668.

¹⁴⁵ Schiller, ÄE 642.

¹⁴⁶ Für Kant dagegen kann man ein „neuer“ (nämlich moralischer) Mensch „nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung [...] und Änderung des Herzens werden“ (RGV 06.47).

¹⁴⁷ Schiller, ÄE 643.

¹⁴⁸ Schiller, ÄE 654.

¹⁴⁹ Schiller, ÄE 576.

¹⁵⁰ Schiller, ÜdE 799.

nach Homer: „Die Schönheit unter der Gestalt der Göttin Kalypso hat den tapfern Sohn des Ulysses bezaubert, und durch die Macht ihrer Reizungen hält sie ihn lange Zeit auf ihrer Insel gefangen. Lange glaubt er einer unsterblichen Gottheit zu huldigen, da er doch nur in den Armen der Wollust liegt – aber ein erhabener Eindruck ergreift ihn plötzlich unter Mentors Gestalt, er erinnert sich seiner bessern Bestimmung, wirft sich in die Wellen und ist frei.“¹⁵²

Dieselbe „vollständige anthropologische Schätzung“, aus der sich die Notwendigkeit einer ästhetischen Kultur vor der eigentlichen moralischen Kultur¹⁵³ und somit einer Entwicklung des Schönheitssinns ergeben hatte, macht *über diese hinaus* auch die Einbeziehung des Erhabenen in die ästhetische Erziehung erforderlich; also die Entwicklung eines Sinns nicht für die Phänomene, bei denen Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung in schöner Harmonie sind, sondern für Phänomene, bei denen sie brutal divergieren und somit eine Entscheidung unausweichlich machen; also einen Sinn für den moralischen Ernstfall. „Ohne das Schöne würde zwischen unsrer Naturbestimmung und unsrer Vernunftbestimmung ein immerwährender Streit sein. Über dem Bestreben, unserm *Geisterberuf* Genüge zu leisten, würden wir unsre *Menschheit* versäumen und, alle Augenblicke zum Aufbruch aus der Sinnenwelt gefaßt, in dieser uns einmal angewiesenen Sphäre des Handelns beständig Fremdlinge bleiben. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsrer Würde vergessen machen. In der Erschlaffung eines ununterbrochenen Genusses würden wir die Rüstigkeit des *Charakters* einbüßen und, an diese *zufällige Form des Daseins* unauflösbar gefesselt, unsre unveränderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen verlieren. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet und unsre Empfänglichkeit für beides in gleichem Maß ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur, ohne deswegen ihre Sklaven zu sein und ohne unser Bürgerrecht der intelligiblen Welt zu verscherzen.“¹⁵⁴

Die Idee einer ästhetischen Erziehung darf nun aber keineswegs als im schönen Gewand auftretende Moralerziehung mißverstanden werden. Mit einer derart mißverstandenen Erziehung wäre alles verloren, – alles, d. h. Schönheit und Moralität gleichermaßen. Der Moralität und ihrer Gesetzlichkeit kann durch eine ästhetische Erziehung überhaupt nur dadurch der Boden bereitet werden, daß der Mensch zunächst mit einer *anderen*, ihm als Sinnenwesen gleichsam gemäßeren Gesetzlichkeit, der ästhetischen, vertraut wird. Jede „Moralisierung“ des Bereichs dieser anderen Gesetzlichkeit wäre buchstäblich Heteronomie, ästhetische Freiheitsberaubung und Schändung der Schönheit, damit aber zugleich auch die Verhinderung eines möglichen günstigen Effekts auf die moralische

¹⁵¹ Siehe dazu RGV 06.47 f.

¹⁵² Schiller, ÜdE 800.

¹⁵³ Es sei hier nur beiläufig darauf hingewiesen, daß auch der Zustand der Bereitschaft, seine Pflicht aus Pflicht zu tun, also der wirklich moralische Zustand, einer (lebenslangen) Kultur bedarf und nicht schlicht und unveränderlich da ist.

¹⁵⁴ Schiller, ÜdE 807.

Freiheit.¹⁵⁵ Die Kunst ist keine moralische Veranstaltung,¹⁵⁶ sondern eine ästhetische oder keine. Sie dient der Sittlichkeit nur frei und nach eigenem Gesetz¹⁵⁷ oder gar nicht.¹⁵⁸

Eben deswegen ist „Ästhetisierung“ für Schiller zwar eine anthropologisch notwendige Bedingung der Moralisierung des Menschen, aber keineswegs auch eine hinreichende. Der ästhetische Sinn, der Geschmack, macht zwar „dem Willen Raum, sich zur Tugend zu wenden“, bringt diese aber nicht auch hervor; und kann es prinzipiell nicht, „denn [die Tugend] muß immer ihr eigenes Werk sein.“ Die Freiheit, die der Wille durch den Geschmack gewinnt, ist „noch ganz und gar keine moralische Freiheit“.¹⁵⁹

In der hier möglichen Verwechslung liegt auch die „Gefahr ästhetischer Sitten“,¹⁶⁰ die¹⁶¹ darin besteht, daß die „zufällige Zusammenstimmung der Pflicht mit der Neigung [...] endlich als *notwendige* Bedingung festgesetzt und so die Sittlichkeit in ihren Quellen vergiftet“ wird. Diese Gefahr hat ihren unvermeidlichen Grund im Ausgang der moralischen Bildung des Menschen von der Weckung des Schönheitssinns. Dadurch ist vom Prinzip her die Möglichkeit eröffnet, zum einen angesichts der spielerischen Freiheit der Einbildungskraft im Reiche der Erscheinung den sittlichen Primat der Vernunft gar nicht erst zu erkennen und damit Moralität überhaupt zu verfehlen; zum anderen zwar mit dem Bewußtsein der Pflicht auch eine Neigung zu dieser zu entwickeln, aber zu deren

¹⁵⁵ Der sog. Sittenrichter arbeitet zwar fast immer und überall kontraproduktiv, aber aus dem genannten Grund ganz besonders im Bereich der Kunst.

¹⁵⁶ Vgl. Schiller, ÄE 640: „Nicht weniger widersprechend [als der Begriff einer schönen leidenschaftlichen Kunst] ist der Begriff einer schönen lehrenden (didaktischen) oder bessernenden (moralischen) Kunst, denn nichts streitet mehr mit dem Begriff der Schönheit, als dem Gemüt eine bestimmte Tendenz zu geben.“ Schillers frühe Schrift „Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?“, 1802 von Schiller selber unter dem Titel „Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet“ in die „Kleineren prosaischen Schriften“ aufgenommen, liegt weit vor der hier erörterten Position und tangiert deren Probleme nicht einmal. Auch ist zu beachten, daß sich der Ausdruck „moralisch“ in Schillers Sprachgebrauch wie überhaupt im 18. Jahrhundert häufig auf Freiheit im weitesten Sinn bezieht und das Ästhetische mit umfaßt. Wie sehr sich Schiller von dem frühen Aufsatz später entfernt hat, zeigen übrigens sehr schön seine frühere, positive und seine spätere, negative Stellungnahme zu „vaterländischen Stücken“ (vgl. Schiller, Was kann etc., 830; Path 534 f.).

¹⁵⁷ Nur der „aufrichtige“ („sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich los-sag[ende]“) Schein ist ästhetischer Schein. Siehe Schiller, ÄE 659.

¹⁵⁸ „Ist der Zweck selbst moralisch, so verliert sie das, wodurch sie allein mächtig ist, ihre Freiheit, und das, wodurch sie so allgemein wirksam ist, den Reiz des Vergnügens. Das Spiel verwandelt sich in ein ernsthaftes Geschäft; und doch ist es gerade das Spiel, wodurch sie das Geschäft am besten vollführen kann. Nur indem sie ihre *höchste* ästhetische Wirkung erfüllt, wird sie einen wohlthätigen Einfluß auf die Sittlichkeit haben; aber nur indem sie ihre völlige Freiheit ausübt, kann sie ihre *höchste* ästhetische Wirkung erfüllen.“ (Schiller, Vergnügens 360; siehe ferner Schiller, Path 536 f.).

¹⁵⁹ Schiller, Nutzen 784.

¹⁶⁰ So der Titel einer Vorarbeit Schillers zu dem Aufsatz „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen“ (1795); siehe Schiller, Bd. V, 1148.

¹⁶¹ Siehe dazu und zu den folgenden Zitaten: Schiller, Grenzen 688-693.

Erfüllung auch stets der Neigung zu bedürfen und so letztlich doch nur ein bloß *ästhetisch* gebildetes „gutes Herz“¹⁶² zu bleiben.¹⁶³

Die von Schiller beschworene Gefahr liegt für ihn in der Verwechslung von ästhetischer und moralischer Sphäre, von ästhetischen („vergeistigten“ sinnlichen) Trieben und sittlichen Trieben und keineswegs (auch und vor allem) in der Zulassung pflichtgemäßer Neigungen als moralischer Triebfeder und in der dadurch möglichen Ersetzung der Achtung vor dem Gesetz durch die „Neigung zu der Pflicht“. Die Vernunft ist zwar „sittliche Gesetzgeberin“, aber für die „Ausübung der Sittspflicht“¹⁶⁴ kommen durchaus auch „gesetzmäßige[,] und geordnete[,] Neigungen“ infrage. Hier zeigt sich noch einmal die ganze Problematik der Schillerschen, trotz mancher scheinbaren Übereinstimmung in ihrem „realistischen“ oder „naturalistischen“ *Prinzip* von der „idealistischen“ Kants durch einen Abgrund getrennten Moralphilosophie.

3. Kant und die „Cultur der Tugend“¹⁶⁵

Kants Ansichten über die empirischen (anthropologischen) Bedingungen der Pflichterfüllung sind denen Schillers durchaus nicht unähnlich. Auch für Kant bedarf der Mensch der Erziehung – sowohl im Hinblick auf seine „Tierheit“ als auch und ganz besonders im Hinblick auf seine „Menschheit“ und somit auch im Hinblick auf Moralität. Der Mensch bedarf der – hier nicht weiter interessierenden – physischen Kultur; und er bedarf der praktischen, seine Freiheit betreffenden Kultur.¹⁶⁶

Im Rahmen der praktischen Kultur ist nun – scheinbar wiederum ähnlich wie bei Schiller – zwischen der Erziehung zu einer vormoralischen Stufe und der zur eigentlichen Moralität zu unterscheiden. Aber eben hier liegen auch die Differenzen zu Schiller. Erinnern wir uns kurz: Für Schiller geht es im Lichte seiner vollständigen anthropologischen Schätzung um die Kultivierung aller vernunft-

¹⁶² Siehe AW 474.

¹⁶³ Hinzu kommt die Gefahr, daß die Entwicklung des ästhetischen Sinns als eines Formsinns neben der dadurch bedingten Unabhängigkeit von purer Sinnlichkeit zugleich doch auch wieder eine neue Abhängigkeit von der Natur bewirken kann, nämlich ein „Bedürfnis [...] nach schönem Schein“, den Wunsch, daß das Schöne (und Gute) auch existiere, nicht bloß die Forderung, daß das Existierende schön (und gut) sei. (Siehe Schiller, ÜDE 795)

¹⁶⁴ Schiller, AW 464.

¹⁶⁵ TL 06.484. Siehe zu den hier vorgetragenen Überlegungen auch die in ihrem Wert für die Kant-Forschung gar nicht zu überschätzende Arbeit von Lutz Koch, Kants ethische Didaktik, Würzburg 2003, bes. 316 ff.; 331 ff.

¹⁶⁶ Siehe TL 06.391 ff.; Päd 09.469 f.; vgl. auch Schiller, ÄE 642 f. Zum Begriff der Kultur ist anzumerken, daß Kant ihn in verschiedener Bedeutung benutzt: 1) in einem engeren Sinn bei der Unterscheidung zwischen den Stufen der Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung (siehe IaG 08.26; Anth 07.324; Päd 09.449 f.); 2) in einem weiteren Sinn bei der Unterscheidung zwischen Kultivierung und Moralisierung (siehe Päd 09.470; ferner hier die weiteren Ausführungen); 3) im weitesten Sinn alle Sphären, also auch die der Moralität, betreffend (siehe KU 05.431). Dieser weiteste Begriff wird im Folgenden zugrunde gelegt.

gemäßen Neigungen, der ästhetischen wie der moralischen, des ästhetischen wie des moralischen Sinnes, des Schönheitsgefühls wie des Sittlichkeitsgefühls. Das mit solcher Kultivierung angestrebte Ziel ist eine habituelle Neigung zum Vernunftmäßigen überhaupt und in der Folge speziell zum Pflichtmäßigen. Deswegen ist für Schiller der entscheidende Erziehungsschritt der Übergang vom physischen Zustand zum ästhetischen Zustand, von der bloßen Natur (und ihrer Gesetzlichkeit) zur Kultur überhaupt (und der sie bestimmenden Freiheitsgesetzlichkeit). Letztes Ziel der Erziehung des Menschen ist für Schiller die (für Kant in dieser Welt prinzipiell unmögliche) harmonische Vereinigung von Vernunft und Sinnlichkeit.

Für Kant dagegen liegt der gesamte Bereich der Kultivierung von Neigungen – welchen auch immer – noch diesseits der Moralisierung. Denn für Moralität kommt als Triebfeder des Willens ausschließlich Vernunft in Betracht. Entsprechend ist für Kant (praktische) Erziehung des Menschen einerseits Erziehung zur „Moralität in der äußeren Erscheinung“¹⁶⁷; und dazu gehört – wie sich zeigen wird – auch die ästhetische Erziehung; andererseits ist sie „Cultur der Moralität in uns“¹⁶⁸; also Kultur der Tugend einmal als „virtus phaenomenon“ und dann als „virtus noumenon“; Kultur der bloßen Legalität und Kultur der Moralität.

a) Hinsichtlich der Kultur der Legalität ist zu beachten, daß sie nicht etwa bloß ein Mittel zum Zwecke der Moralität ist, sondern daß sie für sich bereits moralisch geboten ist. Denn wenn auch das bloße Tun des Pflichtmäßigen ohne moralische Gesinnung keine Moralität bedeutet, so ist es doch *als solches* Pflicht.¹⁶⁹ Dazu gehört – wie bei Schiller – vor allem die juristische „Legalisierung“ der Menschheit, d. h. die Stiftung einer weltweiten „vollkommenen bürgerlichen Verfassung“ und mit ihr des ewigen Friedens auf Erden – „das äußerste Ziel der Cultur“.¹⁷⁰ Dazu gehört aber ebenso die ethische „Legalisierung“ der Menschheit, d. h. die Kultur tugendhafter Verhaltensweisen bis hin zu den „Umgangstugenden“¹⁷¹ und den „Gesetzen der verfeinerten Menschheit“.¹⁷² Diese sind zwar nur „Beiwerk“, „schöner, tugendähnlicher Schein“, ja „Scheidemünze“, „beförder[n] aber doch das Tugendgefühl selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen.“ Sie wirken zur Tugendgesinnung hin, „indem sie die Tugend wenigstens *beliebt* machen.“¹⁷³ Sie sind „ein die Tugend vortheilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernsthafter Rücksicht zu empfehlen ist.“¹⁷⁴

¹⁶⁷ Anth 07.244.

¹⁶⁸ TL 06.392.

¹⁶⁹ Zu einer auf solche Pflichterfüllung bezogenen Hoffnung siehe RGV 06.161.

¹⁷⁰ MAM 08.117.

¹⁷¹ TL 06.473.

¹⁷² Anth 07.272.

¹⁷³ TL 06.473 f.

¹⁷⁴ Anth 07.272.

In diesen Zusammenhang gehört nun für Kant auch speziell die ästhetische Erziehung, die Kultur des Geschmacks.

Schon für Schiller ist die Entwicklung des Schönheitssinns in moralischer Hinsicht bloß ein (allerdings anthropologisch notwendiges) *Hilfsmittel*. Umso mehr gilt dies für Kant, für den ein *ästhetischer Ersatz* des Moralischen gleichbedeutend mit dessen Vernichtung wäre. Nicht um eine andere (zweite) bestimmende Triebfeder als die der Achtung vor dem Gesetz kann es gehen, sondern allein um deren Stärkung und „Verinnerlichung“. Aber auch Kant – und in auffallender Weise der älter werdende Kant – legt dem von Schiller so emphatisch exponierten Hilfsmittel einen anthropologisch hohen Wert für die Erziehung des Menschengeschlechts bei. Mehr noch: nicht nur im Rahmen dieser Erziehung spielt das Schöne (und Erhabene) für ihn eine Rolle, sondern sogar bei der Charakterisierung des (moralischen) Endzwecks der Menschheit, der „Welt als ein[es] schöne[n] moralische[n] Ganze[n]“.¹⁷⁵

Zunächst gibt es für Kant insofern eine (für unseren Zusammenhang relevante) Verwandtschaft zwischen *moralischem Gefühl* und *ästhetischer Urteilskraft* und deren formalen Bedingungen, als dieses Gefühl „dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht“, also Moralität, „zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben, oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüßen: welches nicht Statt findet, wenn man es mit dem Gefühl des Angenehmen in natürliche Verbindung setzen wollte“¹⁷⁶, (weil den *diesem* Gefühl korrespondierenden Urteilen keine Prinzipien a priori zugrunde liegen).

Daß Kant im Vergleich mit Schiller in Bezug auf moralische Handlungen eher an Erhabenheit als an Schönheit denkt, liegt zunächst subjektiv daran, daß er, von anderem Naturell und anderem Alter, hinsichtlich des menschen-möglichen „Liebgewinns“¹⁷⁷ des Guten pessimistischer denkt. Für ihn ist deshalb Moralität viel eher, wenn auch keineswegs notwendig, mit Kampf verbunden als für Schiller; die „Kinder des Hauses“¹⁷⁸ sind nicht seine philosophischen Sorgenkinder. Dazu kommt nun ein objektiver Grund für die „Präferenz“ der Erhabenheit gegenüber der Schönheit.¹⁷⁹ Wenn sich die Macht des Sittengesetzes „eigentlich nur durch Aufopferungen“, also durch Unlust, „ästhetisch-kennlich macht“, „so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ, d. i. wider dieses Interesse, von der intellektuellen aber betrachtet, positiv und mit einem Interesse verbunden. Hieraus folgt: daß das intellektuelle, an sich selbst zweckmäßige (das Moralisch-) Gute, ästhetisch beurteilt, nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse [...]; weil die menschliche Natur nicht so von sich selbst, sondern nur durch Gewalt,

¹⁷⁵ TL 06.458.

¹⁷⁶ KU 05.267.

¹⁷⁷ Siehe RGV 06.24.

¹⁷⁸ Schiller, AW 466.

¹⁷⁹ Vgl. RGV 06.23: „Die Majestät des Gesetzes [...] flößt Ehrfurcht ein [...], welche [...] ein *Gefühl des Erhabenen* unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne.“

welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zusammenstimmt.¹⁸⁰ Bei dem Gefühl des Schönen bzw. in dem darauf gründenden Urteil wird die Freiheit mehr „im *Spieler*, als unter einem gesetzlichen *Geschäfte* vorgestellt.“¹⁸¹ Es ist somit der in der Erhabenheit liegende *Ernst*, der diese der (dem Menschen möglichen) Moralität ähnlicher macht, als es bei der Schönheit der Fall ist. Der Unterschied gegenüber Schiller hinsichtlich der möglichen Gewichtung der anthropologischen Bedeutung von Schönheit und Erhabenheit sollte jedoch nicht übersehen lassen, daß natürlich auch die Erziehung zum Erhabenen als solche *ästhetische* Erziehung, also Hilfsmittel, ist.

In Bezug auf die Schönheit unterscheidet Kant zwischen dem Interesse an der Naturschönheit und dem an der Kunstschönheit. Zunächst gilt für beide Arten von Schönheit, daß jeweils auf Grund rein ästhetischer Urteile über schöne Formen ein rein ästhetisches, hinsichtlich sowohl seiner Gründe als auch seiner Folgen gänzlich interesseloses Wohlgefallen bewirkt wird. Für sich genommen davon vollständig unabhängig gibt es ein moralisches Wohlgefallen, welches auf Grund rein moralischer Urteile über „bloße Formen praktischer Maximen (sofern sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung von selbst qualifizieren)“¹⁸² zustande kommt. Auch dieses Urteil gründet sich auf kein Interesse, bringt aber ein solches unmittelbar hervor. Da es nun „die Vernunft auch interessirt, daß die Ideen (für die sie im moralischen Gefühl ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objective Realität haben, d. i. daß die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmäßige Übereinstimmung ihrer Producte zu unserm von allem Interesse unabhängigen [ästhetischen] Wohlgefallen [...] anzunehmen: so muß die Vernunft an jeder Äußerung der Natur von einer dieser ähnlichen [nämlich gesetzmäßigen] Übereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüth über die Schönheit der *Natur* nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessirt zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch; und der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur insofern an demselben nehmen, als er vorher schon¹⁸³ sein Interesse am Sittlich-Guten wohl gegründet hat.“¹⁸⁴ Im Verhältnis zur Naturschönheit hat nun Kunstschönheit den Nachteil,¹⁸⁵ daß das Wohlgefallen an ihr nicht ebenfalls mit einem unmittelbaren Interesse verbunden ist; denn entweder ist sie bloß täuschende Nachahmung von Naturschönheit oder sie ist *absichtlich* auf das Wohlgefallen an ihr gerichtet; dann aber bezieht

¹⁸⁰ KU 05.271.

¹⁸¹ KU 05.268.

¹⁸² KU 05.300.

¹⁸³ Darin liegt kein Widerspruch zur Idee einer ästhetischen Erziehung als Hilfsmittel der Moralisierung. Denn hier ist von dem zeitlichen Vorrang eines *Interesses* die Rede. Jene Idee hingegen betrifft den zeitlichen Vorrang einer (dem Interesse an Sittlich-Gutem wie an Naturschönem vorausliegenden) Übung der ästhetischen Urteilskraft (und der Unterwerfung unter ihre Urteile) vor der Übung der moralischen Urteilskraft (und der Unterwerfung unter deren Urteile).

¹⁸⁴ KU 05.300.

¹⁸⁵ Siehe hierzu KU 05.298 ff.

sich das dadurch geweckte Interesse *unmittelbar* nur auf ihren Zweck, nämlich ästhetisches Wohlgefallen zu bewirken; nur in einem unmittelbaren Interesse an der Kunst, d. h. an ihrem *Dasein* selbst aber könnte ein ursprünglich moralisches Interesse zum Ausdruck kommen.

Wohl aber ist für Kant das Schöne überhaupt, also das Schöne der Natur wie der Kunst, das „Symbol der Sittlichkeit“.¹⁸⁶ Als reiner Vernunftbegriff kann das Sittlich-Gute weder – wie ein empirischer Begriff – durch ein Beispiel, noch – wie ein reiner Verstandesbegriff – durch ein Schema, sondern nur durch ein Symbol veranschaulicht werden. Das heißt: die Sittlichkeit kommt in der Schönheit nicht direkt, als Sittlichkeit, sondern nur indirekt, nach einer Analogie, zur sinnlichen Anschauung.¹⁸⁷ Insofern nun sittliche Ideen im Schönen auf symbolische Weise „versinnlicht“ werden und der Geschmack das Vermögen zur Beurteilung dieser Versinnlichung ist, besteht für Kant „die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks“ in der „Entwicklung sittlicher Ideen“ und in der „Cultur des moralischen Gefühls“; denn der echte Geschmack kann „eine bestimmte, unveränderliche Form“ nur annehmen, wenn die Sinnlichkeit mit dem moralischen Gefühl in Einstimmung gebracht ist.¹⁸⁸

Das bedeutet nun aber keineswegs den einseitigen und vollständigen Vorrang der moralischen Erziehung vor der ästhetischen. Vielmehr ist damit zunächst nur gesagt, daß wirkliche Einsicht in die Natur des Schönen und ein damit verbundenes sicheres Beurteilungsvermögen (Geschmack) nur über die Einsicht in die Natur des Sittlichen möglich ist. Wenn und soweit das Schöne ein (ästhetisches) Symbol (des Sittlich-Guten) ist, setzt ein (ästhetisches) Urteil darüber die Kenntnis dessen, was dadurch symbolisiert wird, voraus.¹⁸⁹

Die mögliche Funktion der ästhetischen Erziehung für die Moralisierung des Menschen ist hier gar nicht tangiert; denn dabei geht es ausschließlich um Pflichtbefolgung, also insbesondere um die Kräftigung der moralischen Triebfeder als zuoberst bestimmender. Und es ist durch das soeben Gesagte überhaupt nicht ausgeschlossen, daß zwar eine Einsicht in das Schöne nur über eine Einsicht in das Sittliche möglich ist, daß aber dann der Umgang, insbesondere der planvoll-bewußte Umgang, mit dem derart eingesehenen Schönen eben die gewünschte Stärkung der moralischen Triebfeder wirklich bewirkt und also die Beschäftigung mit den „Erscheinungen“ (genauer: den analogischen Versinnlichun-

¹⁸⁶ Zum Folgenden siehe KU 05.351 ff.

¹⁸⁷ Auch das Schöne gefällt unmittelbar und ohne alles dem Gefallen vorhergehende Interesse. Auch im Hinblick auf das Schöne kann von einer Übereinstimmung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit gesprochen werden. Und auch das Urteil über das Schöne erhebt den Anspruch der Allgemeingültigkeit.

¹⁸⁸ Siehe KU 05.356.

¹⁸⁹ Damit ist durchaus nicht Autonomie im Bereich des Schönen geleugnet und Heteronomie aus dem Bereich der Moral behauptet. Das Schöne ist – wie gesagt – Symbol, nicht Schema der Sittlichkeit. Um es als Symbol zu begreifen, muß man allerdings wissen, was das Symbolisierte ist. Aber als Symbol hat es einen vom Symbolisierten ganz verschiedenen Inhalt. Nur hinsichtlich des Verfahrens, mit welchem die Urteilskraft über beider Inhalte reflektiert, kommt es mit dem Symbolisierten überein.

gen) sittlicher Ideen zu einer „Verinnerlichung“ dieser Triebfeder, zu einer „habituellen“ Pflichtbefolgung (mit Neigung) führt.

Eben dies ist nun die Ansicht Kants: „Das Schöne *bereitet uns vor*, etwas, selbst die Natur ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es selbst wider unser (sinnliches) Interesse hochzuschätzen.“¹⁹⁰ Beide sind deshalb „in Beziehung auf das moralische Gefühl zweckmäßig“¹⁹¹; denn das in diesem Gefühl zum Ausdruck kommende Pflichtbewußtsein betrifft ja nichts anderes als ein Handeln aus bloßer Achtung vor dem Gesetz – ohne alles und notfalls wider alles (sinnliche) Interesse. „Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt.“¹⁹²

Auf das in der *Kritik der Urteilskraft* systematisch begründete Verhältnis von Schönheit und Sittlichkeit, von Schönheitsgefühl und moralischem Gefühl, von Geschmacksurteil und moralischem Urteil kommt Kant mehrfach zu sprechen. – In seiner Antwort an Schiller¹⁹³ wird den Grazien zwar für das „Geschäft der Pflichtbestimmung“ eine „ehrerbietige Entfernung“ zugewiesen und ihnen lediglich die „Begleitung“ der Tugend in ihren „anmuthigen Folgen“ gestattet. Aber um die Tugend „wenigstens *beliebt*“ zu machen und so „indirect“ zur Tugendgesinnung hinzuwirken, erklärt Kant es doch für Pflicht, „der Tugend die Grazien beizugesellen“, nämlich durch Kultivierung der „Umgangstugenden“.¹⁹⁴ – In der „Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft“ heißt es: „Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mittheilen läßt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll[...]“.¹⁹⁵ Gesittetsein ist zwar ganz und gar noch nicht Sittlichsein, aber es „enthält doch den *Anschein* [...] vom Sittlichguten und selbst einen Grad davon, nämlich die Neigung auch schon in dem Schein desselben einen Werth zu setzen.“¹⁹⁶ – Schließlich formuliert Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* seine Ansicht als Überschrift in der These: „Der Geschmack enthält eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität.“¹⁹⁷ Das ästhetische Geschmacksurteil hat den Charakter der Allgemeingültigkeit, also der Notwendigkeit für jedermann.¹⁹⁸

¹⁹⁰ KU 05.267 (m. H.).

¹⁹¹ KU 05.267.

¹⁹² KU 05.354.

¹⁹³ RGV 06.23 f.

¹⁹⁴ TL 06.473 f.

¹⁹⁵ KU 05.433.

¹⁹⁶ Anth 07.244.

¹⁹⁷ Anth 07.244.

¹⁹⁸ Siehe dazu Anth 07.240 f.

Das ästhetische Wohlgefallen¹⁹⁹ ist somit ein Wohlgefallen „an der Übereinstimmung der Lust des Subjects mit dem Gefühl jedes Anderen nach einem allgemeinen Gesetz, welches aus der allgemeinen Gesetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft entspringen muß [...]“.²⁰⁰ Eine allgemeine Gesetzgebung der Vernunft aber hat für den Menschen den Charakter der Nötigung. Und also steht die Wahl nach dem ästhetischen Wohlgefallen „*der Form nach*“²⁰¹ unter dem Princip der Pflicht.²⁰² Die im Geschmacksurteil implizierte Zumutung für jedermann, dem Urteil zuzustimmen, hat *formale* Analogie zu der des moralischen Urteils.²⁰³ Und also hat „der ideale Geschmack eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität,“²⁰⁴ insofern sich mit der Entwicklung des ästhetischen Geschmacks zugleich die Fähigkeit und Bereitschaft entwickelt, sich überhaupt einer allgemeinen Gesetzgebung zu unterwerfen.

b) Wichtiger aber als alle Kultur ästhetischer Gefühle im weitesten Sinne, also auch etwa des Mitleids, ist für Kant die Kultur der moralischen Gesinnung selber und des *daraus* fließenden, pflichtbewußten Handelns. Jene leistet ohnehin stets nur „Vorbereitung“; sie bewirkt bestenfalls eine „Änderung der Sitten“, eine „Reform [...] für die Sinnesart“.²⁰⁵ Um den Menschen sittlich-gut zu machen, also für die Moralisierung, bedarf es einer „Herzensänderung“, einer „Revolution für die Denkungsart“.²⁰⁶ Die dadurch erreichte moralische Gesinnung ist aber im Falle des Menschen stets bedrohte Tugend. Begreift man diese nicht einfach als den Willen und das Vermögen, alle sinnlich entgegenwirkenden Antriebe zu überwinden, sondern darüber hinaus als Stärke in Bezug auf diese Überwindung,²⁰⁷ so bedarf sie der Kultur. Die Tugend „hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Überwältigung sie ihre Kräfte zusammennehmen muß.“²⁰⁸ Dazu braucht der Mensch „Regeln der Übung“, mit der er sich nach und nach in eine wackere und fröhliche Gemütsstimmung versetzt, die ihrerseits mit der Zeit habituell wird. Eine solche Stimmung ist deswegen moralisch von großer Wichtigkeit, weil dasjenige, das man ohne Lust als bloßen Frondienst tut, „für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth [hat] und [...] nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen [wird].“²⁰⁹ Was die „Bekämpfung der Naturtriebe“ durch „ethische Gymnastik“ betrifft, so geht es dabei ausschließlich um die habituelle Fähigkeit, diese Triebe

¹⁹⁹ Siehe dazu KU 05.209 f.

²⁰⁰ Anth 07.244.

²⁰¹ Dem Inhalt nach natürlich gar nicht: Dem ästhetischen Urteil liegt ja gar keine praktische Vernunft zugrunde, und so ist die in ihm enthaltene Nötigung auch keine praktische Nötigung, nicht Pflicht.

²⁰² Anth 07.244.

²⁰³ Vgl. hierzu auch KpV 05.160.

²⁰⁴ KpV 05.160.

²⁰⁵ RGV 06.47.

²⁰⁶ RGV 06.47.

²⁰⁷ Siehe TL 06.397.

²⁰⁸ TL 06.484.

²⁰⁹ TL 06.484.

als moralische Hindernisse zu überwinden. Jede darüber hinausgehende Selbstzucht, welcher notwendigerweise auch der aus dem Bewußtsein moralischer Freiheit entspringende Frohsinn fehlt, ist weder verdienstlich noch exemplarisch.²¹⁰ Vielmehr erscheint bei ihr die Tugend in einer verzerrten Gestalt, die „von den Grazien verlassen, [...] auf Humanität nicht Anspruch machen“ kann.²¹¹

Kant hat sich bisweilen in einer Weise geäußert, die ihn in die Nähe Schillers zu rücken scheint. So spricht er etwa von dem „unvermeidlichen Widerstreit der Cultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer *physischen* Gattung“, und von dem Problem des Fortschritts der Kultur, „um die Anlagen der Menschheit als einer *sittlichen* Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so daß diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite.“ Aus eben diesem Widerstreit entspringen für ihn „alle wahre[n] Übel [...], die das menschliche Geschlecht drücken, und alle Laster, die es verunehren.“ Naturanlagen und fortschreitende Kultur werden aber einander gegenseitig so lange „Abbruch thun, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.“²¹² Doch es handelt sich hier für Kant im *moralphilosophisch* entscheidenden Unterschied zu Schiller lediglich um die praktische, also verpflichtende Vernunftidee, der Sinnenwelt die Form einer Verstandeswelt zu geben²¹³ und sie so zu einem „*corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr“²¹⁴ zu machen. Von Schillers schwärmerischer Idee einer Harmonie zwischen sinnlichen Trieben und Gesetz der Vernunft²¹⁵ ist diese praktische Idee weit entfernt.

Der Unterschied in den Positionen von Schiller und Kant zeigt sich übrigens auch in deren Äußerungen zum Christentum. Für Schiller ist es charakterisiert durch die „*Aufhebung* des Gesetzes oder des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also in seiner reinen Form Darstellung *schöner* Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinne die einzige *ästhetische* Religion.“²¹⁶ Kant dagegen,²¹⁷ für den eine Ersetzung des moralischen Imperativs durch eine freie Neigung (was immer man sich unter einer solchen vorstellen mag) als Ersetzung von Vernunft durch Sinnlichkeit nichts anderes als das Ende aller Moral wäre, sieht den eigentlichen Wert des (wahren) Christentums (nicht etwa der christlichen Kirchen!) in der spezifischen „moralische[n] Liebenswürdigeit“, welche es der Achtung vor der Heiligkeit seiner Gesetze *hinzufügt*. Die (christliche) Liebe soll durchaus nicht das Gebot der Pflicht ersetzen, sondern vielmehr unterstützen.

²¹⁰ Zum Vorhergehenden insgesamt siehe TL 06.484.

²¹¹ Anth 07.282.

²¹² MAM 08.116-118.

²¹³ Siehe KvP 05.43.

²¹⁴ KrV 03.525.

²¹⁵ Siehe Schiller, ÜdE 796.

²¹⁶ Schiller, Brief an Goethe vom 17. August 1795; zit. nach: Friedrich Schiller, Briefe, München 1955, 352.

²¹⁷ Siehe EaD 08.338 f.

Diese Unterstützung aber ist ihm gerade dadurch möglich, daß es auf jede eigene Autorität verzichtet und also auch keinerlei Gesetzesgehorsam fordert, sondern in der Qualität eines Menschenfreundes den Mitmenschen „ihren eignen wohlverstandnen Willen, d. i. wornach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt.“²¹⁸ Das dadurch bei den Mitmenschen bewirkte „Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen die Gesetzgebung liebenswürdig macht.“ Das „(verkehrte) *Ende aller Dinge* in moralischer Hinsicht“ träte allerdings ein, wenn das Christentum „aufhörte liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es statt seines sanften Geistes mit gebieterischer Autorität bewaffnet würde)“.

4. Anhang: Moralisch differente Handlungstypen

a) Die *gesetzwidrige*²¹⁹ *Handlung aus Neigung* stellt moralphilosophisch kein Problem dar. Ohne die Pflicht als Triebfeder mangelt es ihr und dem Handelnden an *Moralität*. Da sie darüber hinaus aber nicht einmal *pflichtgemäß* ist, mangelt es ihr auch an *Legalität*.²²⁰ Die Handlung und der sie wollende Wille sind unsittlich (böse).

b) Ein selten diskutierter, aber vielleicht unter Menschen gar nicht so seltener und zumindest heuristisch interessanter Fall ist eine *gesetzwidrige Handlung aus Pflicht*. Ich rede hier – wohlgemerkt – nicht von einer subjektiv pflichtwidrigen Handlung. Diese setzt ein Bewußtsein von ihr als einer pflichtwidrigen voraus; und dadurch ist es ausgeschlossen, daß sie zugleich aus Pflicht geschieht.²²¹ Ohne ein solches Bewußtsein kann eine Handlung zwar nicht subjektiv, wohl aber objektiv pflichtwidrig, d. h. gesetzwidrig sein. Unter einer gesetzwidrigen Handlung aus Pflicht verstehe ich also eine Handlung, welche (objektiv) gegen das Sittengesetz verstößt und zugleich (subjektiv) in der Annahme, sie sei gesetzmäßig, und aus Achtung vor dem Gesetz begangen wird. Hinsichtlich der Gesetzwidrigkeit ist ein solcher Irrtum möglich.²²² Das Gesetz aber, um dessentwillen (aus Achtung) die Handlung geschieht, kann nur das vom Han-

²¹⁸ Die „Qualität eines Befehlshabers“ kommt ausschließlich der reinen praktischen Vernunft zu, die sich im sittlichen Bewußtsein „als ursprünglich gesetzgebend [...] ankündigt“ (KpV 05.31).

²¹⁹ Ich rede hier lieber von „gesetzwidrig“ und „gesetzmäßig“ anstatt von „pflichtwidrig“ und „pflichtmäßig“, um deutlich zu machen, daß unmittelbar auf einen objektiven Sachverhalt, das Sittengesetz, und nicht bloß auf den im subjektiven Pflichtbewußtsein zum Ausdruck kommenden Sachverhalt Bezug genommen wird.

²²⁰ Die Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität (vgl. KpV 05.118; RGV 06.14; RL 06.219; 06.225) liegt noch vor dem Punkt (vgl. RL 06.214), an dem sich die Moralphilosophie in Rechtslehre und Tugendlehre differenziert (zu dieser Differenzierung vgl. TL 06.379), und bleibt auch danach in der Tugendlehre von Bedeutung (vgl. TL 06.392 f.; 06.398).

²²¹ Vgl. GMS 04.397.

²²² Nicht jedoch hinsichtlich der subjektiven Pflichtwidrigkeit! Deswegen gibt es kein irrendes Gewissen (siehe TL 06.401).

delnden *vorgestellte* Gesetz sein. Und nur dieses kann für die Moralität des Handelnden maßgebend sein, weil sonst Moralität des Menschen nicht allein von seinem Willen abhinge, sondern darüber hinaus auch von seiner praktischen Erkenntnis, die selbst nicht ausschließlich in seiner Macht liegt.

Von einer gesetzwidrigen Handlung aus Pflicht wird man daher sagen müssen, daß sie objektiv ohne jeden Zweifel sittlich falsch ist; daß aber der sie wollende Wille nicht böse, ja sogar – wenn er sich alle ihm mögliche Mühe gegeben hat, „sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden [...], um ihm Gehör zu verschaffen“²²³ – moralisch gut ist.²²⁴ Ich gestehe freimütig, daß ich beim Schreiben dieser Worte Unbehagen empfinde; aber ich habe keine andere Antwort²²⁵ auf die mir selbst gestellte Frage.

Übrigens wird an diesem Extremfall besonders deutlich sichtbar, was unablässig zur „*conditio humana*“ gehört: Über die Moralität des Menschen, sogar über die eigene, bleiben wir immer und notwendig im Ungewissen,²²⁶ besonders hinsichtlich einer *positiven* Aussage. Die Kompetenz, darüber zu urteilen, kann nur ein bis auf den letzten Grund des menschlichen Herzens²²⁷ schauender, all-

²²³ TL 06.401. – Ich behandle hier nicht den Fall der gesetzwidrigen Handlung eines Menschen, der gänzlich ohne Gewissen, also im wörtlichen Sinn gewissenlos ist. Ein solcher Mensch ist damit in demselben wörtlichen Sinn auch verantwortungslos. Er kennt Pflicht nicht einmal der Idee nach und hat auch keine; denn Pflicht setzt ein Gewissen (als ihren Erkenntnisgrund und als ihren obersten Seinsgrund) voraus. „Ohne alles moralische Gefühl“ ist ein solcher Mensch allerdings gar kein sittliches Wesen. Er ist „sittlich todt, und wenn [...] die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden.“ (TL 06.400). – Wie weit ein solcher Auflösungsprozeß in Deutschland während der letzten Kriegsjahre bereits im Gange war, das herauszufinden wäre eine lohnenswertere Aufgabe für Historiker, als die Einzigartigkeit von Auschwitz zu belegen oder zu bestreiten, so als würde für die deutsche Geschichte moralisch etwas gewonnen oder verloren, wenn das eine oder das andere der Fall wäre. – Kant selber war übrigens der Überzeugung, daß „jeder Mensch, als sittliches Wesen, [...] ein [Gewissen] ursprünglich in sich“ hat. „*Gewissenlosigkeit* ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urtheil nicht zu kehren.“ (TL 06.400 f.)

²²⁴ Der umgekehrte Fall liegt bei einer gesetzmäßigen Handlung vor, die in dem (irrenden) Bewußtsein der Pflichtwidrigkeit begangen wird. Hier ist die Handlung legal und also moralisch richtig, der Handelnde selber aber unmoralisch (böse).

²²⁵ Diese Antwort fand ich auch bei Leonard Nelson, *System der philosophischen Ethik und Pädagogik*, Hamburg 1970, 83 f. (m. H.): „[...] denn *moralisch* [ethisch] beurteilen wir eine Tat nicht danach, ob sie dem objektiven Inhalt des Gesetzes gemäß oder zuwider ist, sondern vielmehr danach, ob sie dem Pflichtbewußtsein des Handelnden gemäß oder zuwider erfolgt. [...] Das Bewußtsein der Widerrechtlichkeit, und nicht die Widerrechtlichkeit selber, bestimmt moralisch die Schuld des Handelnden. [...] bei der *rechtlichen* Zurechnung [fragen wir] nach der Übereinstimmung der Tat mit der objektiven Forderung des Gesetzes, und nicht danach, ob der Handelnde sie für gesetzmäßig hielt.“

²²⁶ Vgl. GMS 04.407; RGV 06.20; TP 08.284 f.; TL 06.392 f.

²²⁷ Kant spricht von dem „intelligiblen Grund des Herzens“ als dem Grund „aller Maximen der Willkür“ (RGV 06.48).

wissender „Herzenskündiger“²²⁸ haben; und dessen ethischer Gerichtshof ist nicht „von dieser Welt“. Von aller Ungewißheit moralischen Urteilens ganz abgesehen, – ob Andere ihr Wollen und Handeln aus Pflicht oder aus Neigung bestimmen, die *Moralität Anderer* also, *betrifft* uns buchstäblich gar nicht. Und rechtlich geht uns auch die *Gesetzmäßigkeit der Maximen*, aufgrund derer Andere handeln, nichts an. Denn wir können in unserer inneren Freiheit durch Andere überhaupt nicht und in unserer äußeren Freiheit nur durch deren äußere Handlungen tangiert werden. Deswegen kann für uns Menschen immer nur die *Gesetzmäßigkeit der Handlungen* Anderer von praktischem Interesse sein; und dafür ist ein juridischer Gerichtshof der „irdischen Gerechtigkeit“ allerdings menschenmöglich.

c) Ohne moralphilosophischen Belang ist auch diejenige *gesetzmäßige Handlung*, die nur *aus* mittelbarer *Neigung* zu ihr, nämlich in Folge einer auf Anderes gerichteten Neigung erfolgte; z. B. wenn ein Kaufmann aus Klugheit, also „bloß in eigennütziger Absicht“, ehrlich ist.²²⁹ Die Handlung (und ihre *Maxime*) hat hier ebenso eindeutig Legalität, wie ihr Urheber keine Moralität hat.

Komplizierter scheint es zu sein, steht aber im Grunde nicht anders im Fall einer gesetzmäßigen Handlung, die aus unmittelbarer Neigung zu ihr²³⁰ erfolgt; z. B. wenn jemand aus Anteilnahme („theilnehmend gestimmte Seelen“²³¹) und aus Freude an Wohltätigkeit tatsächlich wohltätig ist. Von einer solchen Handlung sagt Kant nicht nur, sie sei pflichtmäßig, sondern auch, sie sei liebenswürdig und die entsprechende Neigung dazu verdiene „Lob und Aufmunterung“. Aber dennoch habe sie „keinen wahren sittlichen Werth“, und sie verdiene auch nicht „Hochschätzung“; denn sie gehe „mit andern Neigungen zu gleichen Paaren“. Sie ist also *an sich* moralisch ebenso viel wert (nämlich nichts) wie irgendeine andere Neigung. „Glücklicherweise“, aber eben nur zufällig („blind“²³²) trifft sie im genannten Fall auf etwas pflichtmäßiges.²³³ Was hier „gut“ ist, ist die Handlung an sich; sie hat wiederum Legalität. Was aber die zu Grunde liegende Gesinnung betrifft, so ist sie – nach der Voraussetzung – dadurch gekennzeichnet, daß in ihr *nicht* das moralische Gesetz die Triebfeder ist. Die Handlung erfolgt nicht aus (praktischem) Interesse an ihr selbst (als einer pflichtmäßigen), sondern aus (pathologischem) Interesse an dem Gegenstand der Handlung; – wie gesagt: aus Neigung. Ist aber Neigung, welche auch immer, die Triebfeder, dann hat der Mensch mit einer *solchen* Triebfeder *vom Prinzip her* in seine *Maxime* auch die *Möglichkeit jeder beliebigen Abweichung vom moralischen Gesetz* aufge-

²²⁸ RGV 06.72. Hierbei ist nicht etwa an einen Verkündiger zu denken, sondern an einen Kundigen.

²²⁹ Siehe GMS 04.397.

²³⁰ Da die Neigung hier den Willen bestimmende Triebfeder ist, ist ausgeschlossen, daß die Handlung auch, nämlich aus Pflicht, erfolgen würde, wenn die Neigung nicht vorhanden wäre.

²³¹ GMS 04.398.

²³² KpV 05.118.

²³³ Siehe dazu GMS 04.398.

nommen.²³⁴ Und das bedeutet: er hat eine „Maxime wider die sittliche Ordnung“. Dabei können seine Handlungen „dennoch wohl so gesetzmäßig ausfallen, als ob sie aus ächten Grundsätzen entsprungen wären“.²³⁵ Dann ist – wie Kant sagt – sein „empirischer Charakter gut, der intelligible aber immer noch böse.“²³⁶ Also selbst wenn alle seine Handlungen gut wären und er dadurch der Erscheinung nach tugendhaft wäre, so wäre doch seine Gesinnung weiterhin böse.

d) Eine *gesetzmäßige Handlung*, die *aus Pflicht und zugleich ohne* (oder gar gegen alle) *Neigung* erfolgt,²³⁷ ist moralphilosophisch so unproblematisch wie die gesetzwidrige Handlung aus Neigung. Sie hat, über ihre Legalität moralisch entscheidend hinaus, „wahren“, „ächtigen“, „eigentlichen“ sittlichen Wert;²³⁸ denn in ihr kommt ein Wille zum Ausdruck, der ungeachtet entgegenstehender natürlicher Widerstände zuoberst durch Vernunft, also durch Sittlichkeit, bestimmt ist. Hier führt auf Grund einer moralisch guten Gesinnung eine pflichtmäßige Maxime zu einer sittlich richtigen Handlung, die somit zugleich sittlich wertvoll ist.²³⁹

²³⁴ Siehe hierzu RG V 06.22-24; vgl. auch GMS 04.390.04-08.

²³⁵ RG V 06.36. Kant fährt an der Stelle fort: „[...] wären: wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, bloß dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung unter dem Namen *Glückseligkeit* Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hinein zu bringen (z. B. daß die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsatz annähme, uns der Ängstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Übereinstimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln)“ (RG V 06.36 f.).

²³⁶ RG V 06.37.

²³⁷ Für Beispiele siehe GMS 04.398 ff.; 04.421 ff. Das Engagement, das Kant besonders bei der Behandlung dieser und ähnlicher Beispiele spüren läßt, hat vielfach zu der irrigen Annahme verleitet, Kant wolle für eine Nachahmung in dem Sinne begeistern, daß er geradezu empfehle, das Moment des Widerwillens und Abscheus möglichst in die Pflichtbefolgung mit aufzunehmen. So erklärt sich die Wirkung der Schillerschen Distichen. Tatsächlich kommt in jenem Engagement lediglich Kants Bewußtsein davon zum Ausdruck, daß für den Menschen als *sinnliches Vernunftwesen* die moralische Notwendigkeit Nötigung ist und immer bleiben wird und der Mensch es also niemals zu einer ihm gleichsam „zur Natur gewordene[n], niemals zu verrückende[n] Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze“ bringen wird. (Siehe KpV 05.81 f.)

²³⁸ Siehe GMS 04.398 f.; TP 08.284; KU 05.269.

²³⁹ Vgl. RG V 06.47. – Für Schopenhauer ist es eine „das echte moralische Gefühl empörende Behauptung“, eine „Apotheose der Lieblosigkeit“, ein „taktloser moralischer Pendentismus“, daß eine Handlung für Kant nur dann – wie er meint – echten moralischen Wert habe, wenn sie „lediglich aus Pflicht und bloß um der Pflicht willen geschehe ohne irgendeine Neigung zu ihr.“ (Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral; in: Sämtliche Werke, Bd. III: Kleinere Schriften, Darmstadt 1980, 694 f.). Um diese falsche Kant-Interpretation zu einer richtigen zu machen, bedarf es einer nur kleinen, aber entscheidenden Änderung. Schopenhauer hätte sagen müssen: „[...] geschehe und nicht aus Neigung, ohne irgendeine Neigung als bestimmende Triebfeder“. Der Fehler Schopenhauers erklärt leicht dessen begeisterte Zustimmung zu der angeblichen Kant-Kritik der Schillerschen Distichen.

e) Wenden wir uns nunmehr demjenigen Handlungstyp zu, der in der Problematik der Pflichtbefolgung die wichtigste Rolle spielt, – dem Typ der *gesetzmäßigen Handlung*, die *aus Pflicht und mit Neigung* geschieht, bei der außer der Pflicht mittelbar oder unmittelbar eine Neigung zu dieser Handlung im Spiel ist; z. B. wenn ein Kaufmann aus Pflicht ehrlich ist und es auch noch gerne ist, weil ihm nämlich seine Ehrlichkeit auch Vorteil bringt,²⁴⁰ oder wenn jemand aus Pflicht wohlthätig ist und außerdem an der Wohlthätigkeit und ihren Folgen selber Freude hat.

Es kann sogleich diejenige Handlung als unmöglich ausgeschlossen werden, die zugleich aus Pflicht und *aus Neigung* erfolgt. Das „aus“ bezieht sich auf den obersten subjektiven Bestimmungsgrund des Wollens, und da gibt es nur die vollständige Disjunktion: Entweder ist die oberste Maxime des Willens durch Vernunft oder durch Sinnlichkeit bestimmt und damit der Wille deren jeweiliger, absolut heterogener Gesetzlichkeit unterworfen; und also geschieht eine Handlung entweder um der Pflicht oder um der Neigung willen.

Wenn nun die Pflicht die „alleinige und oberste Triebfeder“ ist, dann kann dies nicht die Neigung sein, auch nicht quasi „nebenbei“. Die Moralität der Handlung ist durch die Triebfeder der Pflicht (als notwendige und zugleich hinreichende Bedingung der Moralität) vollständig bestimmt. Also kann – wie oben ausgeführt – die Neigung nicht einmal einen *mitbestimmenden* Beitrag leisten, – ebenso wenig allerdings einen der Moralität abträglichen! Wohl aber kann sie die moralische, durch Pflicht bestimmte Handlung „erleichtern“, die Pflicht gleichsam begleiten, den moralisch *bestimmten* Willen in der *Pflichterfüllung* unterstützen.

Da der Mensch in seinem Wollen subjektiv nicht notwendig durch das moralische Gesetz bestimmt ist, sondern sich fortwährend zu einem Sich-Bestimmen-Lassen entschließen muß, dem Entschluß aber jederzeit natürlich bedingte und mehr oder weniger starke Widerstände entgegenstehen können, benötigt der Mensch dementsprechend eine mehr oder weniger starke Willenskraft, um solche Widerstände zu brechen. Eben diese Kraft kann nun durch Neigung unterstützt werden. So wie dem Menschen – jeder weiß es aus Erfahrung – das Handeln aus Pflicht durch „entgegenstehende“ Neigungen schwer werden kann, so können ihm auch „entgegenkommende“ Neigungen jenes Handeln erleichtern.

Schopenhauer selber sieht das Kriterium moralisch wertvoller Handlungen in deren Uneigennützigkeit (Preisschrift 734 ff.), die ihrerseits als (empirischen) Grund das (jedem Menschen natürliche) Mitleid hat (Preisschrift 737 ff.; 802). Dazu sei hier nur angemerkt: a) Für sein spezielles Kriterium gibt Schopenhauer keinerlei Begründung. b) Mitleid ist eine empirisch mögliche Triebfeder unter möglichen anderen und in seinem Auftreten vom menschlichen Willen unabhängig. c) Überhaupt aber nimmt der rein empiristische Standpunkt, den Schopenhauer in diesem Zusammenhang einnimmt, ihm jede Möglichkeit, überhaupt moralische Urteile abzugeben.

²⁴⁰ Damit kein Mißverständnis aufkommt: der Vorteil ist nur der Grund seiner Freude an der ehrlichen Handlung, nicht der Grund der Handlung selber.

Wohlgermerkt: Voraussetzung für die Moralität ist und bleibt, daß das moralische Gesetz der oberste Bestimmungsgrund des Wollens ist. Der Wille will hier nur dasjenige, *was* das moralische Gesetz will, und er will es jedenfalls deshalb, *weil* das moralische Gesetz es will; und er würde es – bei aller Neigung – nicht wollen, wenn das moralische Gesetz dawider wäre. Die Tugend – so bemerkt Kant gegenüber Schiller – „ist in ihren Folgen auch *wohlthätig*, mehr wie Alles, was Natur und Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstatet gar wohl die Begleitung der *Grazien*, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten.“²⁴¹

Eine gesetzmäßige Handlung aus Pflicht hat also Moralität, vollkommen unabhängig davon, *mit* welchen Neigungen sie erfolgt ist. Sie unterscheidet sich von der gesetzmäßigen Handlung aus Neigung prinzipiell dadurch, daß über ihre sittliche Richtigkeit hinaus der sie wollende Wille ein moralisch guter Wille ist.

²⁴¹ RGV 06.23.

V. Der kategorische Imperativ – eine Leerformel?¹

Der kategorische Imperativ ist für die kantische Moralphilosophie in zweifacher Hinsicht von fundamentaler Bedeutung; er hat Begründungsfunktion und er hat Kriterienfunktion:

1) Durch ihn und nur durch ihn ist der gesamte Bereich des menschlichen Pflichthandelns bestimmt; in Widerspruch zu ihm ist Moralität des Handelns nicht möglich. Jedes Handeln ist Pflicht, wo der Unterlassung, und jedes Unterlassen ist Pflicht, wo der Handlung eine nicht-gesetzgebungstaugliche Maxime zugrunde liegt.

2) Die Maximen menschlichen Verhaltens können mit Hilfe und nur mit Hilfe des kategorischen Imperativs auf ihre Moralität hin beurteilt werden; und jeder die menschliche Praxis betreffende Satz kann durch Vergleich mit dem kategorischen Imperativ als dem obersten Grundsatz aller Moralität auf seine moralische Gültigkeit hin geprüft werden.²

Bei der noch immer gängigen Kritik an Kants Lehre vom kategorischen Imperativ treten das „Formalismus“-Argument und das „Leerformel“-Argument gewöhnlich zusammen auf. Doch führt das erste in der Kritik nicht notwendig zum zweiten; und das zweite tritt auch ohne das erste auf. Mit dem ersten Argument wird behauptet, Kants Lehre gelange nicht über eine rein formale Bestimmung von Pflichten hinaus und schließe damit deren inhaltliche Bestimmung und insbesondere so etwas wie eine „materiale Wertethik“ aus. Das zweite Argument verschärft gleichsam diese Kritik mit der These, der kategorische Imperativ sei eine Leerformel und erlaube dadurch, jede beliebige Maxime als moralische zu qualifizieren.

Mit dem berühmt-berüchtigten „Formalismus“, der im kategorischen Imperativ bzw. in dem ihm zugrunde liegenden Moralgesetz zum Ausdruck kommt und durch den sich, wie Kant selbst hervorhebt,³ dessen Moralphilosophie von aller sonstigen unterscheidet, hat es – in aller Kürze – die folgende Bewandnis:

Bei der Frage, welche Arten von *Bestimmungsgründen des Willens* für diesen moralische Notwendigkeit haben, bei der Bestimmung also des *Begriffs* der Pflicht (dessen, was allen Pflichten gemeinsam ist), kurz: bei der Bestimmung der *Pflicht ihrer bloßen Form nach*, womit *jede* Moralphilosophie als allgemeine Pflichtenlehre systematisch beginnen muß, ist zwischen *materialen* und *formalen Prinzipien* zu unterscheiden. Die materialen Prinzipien setzen den Bestimmungsgrund des Willens in einen bestimmten möglichen *Gegenstand* des Willens, also in einen (vorausgesetzten) Zweck (Glückseligkeit, wie immer verstanden), und sind dadurch allesamt empirisch-zufällig und somit als Prinzipien der

¹ In dieser Fassung bisher unveröffentlicht.

² Es ist hier von dem kategorischen Imperativ nur als principium diiudicationis die Rede. Für die Frage nach dem principium executionis und damit nach der (notwendigen oder [im Falle des Rechts] nicht notwendigen) Rolle des Sittengesetzes als Triebfeder des Handelns wird auf Bd. 2, Kap. I, bes. 14 und 17c verwiesen.

³ Siehe KpV 05.39 ff.

Sittlichkeit untauglich. Wenn nun die mögliche *Materie des Willens* für die Bestimmung des Pflichtbegriffs ausscheidet, bleibt dafür nur noch dessen *bloße Form* übrig, sofern sie nämlich eine zum obersten moralischen Gesetz taugliche Form ist. Also besagt jener „Formalismus“ nichts anderes, als daß der Pflichtbegriff und das Prinzip der Sittlichkeit sich nicht aus den möglichen Gegenständen des Willens, sondern nur aus dessen Form herleiten lassen. Entsprechend ist Pflicht allgemein die praktische Notwendigkeit für einen Willen, nur solche Maximen zu haben, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualifizieren.

Hier ist nun zwei weitverbreiteten Mißverständnissen in Bezug auf den „Formalismus“ zu begegnen:

a) Keineswegs bedeutet die kantische Eliminierung aller materialen Bestimmungsgründe aus dem Prinzip der Sittlichkeit, daß nun der allgemeine kategorische Imperativ selber „rein formal“, also inhaltsleer, eine Leerformel und deswegen moralisch unbrauchbar, weil mit jedem beliebigen Inhalt füllbar sei. Im Gegenteil hat dieser Imperativ einen eindeutigen (seine ganze Bedeutung als moralisches Gesetz ausmachenden, aber nicht-empirischen) Inhalt, nämlich die Gesetzstauglichkeit als Bedingung der Sittlichkeit von Maximen. Und noch weniger trifft der „Formalismus“-Vorwurf für die besonderen, im allgemeinen Imperativ als ihrem Prinzip gründenden, kategorischen Imperative (des Rechts und der Tugend) zu.

b) Daß mögliche Zwecke *als Bestimmungsgrund des Willens* nicht infrage kommen, bedeutet mitnichten, daß sie deswegen in der Moralphilosophie überhaupt nicht auftauchen (und Kant also eine moralische Zwecklehre gar nicht haben könnte). Sie müssen sogar in einer ihren Namen verdienenden Moralphilosophie auftauchen (nämlich in der Tugendlehre), aber (mit dieser) erst dann, wenn zuvor der oberste Bestimmungsgrund des Willens in Bezug auf alle diesem Willen möglichen Zwecksetzungen ermittelt ist.⁴

In diesem Zusammenhang ist schließlich noch auf die Differenz zweier häufig übersehener bzw. mißverständener Unterscheidungen hinzuweisen.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* spricht Kant von den „praktische[n] materiale[n] Bestimmungsgründe[n] im Princip der Sittlichkeit“⁵, von denen er seinen eigenen „formalen“ Ansatz, und zwar in der Moralphilosophie überhaupt, abgrenzt. Die Unterscheidung bezieht sich auf die Frage, ob das, was Pflicht (generell moralphilosophisch) der Form nach ist, durch Abstraktion von aller Materie des Willens (von möglichen Zwecken) zu bestimmen ist (so Kant) oder nicht.

In der *Tugendlehre* dagegen spricht Kant von formalen und materialen Bestimmungsgründen der Willkür.⁶ Diese von Kant zwischen Recht und Ethik ge-

⁴ Für alle hier erörterten Mißverständnisse stellvertretend: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5. Aufl., Bern-München 1966; und dagegen (erschöpfend): Karl Alphéus, *Kant und Scheler*, Bonn 1981; bes. 60 ff.; 320 ff.; siehe dazu auch unten Rezension Nr. 2.

⁵ KpV 05.40.

⁶ Siehe TL 06.381.

machte Unterscheidung betrifft die Frage, ob die Willkür nur ihrer Form nach oder auch ihrer Materie nach (hinsichtlich ihrer Zwecke) zu bestimmen ist; selbstverständlich für Kant in beiderlei Hinsicht nur in Einklang mit der ersten Unterscheidung. Das bedeutet: Die Bestimmung der Willkür sowohl bloß ihrer Form nach (im Recht) als auch ihrer Materie nach (in der Ethik i. e. S.) hat unter Abstraktion von ihrer Materie zu erfolgen.

Obwohl zu dem von Hegel⁷ und Schopenhauer⁸ über Georg Simmel⁹ und Max Scheler bis in die Gegenwart erhobenen Vorwurf des Leerformel-Charakters des kategorischen Imperativs seit längerem eine Reihe subtiler Stellungnahmen¹⁰ vorliegen, wird der Vorwurf immer wieder erhoben, so daß einige Bemerkungen dazu nicht unnötig sein dürften.

Nicht wegen seiner philosophischen Qualität, sondern nur, weil es bis heute penetrant wiederholt wird, halte ich das von Hegel¹¹ gegen Kant gerichtete Argument für erwähnenswert. Es besagt grundsätzlich: Im kategorischen Imperativ werde genau dasjenige als bekannt bzw. gegeben vorausgesetzt, das durch den

⁷ Siehe hierzu: Hegel, Sämtliche Werke (Glockner), Bd. I, 465 ff.; Bd. XIX 591 ff.

⁸ Siehe Arthur Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral; in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. III: Kleinere Schriften, Darmstadt 1980, 642 ff.; bes. 655 ff.

⁹ Siehe Georg Simmel, Kant, 5. Aufl., München/Leipzig 1921, bes. 137 ff.

¹⁰ Siehe Julius Ebbinghaus, Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs; in: Studium Generale, 1 (1948) 411-419; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. I: Sittlichkeit und Recht, Bonn 1986, 279 ff. – Ders., Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten; in: Studi e ricerche di storia della filosofia, 32 (1959) 3-23; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. II: Philosophie der Freiheit, Bonn 1988, 209 ff. – Josef Schmucker, Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants; in: Johannes B. Lotz S. J. (Hrsg.), Kant und die Scholastik heute, Pullach b. München 1955, 155-205; wiederabgedruckt in: Hariolf Oberer (Hrsg.), Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Bd. III, Würzburg 1997, 99 ff.; Bernhard Grünewald, Form und Materie der reinen praktischen Vernunft. Über die Haltlosigkeit von Formalismus- und Solipsismus-Vorwürfen und das Verhältnis des kategorischen Imperativs zu seinen Erläuterungsformeln; in: Sabine Doyé et al. (Hrsg.), Metaphysik und Kritik; Berlin/New York 2004, 183-201.

¹¹ Um zu demonstrieren, daß man mit Kants „universalistischer“, auf die ganze Menschheit bezogener Moral im Unterschied zu Hegels „konkreter“ Sittlichkeit wenig anfangen kann, hat vor ein paar Jahren ein Redner auf einer Hegel-Tagung die (im Publikum verständnisinniges Schmunzeln hervorruhende) Geschichte von einem Mann erzählt, der seine Frau aus einer Lebensgefahr rettet und ihr auf ihren Dank hin sagt, er hätte dies – als vom Moralgesetz geboten – für jedermann in der Welt, verwandt/bekannt oder nicht, getan. Hätte dieser Redner, wie es sich philosophisch gehört, zwischen engen Rechtspflichten und weiten Tugendpflichten unterschieden, dann wäre ihm auch die Unbrauchbarkeit seines Beispiels aufgefallen. Insofern nämlich die Rettung eine Rechtspflicht war, hat der Mann seiner Frau das einzig Richtige gesagt, weil er eine solche Pflicht gegenüber jedermann in der Welt hat. Nur insofern die Rettung (etwa wegen der Möglichkeit, dabei selber zu Tode zu kommen) „bloß“ eine weite Tugendpflicht war, hatte er einen Handlungsspielraum, – und zwar auch und gerade nach kantischen Grundsätzen. Der Unterschied der Pflichtarten hätte ihn dann auch auf den Gedanken bringen können, daß wir in der globalisierten Welt Rechtspflichten auch und gerade gegenüber weit entfernt lebenden, uns persönlich gar nicht bekannten Menschen haben und deren Nichterfüllung nicht mit einem Hinweis auf den Primat „konkreter“ Sittlichkeit entschuldigen können.

Imperativ angeblich erst erkannt bzw. gegeben werden soll. Und also garantiere der kategorische Imperativ gerade das nicht, was er zu garantieren vorgibt: die Moralität von Handlungen. Es gebe unmoralische Handlungen, deren Maximen universalisierbar seien (z. B. Diebstahl), und es gebe moralische Handlungen, deren Maxime nicht universalisierbar sein (z. B. Armen helfen), weil – man höre und staune – es im ersten Fall kein Widerspruch sei, daß es kein Eigentum gäbe, und im zweiten Fall sich das Gesetz selbst aufhobe, weil es gar keine Armen oder nur noch Arme gäbe.

Ich beschränke mich auf den ersten Fall. Hegel hat – jedenfalls in diesem Zusammenhang – Recht: Es ist kein Widerspruch, daß es kein Eigentum gibt. Aber *dann* kann auch gar nicht von Diebstahl die Rede sein. Dieser setzt begrifflich und seine Tat setzt willentlich die Existenz von Eigentum voraus. Die Maxime, um deren Verallgemeinerung es geht, kann also nur lauten: Bei gegebener (!) Eigentumsordnung den Diebstahl wollen. Ich erspare mir hier die Entwicklung der Antwort, die auf der Hand liegt.¹² Nur eins noch: Es ist in der Tat trivial, daß das Wollen von etwas die Existenz dieses Etwas voraussetzt; ebenso trivial ist es, daß das Wollen immer ein Wollen von etwas ist; aber gerade deshalb ist für Kant die Moralität des Willens nicht durch seine Materie, sondern durch seine Form (die bloße Tauglichkeit zur allgemeinen Gesetzgebung) bestimmt. Wenn sich Hegel darüber mokierte, daß die Pflicht „nur als solche, nicht um eines Inhalts willen, gewollt werden soll“¹³, so weiß er nicht, was er tut. Denn das heißt eben nicht: die Pflicht ohne Beziehung auf einen möglichen Inhalt, sondern nur: was immer der Inhalt des Willens, so soll er in seiner Maxime der Form der Allgemeinheit genügen. Gegen die Aussage: „Die Form Deines Wollens von etwas (was es auch sei) sei die der möglichen gesetzlichen Allgemeinheit“ glauben Hegel und alle seine Nachbeter *einwenden* zu können: Hier ist das Wollen von *etwas* vorausgesetzt. Nun, trivialer und irrelevanter zugleich kann eine philosophische Bemerkung kaum sein.

Ganz im Hegelschen Argumentationsstil bringt Aul als Beispiel die Maxime „Wenn du Kinder hast, dann Sorge für ihre Ausbildung“ und fährt dann fort: „Für die Ausbildung von Kindern, die man nicht hat, kann man nicht sorgen [...], also ist auch die Gültigkeit kategorischer Imperative von der Realisierung

¹² Einige Kritiker glauben offenbar, das Argument entscheidend schärfen zu können durch den Hinweis auf einen Dieb, der Eigentum überhaupt ablehnt und nicht stiehlt, um sich zu bereichern, sondern um die Eigentumsordnung als solche zu zerstören. Hier ist nun zu beachten, daß bei gleicher Tat die Maximen des „normalen“ und des die Eigentumsordnung ablehnenden Diebs zwar durchaus verschiedene sind, daß aber bei genauerer Betrachtung auch die Handlungsmaxime des zweiten, zum allgemeinen Gesetz erhoben, zum Widerspruch führt, weil es erstens ohne Eigentum keine gesetzliche Unabhängigkeit der freien Willkür von der Willkür eines Anderen gibt und weil es zweitens bei willkürlicher Rechtsbrechung *als gesetzlicher* überhaupt keine allgemeine Rechtssicherungsordnung und damit ebenfalls keine (mit der Maxime als eigener notwendig vorauszusetzende) Unabhängigkeit der Willkür von der Willkür Anderer gibt.

¹³ Hegel, Rechtsphilosophie (§ 135), in: Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, Teil 1: Philosophie des Geistes und Rechtsphilosophie, Jena 1927, 641.

bestimmter Bedingungen abhängig.¹⁴ Aul verwechselt hier Gültigkeit mit Anwendbarkeit. Auch der Satz „Wenn Du 5 Äpfel hast und ich Dir weitere 5 Äpfel geben, dann hast Du 10 Äpfel“ ist in seiner Gültigkeit absolut unabhängig davon, ob das Äpfel-Haben und –Geben der Fall ist oder nicht, ja ob es überhaupt so etwas wie Äpfel gibt. Ebenso haben etwa die deutschen Verkehrsregeln auch für einen Ausländer Gültigkeit, der nie deutschen Boden betritt.

In ähnlicher Weise an Kant vorbei argumentiert Singer. Wenn man – so sein Fall – jemandem versprochen habe, ihm Geld zu leihen, müsse man es ihm nach Kant geben, wenn er darum ersuche. Aber dieser Imperativ sei, nämlich durch das vorgängige Versprechen, ein bedingter; denn es könne nicht von einem verlangt werden, daß man jedem, der darum bittet, Geld leihe.¹⁵ Nun lautet aber der Imperativ, um den es hier tatsächlich geht: Halte gegebene Versprechen; und Singers Fall ist nur ein Fall der Anwendung dieses Imperativs, der (der Imperativ) in seiner bedingungslosen Gültigkeit davon gänzlich unabhängig ist.

Der Hinweis darauf, daß in Kants Beispielen für nicht-gesetzestaugliche Maximen bestimmte Voraussetzungen gemacht werden, ist ohne Belang. Diese Voraussetzungen sind problem-konstitutiv, sonst nichts. Entscheidend für Kants Argumentation ist, daß das in diesen Maximen jeweils Vorausgesetzte durch deren Transformation in allgemeine Gesetze zugleich *aufgehoben* wird.

Noch in jüngster Zeit hat ein Theologe sich Hegels Vorwurf vom „leeren Formalismus“ zu eigen gemacht.¹⁶ „Aus der abstrakten Allgemeinheit des Vernunftgesetzes [so referiert er Hegel] könne ‚nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten übergegangen werden‘. Vielmehr könne ‚alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden.‘“ Und dann verdeutlicht er die angebliche Richtigkeit der Hegelschen Behauptung „an der Erklärung Adolf Eichmanns bei seinem Prozeß in Jerusalem [...], er habe sein Handeln immer am kategorischen Imperativ Kants orientiert.“¹⁷ [...] In der Tat dürfte Eichmann *kein Bedenken* dagegen gehabt haben, daß die Vernichtung der Juden allgemeines Gesetz *wäre*.¹⁸ Das Universalisierungskriterium von Kants kategorischem Imperativ funktioniert hier nicht, jedenfalls nicht im Sinne von Kants eigenen humanitären Überzeugungen.¹⁹ Nun, möglicherweise hat Eichmann (und mit ihm Pannenberg) irrtümlich gemeint, Kants kategorischer Impe-

¹⁴ Joachim Aul, Aspekte des Universalisierungspostulats in Kants Ethik; in: Neue Hefte für Philosophie, 22 (1983) 62.

¹⁵ Marcus George Singer, Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens, Frankfurt/Main 1975, 263.

¹⁶ Wolfhart Pannenberg, Grundlagen der Ethik, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Göttingen 2003, 53 ff.

¹⁷ Welches Glück für Pannenberg, daß Eichmann nicht von einer Orientierung an der Frohen Botschaft des Neuen Testaments gesprochen hat!

¹⁸ Auch bei der Lektüre etwa von Martin Luthers Pamphlet „Von den Juden und ihren Lügen“ (1543) und mancher anderer seiner anti-jüdischen Ergüsse könnte sich übrigens die Frage aufdrängen, ob man ihm nicht ebenfalls, obwohl er sich wohl kaum am kategorischen Imperativ Kants orientiert haben dürfte, eine solche „Bedenkenlosigkeit“ attestieren muß.

¹⁹ Wolfhart Pannenberg, Grundlagen der Ethik, 54 (m. H.).

rativ fordere, daß man bedingungslos seine Pflicht tue, während dieser in Wahrheit zunächst besagt, worin die bedingungslos zu tuende Pflicht besteht. Sollte er aber darüber hinaus begriffen haben, daß dafür nur eine gesetzgebungstaugliche Maxime in Betracht kommt, dann wäre ihm eben damit zugleich objektiv die Möglichkeit genommen gewesen, die Vernichtung der Juden für seine Pflicht zu halten. Zu beachten ist zunächst, daß Vernichtung der Juden eine Handlung ist. Die Frage nach der Gesetzgebungstauglichkeit bezieht sich aber nicht auf eine Handlung, sondern auf die Maxime einer Handlung. Im vorliegenden Fall ist es die Maxime der beliebigen Tötung von Menschen auf Grund von rein naturgegebenen, also vom Willen dieser Menschen gänzlich unabhängigen und damit auch nicht zurechenbaren Merkmalen. Wenn es nun überhaupt eine Maxime gibt, die nicht zu einer allgemeinen Gesetzgebung taugt, dann ist es eben diese Maxime. Denn der eine solche Gesetzgebung bezweckende Wille würde, indem er sich dadurch vollständig vom Belieben eines anderen Willens abhängig machte, sich selber – und durch die allgemeine Gesetzgebung jeden Willen überhaupt – als zwecksetzendes Vermögen aufheben. Daß Eichmann möglicherweise subjektiv kein Bedenken dagegen gehabt haben dürfte, „daß die Vernichtung der Juden allgemeines Gesetz wäre“, ist für die geforderte Gesetzgebungstauglichkeit der zugrunde liegenden Maxime vollkommen irrelevant. Was Alphéus sehr treffend gegen ein Mißverständnis von Scheler geltend macht, gilt auch hier: „Handeln aus Pflichtbewußtsein“ ist Handeln aus „Einsicht in die unbedingte Vernunftnotwendigkeit der Handlung – und nicht Handeln auf Grund eines ‚blinden, inneren Kommandos‘.“²⁰

Ein anderer Autor glaubt ebenfalls, zeigen zu können,²¹ daß der auf die bloße Form von Maximen bezogene kategorische Imperativ zu absurden Ergebnissen führen könne und nimmt als Beweisbeispiel folgenden Fall: Es sei für eine funktionierende Wirtschaftsordnung erforderlich, „daß einzelne Personen sog. Marktlücken erspähen und z. B. ihre Warenproduktion entsprechend einrichten.“ Die „Form der Maxime einer Person, die eine derartige Marktlücke ausnützen will, [verstoßt nun nach Joerden] gegen den beim Wort genommenen kategorischen Imperativ. Denn, wer eine bestimmte Marktlücke auskundschaften und nutzen will, kann unmöglich zugleich wollen, daß es ein allgemeines Gesetz ist, diese Marktlücke zu nutzen: In diesem Fall wäre es gerade keine Marktlücke mehr.“ Auch Joerden verwechselt hier eine konkrete Handlung mit einer Maxime. Um sein Beispiel zu variieren und seinerseits ad absurdum zu führen: Für den weiteren Bestand der Menschheit ist Reproduktion erforderlich, daß also z. B. einzelne männliche Personen weibliche Personen erspähen und die Reproduktion entsprechend einrichten. Aber wer eine bestimmte Frau auskundschaftet und für die Reproduktion nutzen will, kann unmöglich zugleich wollen, daß es ein allgemeines Gesetz ist, diese Frau zu nutzen. In diesem Fall wäre sie schon

²⁰ Karl Alphéus, Kant und Scheler, Bonn 1981, 61.

²¹ Siehe Jan C. Joerden, Drei Ebenen des Denkens über Gerechtigkeit. Dargestellt am Beispiel einiger rechtsethischer Regeln und Prinzipien; in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 74 (1988) 327 f.

bald keine Frau mehr. Und natürlich hätten dem derart interpretierten kategorischen Imperativ zufolge Joerden – nähme man sein Argument ernst – nicht Professor und ein Koch nicht Koch und ein Polizist nicht Polizist werden dürfen; ja, sogar das Sitzen auf diesem Stuhl wäre moralisch nicht erlaubt, denn bei „universalisierter“ Sitzmaxime würde jeder darauf sitzen wollen. Ebenso müßte auf das (unmöglich als allgemeines Gesetz zu wollende) Essen *dieser* Bockwurst verzichtet werden. Ach, unter der Herrschaft des zur Karikatur mutierten kategorischen Imperativs gäbe es ja überhaupt keine Bockwürste, denn auch deren Herstellung könnte unmöglich als allgemeines Gesetz gewollt werden. Glücklicherweise hat sich wohl noch niemand, der Metzger werden wollte, von seinem Vorhaben durch die Frage abbringen lassen, was der Fall wäre, wenn jedermann Metzger werden wollte oder gar würde.

Es kann gar nicht stark genug betont werden, daß sich die Frage nach der Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetz nicht auf eine bestimmte *Handlung* bezieht (z. B. „ruhestörenden Lärm machen“ oder „ein geliehenes Buch bekleckern“ oder „Brötchen backen“), sondern auf die *Maxime* von Handlungen (also z. B. „etwas tun ohne Rücksicht auf andere Menschen oder gar gegen deren Willen“). Der Versuch der sogenannten Universalisierung würde also im Falle des Buchbektleckerns nicht zu der Frage führen: Kann ich ohne Widerspruch ein allgemeines Gesetz wollen, das zum Bekleckern geliehener Bücher berechtigt? Denn manch einen Buchbektleckerer mag es tatsächlich überhaupt nicht stören, wenn auch seine, von ihm verliehenen Bücher bekleckert würden, so daß er selber Buchbektleckerer durchaus als allgemeines Gesetz wollen könnte. Vielmehr würde der im kantischen Sinne vorgenommene Versuch zu der Frage führen: Kann ich ohne Widerspruch ein allgemeines Gesetz wollen, das zu einer Behandlung geliehenen Eigentums berechtigt, die nicht dem (möglichen oder wahrscheinlichen oder sogar bekannten) Willen des Eigentümers entspricht. Die Antwort kann nur lauten: Nein! Denn alsdann gäbe es im Prinzip gar kein ausgeliehenes Eigentum mehr, weil die *gesetzliche* Befugnis des Entleihers, das durch ihn entlehene Eigentum nach seinem Belieben zu behandeln, die Bereitschaft des Verleihers, überhaupt zu verleihen, im Prinzip aufhobe. Die zum allgemeinen Gesetz erhobene Maxime wäre ein Gesetz, das die Befugnis zu Handlungen in einer Weise regelte, durch die diese Handlungen selber unmöglich würden. Also ist ein Wille, der seine Maxime des willkürlichen Buchbektleckerns als allgemeines Gesetz will, ein Wille, der seine eigene Zwecksetzung und damit sich selbst gesetzlich unmöglich macht, und folglich ein sich selbst widersprechender Wille. Und also kann er seine eigene Maxime vernünftigerweise (als ein möglicher gesetzgebender Wille) nicht wollen.

Wenn man die Kritik am kantischen „Formalismus“ überblickt, so ist man geneigt, anhand des folgenden Zitats den Gedanken der Universalisierbarkeit zu exemplifizieren: Es wird – so meint Hennis²² – von Kant „[...] der kategorische Imperativ postuliert [!], nach dem bekanntlich [!] auch der Verbrecher vortrefflich [!] leben [!] kann [!], ist er nur willig und mächtig genug [!], die Konse-

²² Wilhelm Hennis, *Politik als praktische Wissenschaft*, 2. Aufl., München 1968, 27.

quenzen [!] seines Handelns [!] als allgemeine Maxime [!] auf sich zu nehmen [!]“.²³ Mir ist die Maxime, aufgrund derer dieser Satz zustande gekommen ist, zwar unbekannt. Aber ich möchte gegen den darin formulierten Sachverhalt (soweit er verständlich ist) das Beispiel einer Maxime anführen, die sich im kantischen Sinne nicht universalisieren läßt, nämlich: Sätze in wissenschaftlich-gelehrtem Gewande publizieren, die bis in die kleinste Einzelheit falsch sind. Eine derartige Maxime ist nur möglich, solange Verleger und Lesepublikum von ihr nichts wissen. Zum allgemeinen Gesetz gemacht würde sie sich selbst aufheben. Also wäre ein sie wollender Wille als gesetzgebender Wille mit sich selbst in Widerspruch. Daß es im Bereich der Wissenschaft noch immer so viele Leser gibt, liegt vielleicht nicht zuletzt daran, daß niemand so recht glauben will, diese Art zu publizieren könnte bereits allgemeines Gesetz geworden sein. Übrigens: durchaus *ohne* Widerspruch läßt sich die Maxime, möglichst sorgfältig, auch notfalls auf Kosten der Quantität der eigenen Produktion, zu schreiben, als allgemeines Gesetz denken und wollen.

Abschließend sei noch einmal klargestellt, daß Kants Forderung der Gesetzes- oder Gesetzgebungs-Tauglichkeit von Maximen weit über das hinaus geht, was in der Literatur, besonders in der angelsächsischen, unter Verallgemeinerbarkeit („universalizability“) verstanden wird.

Eine Maxime ist eine Handlungsregel. Eine solche Regel, wäre sie allgemeines Gesetz, würde bedeuten, daß jedes praktische Vernunftwesen sich ihrer als für sich selbst und jedermann geltend bewußt wäre und in jedem (hinsichtlich seines Eintretens unvorhersehbaren, aber stets möglichen) Anwendungsfall (z. B. die Not, in der man selber ist oder andere sind) ihr entsprechend handelte; also etwa mit gesetzlicher Notwendigkeit ein lügenhaftes Versprechen abgab; die Hinterlegung eines Depositums bestritte; einem in Not Geratenen nicht helfe. Sich eine Maxime als allgemeines Naturgesetz denken, bedeutet also, sich eine Natur vorstellen, in der und der zufolge jeder diese Maxime zum Bestimmungsgrund seines Handelns machte und zugleich wüßte, daß alle Anderen dasselbe täten.²⁴

²³ Ähnlich heißt es schon bei Scheler mit Bezug auf die Behauptung, daß Mord auch gut sein könne, „wenn nur der Mörder ‚die Maxime seiner Handlung zum Prinzip einer allgemeingültigen Gesetzgebung‘ für tauglich hält“ (Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5. Aufl., Bern-München 1966, 320). An anderer Stelle meint Scheler, daß es nach Kant „gefordert sei, den Widerspruch in der Zwecksetzung zu vermeiden [...], die Konsequenz des Wollens zu wahren (d. h. ‚Treue‘ gegen sich selbst zu halten), dasselbe unter denselben Bedingungen zu wollen“ (op. cit. 101).

²⁴ Zur so häufig mißverstandenen „teleologischen“ Lesart der Naturgesetzformel siehe: Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen 1935, 37 ff.; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Hamburg 2001, 137 ff.; Julius Ebbinghaus, *Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten*; in: *Studi e ricerche di storia della filosofia*, 32 (1959) 3-23; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Philosophie der Freiheit*, Bonn 1988, 209-229; Julius Ebbinghaus/Georg Geismann, *Die Naturgesetz-Formel des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten*; in: *Kant-Studien*, 93 (2002) 371-373.

Indem Kant dem „einzigem“ kategorischen Imperativ die Fassung gibt: „handle nur nach derjenigen Maxime, *durch* die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“²⁵, stellt er klar, daß „der Grund der Möglichkeit, die Maxime als Gesetz zu wollen, [...] in der Maxime selbst[liegen muß] und nicht in irgendwelchen durch die Maxime gar nicht bestimmten äußeren Umständen, in denen der Wollende sich befinden mag.“²⁶

Die geforderte Gesetzestauglichkeit, verkürzt und eher irreführend Verallgemeinerbarkeit („universalizability“) genannt, zielt keineswegs auf eine empirische Allgemeinheit, am allerwenigsten auf die Allgemeinheit einer Handlung, – nach dem Motto: was wäre, wenn das jeder täte?, also im Hinblick auf die möglicherweise unerwünschten empirischen Folgen eines allgemein gewordenen Verhaltens. Vielmehr geht es um die rein rationale Überlegung, was der Fall wäre, wenn eine bestimmte Verhaltensmaxime allgemeines Verhaltensgesetz wäre. Nehmen wir die Maxime des lügenhaften Versprechens als Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks, etwa der Erlangung eines Kredits. Diese Maxime impliziert den Willen des Versprechenden, daß ihm geglaubt wird, daß also die Absicht, das Versprechen nicht zu halten (den Kredit nicht zurückzuzahlen), geheim bleibt. Wäre nun aber diese seine Maxime ein allgemeines (Natur-) Gesetz, d. h. würden Versprechen mit *gesetzlicher* Notwendigkeit gebrochen, dann würde ihm niemand glauben; und also gäbe ihm auch niemand Kredit; und also würde sich die zum allgemeinen Gesetz gemachte Maxime, sich durch lügenhaftes Versprechen Geld zu beschaffen, selbst aufheben.

Die nach Kant mit Bezug auf eine Maxime zu stellende „universalisierende“ Frage lautet also keineswegs: Was wäre, wenn sie allgemeines Gesetz wäre, in der „anthropologischen“ Wirklichkeit der Fall? Wenn es beispielsweise bei Kant heißt: „die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei“²⁷, dann sind die Behauptungen, daß niemand dem Versprechenden glauben würde und daß deswegen dessen Versprechen und damit wiederum auch der beabsichtigte Zweck unmöglich gemacht würden, nicht etwa aus der Erfahrung geschöpft. Sie können dies schon deswegen nicht sein, weil es hier um die Tauglichkeit von Gesetzen für vernünftige Wesen überhaupt und nicht nur für Menschen geht, um die Frage also, ob eine bestimmte Maxime als für alle Vernunftwesen mit gesetzlicher Notwendigkeit gültig gedacht werden kann und muß. Im Grunde ist die an eine Maxime zu richtende Frage stets dieselbe: Kommt in ihr ein Wille zum Ausdruck, der, wenn die Maxime ein allgemeines Gesetz wäre, a

²⁵ GMS 04.421 (m. H.); siehe auch GMS 04.432.13; 04.434.13; 04.440.08; KpV 05.27.29; 05.41.32; 05.74.12; RL 06.225.11; TP 08.280.01.

²⁶ Julius Ebbinghaus, Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs; in: *Studium Generale*, 1 (1948) 411-419; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd.I: *Sittlichkeit und Recht*, Bonn 1986, 291.

²⁷ GMS 04.422.

priori zum Selbstwiderspruch führte, dessen Aufhebung also *durch ihn selbst* bewirkt würde. Eben deshalb wird Kant nicht müde, von der bloßen (allgemeingesetzgebenden) *Form* eines Gesetzes als einzig möglichem Bestimmungsgrund eines freien Willens zu sprechen.²⁸ In dieser reinen Vernunftbestimmtheit liegt dessen entscheidendes Merkmal, das durch die üblich gewordene Verallgemeinerung einer Maxime nur ganz unzureichend erfaßt wird.

Die Untauglichkeit einer Maxime zu einem allgemeinen Gesetz ist notwendige und zugleich hinreichende Bedingung für das Verbotensein einer entsprechenden Handlung. Ebenso ist die Gesetzstauglichkeit einer Maxime notwendige und zugleich hinreichende Bedingung für das Erlaubtsein einer entsprechenden Handlung. Für die Unterklasse des Gebotenseins entsprechender Handlungen ist sie zwar ebenfalls eine notwendige, nicht aber auch eine hinreichende Bedingung. Ob eine erlaubte Handlung bloß freigestellt oder aber geboten (Pflicht) ist, läßt sich also aus der Gesetzstauglichkeit ihrer Maxime (durch „Universalisierung“) allein nicht folgern. Der Unterschied zwischen einer freigestellten und einer gebotenen Handlung besteht darin, daß bei der freigestellten auch deren praktisches Gegenteil erlaubt ist, während das praktische Gegenteil der gebotenen verboten ist.²⁹ Also kann man sagen, daß alle diejenigen Handlungen Pflicht sind, deren praktischem Gegenteil eine gesetzesuntaugliche Maxime zugrunde liegt. Das Gebot bedeutet dann die vernunftgesetzliche Notwendigkeit einer Handlung, das Verbot die vernunftgesetzliche Notwendigkeit einer Unterlassung.³⁰

²⁸ Siehe etwa KpV 05.29; 05.33.

²⁹ Siehe Theodor Ebert, Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen; in: Kant-Studien, 67 (1976) 570-583.

³⁰ Zu Recht macht deshalb Lutz Koch (Kants ethische Didaktik, Würzburg 2003, 62) darauf aufmerksam, daß „das Entscheidende an der Ableitung positiver Pflichten (Gebote) [...] weniger die Universalisierbarkeit der Maxime als vielmehr das Merkmal der Notwendigkeit“ ist.

VI. Rezensionen

„Unter den Schaden welche die Sündfluth von Büchern anrichtet womit unser Welttheil jährlich überschwemmt wird ist einer nicht der geringsten daß die wirklich nützlichen die hin und wieder auf dem weiten ocean der Büchergelehrsamkeit schwimmen übersehen werden und das Schicksal der Hinfälligkeit mit dem übrigen Spreu theilen müssen.“

Kant, Handschriftlicher Nachlaß, 20.42
(nach 1764)

1. Otfried Höffe (Hrsg.), Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Berlin 2002¹

Inzwischen – bei Band 26 der Reihe „Klassiker Auslegen“ – dürfte auch der letzte Käufer vor der irrigen Ansicht gefeit sein, es handele sich entsprechend der Aussage des Titels um einen von Höffe herausgegebenen Text Kants. Tatsächlich haben wir es mit einem so genannten „kooperativen Kommentar“ zu tun; genauer: mit einem Sammelband mit zwölf Beiträgen, die von elf Autoren geschrieben wurden, von denen jeder jeweils ein bestimmtes Stück aus der *Kritik der praktischen Vernunft* behandelt. Im Vergleich zu früheren Titeln in derselben Reihe wie etwa Bd. 1 (Kant, Zum ewigen Frieden) oder Bd. 5 (Hobbes, Leviathan) könnte man diesen Band beinahe als gelungen ansehen.² Jedenfalls gibt es keinen wirklich schlechten Beitrag darin, freilich auch keinen wirklich exzellenten. Leider erschwert dies dem Rezensenten eher seine Arbeit. Alle Beiträge – jeweils unter Angabe von Gründen – kritisch zu beurteilen, ist in einer kurzen Besprechung nicht möglich; eine diskriminierende bzw. privilegierende Auswahl in diesem konkreten Fall jedoch ebenfalls nicht. Ich will mich deshalb auf einen Punkt beschränken, der den Kommentar insgesamt betrifft, nämlich seine Anlage, wobei vorauszuschicken ist, daß das Buch dem Fachmann nichts Neues bietet und somit nur hinsichtlich seines Nutzens für den Anfänger einzuschätzen ist.

Sogar renommierte Kant-Kommentare wie die von Vaihinger, Paton, Beck, Heimsoeth leiden unter der Schwäche, daß sie denjenigen, der sie zu Rate zieht, vielfach gerade dann im Stich lassen, wenn er sie am dringendsten braucht. Doch

¹ Zuerst erschienen in: Kant-Studien, 96 (2005) 126-128.

² Die Qualität der technischen Verarbeitung des Buches scheint freilich im Vergleich zu den früheren Bänden erheblich vermindert zu sein. Indem das Buch beim Lesen in seine Teile zerfällt, wird es gleichsam zu einem Selbst-Verriss. Honny soit qui mal y pense.

haben sie dadurch, daß sie jeweils von einem einzigen Autor verfaßt wurden, auch alle den Vorteil, daß sie mehr oder weniger „aus einem Guß“ sind und eine zumindest in sich konsistente, dem Autor als ein Ganzes bewußte und als solches überall präsen- te Interpretation bieten. Im vorliegenden Fall nun ist es durch die Aufteilung in Felder mit wechselnden Bearbeitern nachgerade unmöglich gemacht, dem Leser einen das Ganze der *Kritik* überblickenden Kommentar zu bieten, so daß insbesondere prinzipientheoretische *Zusammenhänge* nur selten in den Blick kommen. Der Herausgeber spricht von Autoren „unterschiedlicher philosophischer Herkunft“. Aber der Ersatz von Einheitlichkeit durch Vielfalt wäre nur dann für einen Kommentar ein Gewinn, wenn diese Autoren sich mit *demselben* Gegenstand befaßten und dem Leser dadurch divergierende und zugleich konkurrierende Sichtweisen geboten würden. So aber pflügt jeder sein abgestecktes Feld und tut manchmal, der eine mehr, der andere weniger, einen kurzen Blick über den Zaun. Zwar wird der Kommentar als ein „kooperativer“ angepriesen; doch bedeutet dieses Epitheton leider nicht auch wirkliche „Kooperation“ der Beiträger, wozu wohl etwas mehr als bloß die „Vorstellung von Überlegungen auf einem Tübinger Symposium“ gehörte.

Der kantische Text wirkt aus der Perspektive dieses Kommentars seltsam zerrissen; begreiflicherweise, denn jeder Beiträger ackert auf seinem Feld und auf seine Weise, ohne sich allzu sehr um die „Nachbarn“ (die nicht immer solche sind) zu kümmern, ja, auch nur kümmern zu können. Kants Text wird zerlegt und sezirt; man wohnt einer Obduktion bei. Und der Leichnam wird nicht dadurch wieder lebendig, daß manche Beiträger die Bedeutung ihres Beitrags dadurch steigern, daß sie zeigen, in welche diversen Schwierigkeiten Kant mit dem, was er so sagt, angeblich gelangt.³

Die Zerstückelung des Gesamttextes der *Kritik* in einzelne Arbeitsfelder scheint überdies bewirkt zu haben, daß man nicht einmal einen Sammelband mit zwölf veritablen, in sich abgeschlossenen Aufsätzen vor sich hat. Vielmehr beschränken sich die meisten Beiträge neben vielfacher Anreicherung aus anderen Werken Kants auf eine Art von Nacherzählung, so daß sich der Leser immer wieder fragt, warum er diese überhaupt lesen soll, wo er doch (fast) alles und zumeist besser bei Kant selber findet. Bisweilen erweist sich sogar Kants Text seinerseits als nützlich für die Auslegung des Kommentars. Schon deshalb kann man dem Herausgeber ohne Einschränkung zustimmen: „Kaufen Sie sich um Himmels willen Kant“.

Wie ein guter Kommentar aussehen könnte, zeigt Onora O’Neills Erörterung von Lehrstücken (Autonomieprinzip und Faktumtheorem), die von entscheidender Wichtigkeit (nicht nur innerhalb ihres Feldes, sondern für die gesamte *Kritik*) und zugleich schwierig und kontrovers sind. Die Autorin bietet eine grundsätzliche Auseinandersetzung, auch mit gegnerischen Positionen, und legt dar, wie jene Lehrstücke im Rahmen der kantischen Moralphilosophie einzuordnen und zu verstehen sind. Die „Schwächen“ ihres im übrigen vorzüglichen Beitrags sind ihr durch die Anlage des Kommentars aufgezwungen: „The

³ Siehe z. B. 57 ff.; 103 ff.; 183 f.

two sections (das ihr zugeteilte Arbeitsfeld) are closely related to preceding and succeeding parts of the text, and to passages in other Kantian texts; they cannot be read in isolation. Nevertheless [!] I have tried, in the spirit of this collective commentary, to focus almost entirely on [these sections]“ (82). Gerne würde man von der Autorin einen Kommentar zur gesamten *Kritik der praktischen Vernunft* sehen. Doch leider muß sie ihren Beitrag mit dem Hinweis beenden, daß die noch ausstehende vollständige Rechtfertigung der praktischen Vernunft durch den Aufweis der Willensfreiheit außerhalb ihres Feldes liege. So läßt sie die Frage offen, nimmt damit freilich ihren an sich plausiblen Argumenten nachträglich viel an Überzeugungskraft. So kommt der Wunsch auf, daß der mit den nunmehr einschlägigen Passagen befaßte Karl Ameriks den Faden von O'Neill aufnimmt und verlängert. Aber da er in der Sache ganz anderer Meinung ist, läßt er ihn unerwähnt liegen und spricht nur von den Problemen, die ihm Kant in seinem Feld aufgibt, ohne sich allerdings auf vorhandene und ihm stark entgegenstehende Positionen einzulassen.

2. Karl Alphéus, Kant und Scheler, Bonn 1981¹

Hier ist eine Perle der philosophischen Literatur anzuzeigen. Schon die 1929 verfaßte und 1936 gedruckte Freiburger Dissertation war eine bahnbrechende Arbeit auf dem Weg zurück zu Kant und jedenfalls weg von Max Scheler, denn sie tranchierte gleichsam nach allen Regeln des philosophischen Handwerks die Kantkritik und eigene Wertphilosophie dieses damals neben N. Hartmann bekanntesten deutschsprachigen Ethikers. Diese – unter dem prägenden Einfluß von Edmund Husserl einerseits und Julius Ebbinghaus andererseits bei diesem (Korreferent Martin Heidegger) entstandene – Dissertation verstand sich (in ihrem Untertitel) als „phänomenologische Untersuchungen zur Ethik zwecks Entscheidung des Streites zwischen der formalen Ethik Kants und der materialen Wertethik Schelers“. Sie zeigte – und dies war (und ist noch immer) besonders lehrreich – Punkt für Punkt am Leitfaden der Schelerschen Kantkritik, was man alles an der Lehre Kants mißverstehen kann, wenn man nicht genau liest und denkt. (Wenn Gerd Wolandt in seinem Nachwort davon spricht, daß es inzwischen unter den Kant-Forschern und Ethik-Experten herrschende Ansicht sei, daß Scheler den Sinn der Lehre Kants in den entscheidenden Punkten verfehlt habe, so bleibt dennoch zu beobachten, daß in weiten Kreisen innerhalb und vor allem außerhalb der Philosophie – etwa in der sogenannten Abteilung „Rechtsphilosophie“ juristischer Fakultäten – der seit Hegel und Schopenhauer erhobene „Formalismus“-Vorwurf weiterhin erhoben wird.) Darüber hinaus führte sie en détail vor, wie man die Lehre Kants korrekt zu verstehen hat. So wurde aus der Kritik der Kritik eine glänzende Einführung in die praktische Philosophie Kants. Der Text wurde – unverändert – in den vorliegenden Band aufgenommen und füllt nicht nur die ersten 90 Seiten, sondern bildet auch das Fundament der im Anschluß an sie aus dem Nachlaß herausgegebenen, über mehr als vier Jahrzehnte sich erstreckenden moralphilosophischen Überlegungen von Alphéus (= A.).

Der von der Dissertation übernommene Titel des Buches ist übrigens irreführend und jedenfalls zu eingeschränkt. Denn es geht keineswegs nur um einen Vergleich Kant-Scheler, sondern – gleichsam bei dieser Gelegenheit – um eine moralphilosophische Grundlagen- und Prinzipien Diskussion.

Was zunächst die Form betrifft, so ist das Buch von einer seltenen und nicht hoch genug zu lobenden Klarheit der Sprache, Sorgfalt der Gedankenführung, systematischen Stringenz und Länge des logischen Atems und insofern beispielhaft für gutes Handwerkszeug. Um dennoch vor falschen Erwartungen zu warnen: das Buch ist alles andere als leicht zu lesen; es ist sogar über viele Seiten immer wieder von geradezu pedantischer Trockenheit. Aber das war wohl nicht ganz zu vermeiden und ist akzeptabel angesichts des unschätzbaren Vorzugs des Buches, nämlich der peniblen Genauigkeit (auch und gerade im Detail) und gewissenhaften Konsistenz und Gründlichkeit des philosophischen Gedankenganges. Zurecht weist der Autor selber (138) auf die Notwendigkeit „eines

¹ Zuerst erschienen in: Philosophisches Jahrbuch, 92 (1985) 197-199.

gewissen Maßes von Ausdauer im Durchdenken dieser Zusammenhänge“ hin, wenn man sich vor Fehlritten bewahren wolle.

Entsprechend betrifft die Kritik an Scheler auch und zuallererst das (nicht nur von diesem so gering geachtete, weil nicht verstandene) „Formale“: durchgängig weist A. bei Scheler einen generellen Mangel an begrifflicher Schärfe auf, der oft zu einer „heillosen Verwirrung der Begriffe“ (119) führt und Schelers „Hauptstärke“ bedingt: das „unverbindliche Aufgreifen einer in Anfuhrungsstriche gesetzten Redensart, so daß er den Anfang der Erkenntnisaufgabe für das Ende zu nehmen scheint“ (239).

Was den Inhalt des Buches betrifft, so bedarf es dafür nicht etwa eines besonderen Interesses an Scheler. Vielmehr werden *erstens* mit der Kritik an Scheler zugleich fast alle gängigen wichtigen Fehler und Mißverständnisse in Bezug auf Kants praktische Philosophie behandelt und erledigt (vgl. z. B. 67 ff.). Mehr aber noch und über alle Kritik der Kritik hinaus liefert das Buch *zweitens* eine sehr gründliche Kant-Interpretation (insbesondere von vielem, was bei Kant nicht expliziert ist; vgl. z. B. 53 ff.) und legt damit den Zugang zur praktischen Philosophie Kants wieder frei bzw. ebnet ihn. *Drittens* bietet es eine hervorragende Einführung in die Grundlagen der praktischen Philosophie überhaupt. Und *viertens* findet sich in ihm eine Fülle phänomenologischer und kritizistischer Erortierungen in Bezug auf eine systematische Wertlehre.

Zu *erstens*: In den die Dissertation ausmachenden, grundlegenden ersten zwei Teilen des I. Buches über „das Begehren“ (I) und „das unbedingt-vernünftige Begehren oder das sittliche Wollen“ (II) weist A. in akribischer Analyse insbesondere nach, daß Scheler sowohl die kantische Ableitung des Sittengesetzes (aus dem Begriff eines unbedingt-vernünftigen Begehrens und nicht – wie Scheler meint – aus dem Begriff eines „Pflichtsollens“ und des dieses bestimmenden kategorischen Imperativs) als auch das eigentliche Prinzip der kantischen Ethik (Bestimmung des Wollens durch die bloße Form – nämlich der Vernünftigkeit – und nicht – wie Scheler meint – Bestimmung bloß der Form des Wollens und nicht auch seiner Materie) verkannt hat (60 ff.).

Aus den sich in (III) anschließenden „Einzeluntersuchungen“ zur Phänomenologie von Sollen, Können, Gefühl und Liebe und zum Wesen der Person (in denen sich nicht nur A., sondern sogar Kant im Vergleich mit Scheler als der bessere „Phänomenologe“ erweist) seien von den zahlreichen Punkten der Kritik an Scheler als besonders folgenreich dessen Irrtümer bezüglich der kantischen Auffassung von sinnlicher Lust und von deren Bedeutung innerhalb seiner Ethik genannt, die „konstitutiv sind – nicht nur für Schelers Kantkritik, sondern auch für seine eigene Ethik“ (147). Scheler verkennt erstens (147 ff.) den kantischen Begriff der sinnlichen Lust als eines Ausflusses eines sinnlichen Begehrens und verstanden ganz allgemein als die Bewegtheit der Willkür bloß durch die Vorstellung der Wirklichkeit eines Gegenstandes, im Unterschied zur sittlichen Lust als eines Ausflusses eines unbedingt-vernünftigen Begehrens und verstanden als die Bewegtheit der Willkür bloß durch die Vorstellung der Sittengesetzmaigkeit der Verwirklichung eines Gegenstandes; – und nicht – wie Scheler meint – sinn-

liche Lust als ein besonderes Gefühl, das er „Empfindungsgefühl“ nennt. Scheler verkennt zweitens (152 ff.) mit seiner Ansicht, nach Kant strebe der Mensch in seinem sinnlichen Begehren ursprünglich nach Lust und nicht nach Güterdingen, daß für Kant sich das sinnliche Begehren zuoberst auf die Wirklichkeit der Güterdinge und insofern auf sinnliche Lust richtet. Scheler verkennt drittens (154 f.), daß die Erfahrung, auf die sich das sinnliche Begehren nach Kant gründet, keineswegs die Erfahrung der Wirklichkeit eines Gegenstandes ist, sondern die Erfahrung einer Lust aus der Vorstellung eines Gegenstandes.

Im I. Teil des II. Buches, der sich mit Schelers Wertethik auseinandersetzt, zeigt A., daß „jede materiale Ethik sinn-notwendig Güter-, Zweck- und Wertethik“ (218) ist, weil für sie ein Gegenstand gut ist, bloß weil er ein Gegenstand des Begehrens, also ein Gut, ein Zweck, ein werter Gegenstand ist, und daß somit auch Schelers eigene „materiale Wertethik“ unter das – von Scheler gelobte – kantische Verdikt über alle Güter- und Zweckethik fällt und daß auch sie – entgegen Schelers eigener Auffassung von ihr als einer apriorischen Wertethik – nichts anderes ist als eine (von Scheler selbst für durch Kant widerlegt gehaltene) empirische Lustethik, insofern nämlich Werte (als Eigenschaften von Dingen) Lust (auf diese Dinge und an ihnen) zu erregen vermögen.

Im II. (abschließenden) Teil, der sich mit dem „Problem einer Rangordnung der Wertarten“ befaßt, weist A. nach, daß sich auf der Basis der kantischen Vernunftethik durchaus eine Rangordnung der Wertarten entwickeln läßt, während sich zugleich die von dieser abweichende Schelersche als unhaltbar herausstellt.

Zu *zweitens*: Nicht bloß im Zusammenhang mit der Aufdeckung der Schelerschen Mißverständnisse und Irrtümer gerät auch das Denken Kants in den Blick. Vielmehr ist der gesamte Text von mehr oder weniger ins Detail gehenden Interpretationen, Paraphrasen und Anmerkungen durchzogen. Dies gilt wiederum insbesondere für die Dissertation, die sich wie eine Explikation und Erläuterung der (allzu!) knappen Ausführungen liest, welche Kant selber in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* (und an anderer Stelle) macht, besonders zu den grundlegenden Begriffen Begehren, Begierde, Neigung; Bewegursache, Beweggrund; Willkür; sinnliches und vernünftiges, bedingt- und unbedingt-vernünftiges Begehren; Wille, Freiheit; Maxime, Gesetz, Verallgemeinerungsfähigkeit; sittlicher Wille, Sittengesetz.

Zu *drittens*: Gerade in der Auseinandersetzung mit Scheler nun erweisen sich diese Darlegungen von A. zugleich als eine Einführung in die Grundlagen der praktischen Philosophie, welche – kantisch gesprochen – als Wissenschaft will auftreten können; wobei die phänomenologische Schulung und Befähigung des Autors besonders in den Einzelanalysen Klärungen bringen, die man sich bei Kant oft und vergebens erhofft.

Zu *viertens*: Der Teil über die Rangordnung der Wertarten bringt sowohl im Hinblick auf die kantische Ethik und das Problem der Tauglichkeit als Wertphilosophie als auch im Hinblick auf eine systematisch begründete Lehre von der Rangordnung der Wertarten eine – hier nicht näher aufzuführende – Fülle von

Gesichtspunkten z. B. bezüglich Größe und Höhersein von Werten und echten und unechten Wertarten; vor allem aber die Unterscheidung zwischen der (höheren) Wertart des Guten und den (niederen) Wertarten des Angenehmen und Nützlichen, sowie den Nachweis der Vollständigkeit dieser Rangordnung; und – last, not least – mit einer Untersuchung über „Kants Lehre vom Schönen und Erhabenen im Verhältnis zur Wertartenrangordnung“ den höchst lehrreichen Versuch, die Schönheit als eine Unterart der sittlichen Güte zu begreifen, ohne doch dadurch mit Kants insbesondere in der *Kritik der Urteilskraft* vertretenen Auffassung vom Schönen in unauflöselichen Widerspruch zu geraten.

Wie die traurige Erfahrung lehrt, hat eine ganze Reihe subtiler Stellungnahmen bis heute nicht vermocht, den Vorwurf des „Formalismus“ der kantischen Ethik und besonders des Leerformel-Charakters des kategorischen Imperativs endgültig zu diskreditieren. Daher ist es sehr begrüßenswert, daß zu den bisher angezeigten Textstücken ein Anhang aufgenommen wurde, in welchem sich A. mit „vermeintlichen Widerlegungen des kategorischen Imperativs als eines Kriteriums der Sittlichkeit einer Handlung“ durch Franz Brentano, Jonas Cohn und besonders Georg Simmel auseinandersetzt und diesen Autoren ein ähnliches Schicksal bereitet wie zuvor Max Scheler.

Den Abschluß des Buches bilden acht Aufsätze von unterschiedlicher Qualität zu so heterogenen Themen wie „Kant und Nietzsche“, „Die Wahl des Wahrheitssuchers“, „Bismarckismus und Hitlerismus“, „Zu Thomas Manns ‚Zauberberg‘“. Besonders empfehlenswert ist ein knapp zehn Seiten umfassender „Versuch kritischer Vernunftphilosophie“ als eine sehr gut lesbare, klare und zugleich eindringliche Skizze kritizistischer Denkansätze, Methoden und Positionen; – auch wenn dieser Versuch in seinem religionsphilosophischen Schlußteil in die sich selbst widersprechende Idee einer „christlichen Philosophie“ mündet.

Es ist für die philosophische Kultur hiezulande dringend zu wünschen, daß dem angezeigten Buch diejenige Beachtung zuteil wird, welche bereits die Dissertation verdient, aber leider nicht gefunden hatte.

3. Allen W. Wood, Kant's Ethical Thought, Cambridge 1999¹

Angesichts der Investition immensen Fleißes, beträchtlichen Scharfsinns und großer Belesenheit und dementsprechend vieler belehrender und anregender Erörterungen im Detail, freilich erheblich mehr im zweiten als im ersten Teil des Buches, ist es umso bedauernswerter, daß der Autor sich von der moralphilosophischen Prinzipientheorie Kants oft weit entfernt.² Dabei hätte schon ein gründliches Studium der einschlägigen, von ihm freilich nicht einmal erwähnten (schmalen) Schriften etwa von Reich, Ebbinghaus, Schmucker und Ebert ihn leicht davor bewahren können.

Das Buch betrifft zu ungefähr gleichen Teilen Kants Moralphilosophie in ihren „metaphysical foundations“ und in ihren „anthropological applications“.³

Ich beginne mit einer kritischen Würdigung des ersten, wichtigeren Teils. Dieser bezieht und beschränkt sich im Wesentlichen auf die ersten beiden Abschnitte der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Aber zwischen diesen Abschnitten und der *Metaphysik der Sitten*, die Wood (= W.) als die endgültige Form der praktischen Philosophie Kants bezeichnet (13; 321) und die demgemäß im zweiten Teil des Buches Berücksichtigung findet, liegen der dritte Abschnitt der *Grundlegung*, also der „Übergang von der Metaphysik der Sitten zu einer Kritik der reinen praktischen Vernunft“, und dann vor allem die *Analytik der Kritik der praktischen Vernunft*. Indem nun W. (im Unterschied etwa zu Paton⁴) ausgerechnet das kritische Geschäft Kants gänzlich unberücksichtigt läßt,⁵

¹ Zuerst erschienen in: Kant-Studien, 93 (2002) 385-392; hier überarbeitet.

² Der erste Teil ist mit schweren, Kant buchstäblich im Grundsatz mißverstehenden Fehlern gespickt. Ich kann hier nur für eine Auswahl besonders wichtiger die Fundstellen geben: 11, 48, 67 (4. Abs.), 70 (2. Abs.), 79, 107 (2. Abs.), 111, 157 f., 164 f., 168 f., 179, 180 (2. Abs.), 183-185. – Übrigens zwingt Woods Liste der „citations“ zu der Annahme, daß er sich der Übersetzung von Mary Gregor nach der von ihm selber mitherausgegebenen „Cambridge Edition“ bedient. Dennoch weicht die von ihm gegebene Übersetzung häufig von jener und auch von der (oft besseren) von Paton ab, wobei es nur selten zu einer Verbesserung kommt. Siehe etwa XX (FH, FRE, CI), 40, 48 (Wood gibt hier sogar zwei verschiedene Übersetzungen derselben Stelle), 99, 109, 126 f.

³ Gleichsam ersatzweise sei dem an Kants Moralphilosophie interessierten Leser das mustergültige Buch von Lutz Koch (Kants ethische Didaktik, Würzburg 2003) empfohlen. Er möge sich nicht durch den zwar korrekten, aber allzu bescheidenen Titel abschrecken lassen. Er wird für sein Interesse reich belohnt werden.

⁴ Dessen Gliederungsvorgaben Wood sonst zu folgen scheint. Vgl. seine Kapitel 1.2, 1.3, 1.4, 1.5, 2.1-5, 3-5 mit den Kapiteln II, III, IV, V, IX, XI, XIV-XVIII bei H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London 1947 (dt. Berlin 1962).

⁵ Wood spricht hinsichtlich seiner Berechtigung, Kants transzendente Freiheitstheorie zu übergehen, von dessen „verzweifelttem Notbehelf“ mit der „berüchtigten Unterscheidung zwischen phänomenaler und noumenaler Kausalität“ (173) und der dahinter stehenden Zweiweltenlehre. Für die „eigentliche ethische Theorie einschließlich der Deduktion des Moralgesetzes aus der Freiheitsvoraussetzung“ sei die „umstrittene Metaphysik des transzendentalen Idealismus“ nicht erforderlich. Dafür genüge Kants „naturalistisches Freiheitsverständnis“, das sich in dessen historischen und anthropologischen Werken in dem Versuch zeige, menschliche Freiheit in ein naturalistisches Verständnis der Menschen als biologischer Spezies zu integrieren.

muß die *Metaphysik der Sitten* unerlaubterweise ebenso dogmatisch-metaphysisch erscheinen, wie es die ersten beiden Abschnitte der *Grundlegung* erlaubterweise sind. Diese von W. ausgeblendeten Lehrstücke gehören ja nicht bloß ebenfalls zu „Kant’s ethical thought“, sondern sie erst sind, nachdem das oberste Prinzip der Moralität gefunden und bestimmt ist, die eigentlich *kritische* Moralphilosophie Kants, in der die objektive Realität dieses bislang nur problematisch angenommenen Prinzips bewiesen wird.

Wenn man dieses von W. nicht gepflügte Feld verläßt und sich dem von ihm bearbeiteten zuwendet, dann zeigt sich Folgendes: Nach einer Erörterung wichtiger Grundbegriffe (guter Wille, Handeln aus Pflicht / in Pflichtgemäßheit, Willkür, Wille, Zwecke, Maximen, Arten von Imperativen) geht es W. in der Hauptsache um die verschiedenen „Formeln“⁶ des kategorischen Imperativs. Zwar handelt es sich nach Kants eigener unmißverständlicher Aussage um *Eine* allgemeine und *drei* besondere Formeln des *einzigsten* kategorischen Imperativs, der in diesen drei, freilich „nur so viele[n] Formeln eben desselben [!] Gesetzes, deren eine die anderen zwei von selbst [!] in sich vereinigt [!]“,⁷ nur auf unterschiedliche Weise „vorgestellt“ wird.⁸ Doch W. zählt fünf Formeln, die er, unter fehlerhafter Verwendung der von Kant genannten Kategorien, in drei Gruppen zusammenfaßt. Damit gibt es für ihn auch nur noch drei Formeln, von denen zwei angeblich eine „Variante“ haben: 1) die Formel des allgemeinen Gesetzes bzw. 1a) des Naturgesetzes, 2) die Formel der Menschheit als Zwecks an sich selbst und 3) die Formel der Autonomie bzw. 3a) des Reichs der Zwecke. (XX) Hinsichtlich dieser Formeln glaubt er, einen ansteigenden Grad an Adäquatheit und Bedeutung konstatieren zu können. (XIII; 81; 97; 183) Die erste Formel mit ihrer angeblichen „Variante“ beziehe sich auf die bloße *Form* der Maximen; mit ihrem abstrakten Formalismus sei sie ein inadäquater Ausdruck des Sittengesetzes⁹ und lasse sich überhaupt nur vom Ergebnis, d. h. von der Formel der Auto-

ren. (179 f.) Differenziertere Überlegungen zur systematischen Unterscheidung von transzendentaler und praktischer Freiheit, negativem und positivem Freiheitsbegriff, Willkür, freier Willkür, Wille, freiem Willen und deren Rolle für die von Wood freilich gar nicht diskutierte Unterscheidung etwa zwischen intelligiblem und empirischem Charakter oder zwischen „virtus noumenon“ und „virtus phaenomenon“ stellt Wood nicht an. Auch die Idee der Autonomie stellt innerhalb seines naturalistischen Freiheitsverständnisses für ihn mit seinem „informed common sense in the late twentieth century“ (179) kein Problem dar.

⁶ Auch hinsichtlich Zahl und Gruppierung dieser Formeln stimmt Wood mit Paton überein, ganz und gar nicht jedoch hinsichtlich seiner Bewertung dieser Formeln und seiner dafür gegebenen Gründe.

⁷ Für Wood ist das moralische Gesetz als ein System von Formeln zu begreifen, die einander „ergänzen“, und „nur zusammen“ das moralische Prinzip vollständig „spezifizieren“. (183 f.)

⁸ Siehe GMS 04.436; ferner Georg Geismann, Die Formeln des kategorischen Imperativs nach H. J. Paton, N. N., Klaus Reich und Julius Ebbinghaus; in: Kant-Studien, 93 (2002) 374-384.

⁹ Die angebliche Inadäquatheit dieser Formel, die Kant dann zu trugschlüssigen Argumenten verleite, führt Wood auf dessen Ungeduld zurück, möglichst schnell das gesuchte Sittengesetz zu formulieren. (48) Siehe dagegen unten S. 243, Fn. 20.

nomie her rechtfertigen. (76 ff.) Die zweite Formel enthalte einen „substantive value“ und beziehe sich damit auf die *Materie* der Maximen; aber auch sie sei noch inadäquat, allerdings in geringerem Maß, denn sie bringe mit der Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst das bisher vermißte materiale Element für die Bestimmung des Moralprinzips ein. (111 ff.) Erst¹⁰ in der dritten Formel und ihrer „Variante“ werde mit der Autonomie und dem Reich der Zwecke *Vollständigkeit* in der Bestimmung des Moralprinzips erreicht. (156 ff.) Die Naturgesetz- und Reich-der-Zwecke-„Varianten“ dienten nur, wie Kant es sage, dazu, dieses Prinzip der Anschauung und dem Gefühl näher zu bringen.¹¹

W. kann nicht erkennen, daß der kategorische Imperativ der Formel des allgemeinen Gesetzes aus seinem bloßen Begriff folgt¹² und für die „drei Arten“, das in ihm enthaltene Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, selber die entscheidende Bedingung enthält, nämlich die Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetz. Deshalb gelingt es W. auch nicht, Kants Gedankengang in dem anschließend an vier Beispielen durchgeführten Nachweis der Brauchbarkeit der Naturgesetzformel nachzuvollziehen bzw. durch eigene Überlegungen zu ersetzen. So kommt er zu der Behauptung, weder die allgemeine noch die Naturgesetzformel könnten als adäquate und unabhängige Formulierung des von Kant in der *Grundlegung* gesuchten obersten Prinzips der Moralität angesehen werden, da sie für ihren Universalisierbarkeitstest „voreilig und erschlichen“ Autonomie voraussetzten. (81) Kants Versuch, sie bloß aus der Idee eines kategorischen Imperativs abzuleiten, sei ein Trugschluß. Denn mit dem Gebot, der „Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt“ gemäß zu sein, werde lediglich gesagt, daß unsere Maximen allgemeinen Gesetzen, welchen auch immer (!), gemäß sein sollen; nicht aber, wie diese Gesetze zu entdecken seien. Auch folge aus jenem Gebot nicht, daß Maximen den Gesetzen gemäß seien, wenn sie den durch jene Formeln vorgesehenen Test¹³ bestanden hätten. Und insbesondere folge daraus

¹⁰ Für seine These steigender Adäquatheit beruft sich Wood auch auf Kants Ausdruck „der Fortgang“ (GMS 04.436.26), aus dem bei ihm „a progression“ wird, wobei er „progress“ zu assoziieren scheint. (185; m. H.)

¹¹ Obwohl Wood von einem „System“ von Formeln spricht und dann erklärt, Kant habe für *jede* Formel zum Zweck der besseren Vorstellung eine „Variante“ gewählt (187), bleibt unerörtert, warum es in seinem „System“ für die zweite Formel keine solche „Variante“ gibt.

¹² Er kann es prinzipiell nicht erkennen, weil er eben diesen bloßen Begriff nicht zu erfassen vermag. Man nehme nur den geradezu grotesken Versuch, Kant diesbezüglich drei Trugschlüsse nachzuweisen (48), oder den Triumph, den Wood angesichts seiner ebenso grotesken Interpretation, die er einer Kant-Passage angedeihen läßt, glaubt feiern zu können (109), oder den völlig abwegigen Rückgriff auf das Ende von Kants Preisschrift von 1764 als Basis (!) für die *Grundlegung* (114).

¹³ Wood nimmt nach besonders im angelsächsischen Raum verbreiteter Manier die Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetz als bloße „Universalisierbarkeit“, mit deren Hilfe er dann auch zeigen zu können glaubt, wie bei Anwendung der allgemeinen Formel unmoralische Maximen den Test wohl und moralisch erlaubte ihn nicht bestehen. Dementsprechend glaubt er allen Ernstes, gegen die Brauchbarkeit der allgemeinen bzw. der Naturgesetz-Formel des kategorischen Imperativs beispielhaft die Maxime anführen zu können, bei einer Tür den jeweils Anderen zuerst hindurchgehen zu lassen; – dann würde ja, wenn diese Maxime allgemeines Ge-

nicht, daß der Wille eines vernünftigen Wesens überhaupt irgendeine Rolle bei der Bestimmung des Inhalts allgemeiner Gesetze zu spielen habe. Dafür benötige man das Prinzip der Autonomie. Dieses sei freilich von jener trugschlüssigen Ableitung nicht abhängig, wohl aber von der Formel der Menschheit als Zweck an sich selbst.

Nun geht es in Kants Bestimmung des kategorischen Imperativs ausschließlich um die bloße Form der Gesetzlichkeit,¹⁴ deren Bedeutung W. freilich verschlossen bleibt, wie insbesondere das Kapitel „conformity to law“ (78-82) offenbart. Bereits wenn er bevorzugt im Plural von den allgemeinen Gesetzen redet (vgl. 164), verläßt W. den Boden des zweiten Abschnitts der *Grundlegung*. Für den Fehler, den er hier macht, hat er schon gleich zu Anfang die Weichen gestellt. Er fügt dort (XX) der Formel des allgemeinen Gesetzes noch eine aus den unmittelbar vorangehenden Zeilen (04.421.02-03) gewonnene, angeblich „vorbereitende Form“ hinzu. Dabei bedient er sich einer fehlerhaften Übersetzung. Bei Kant heißt es „Allgemeinheit eines Gesetzes“, von Paton und Gregor korrekt mit „universality of a law“ übersetzt, ebenso später von W. (81). Aber hier sagt dieser statt dessen „universal law“. Er glaubt, es müsse irgendwie bei dem kategorischen Imperativ um ein (bestimmtes) Gesetz (oder gar um bestimmte Gesetze) gehen. Daß mit „Allgemeinheit eines Gesetzes“, „bloße Form des Gesetzes“, „bloße gesetzgebende Form“, „bloße gesetzliche Form“, „bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit“ (oder welche austauschbaren Formulierungen Kant auch immer wählt) alles gesagt ist, was für die Bestimmung des obersten Prinzips der Sittlichkeit benötigt wird, leuchtet ihm wohl nicht ein. Er ist offensichtlich der Meinung, daß nur die Formel des allgemeinen Gesetzes mit ihrer „Variante“ „formal“ sei, weil sie keine allgemeinen Gesetze spezifiziere, denen unsere Maximen gemäß sein sollen, und „abstracts from the objective value [...] and considers only the categorical form of the obligation“. (76 ff., 182 ff.) Aber der „einzige“ kategorische Imperativ der *Grundlegung*, der *Kritik der praktischen Vernunft* sowie der *Metaphysik der Sitten*¹⁵ ist sowohl in der – kantisch gesprochen – allgemeinen Formel als auch in den drei besonderen Formeln ein bloß „formaler“ in dem doppelten Sinne, daß er als oberstes Prinzip der Sittlich-

setz wäre, nie jemand durch die Tür gehen und also die Erreichung des Zwecks der Maxime mit deren Universalisierung unmöglich gemacht. (Siehe Allen Wood, *The Moral Law as a System of Formulas*, in: H. F. Fulda / J. Stolzenberg (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg 2001, 299) Dabei hätte Wood doch der Gesetzesuntauglichkeit seiner so genannten Maxime entnehmen können, daß man sich das darin beschriebene Handeln eben nicht zur unverbrüchlichen Maxime machen sollte. Durchaus erlaubt, weil gesetzestauglich bleibt dagegen die Verhaltensregel, Anderen *möglichst* den Vortritt zu lassen. Wenn Wood hätte Bäcker werden wollen, hätte er auf der Basis seiner „Kant-Interpretation“ vor ähnlichen Problemen gestanden. Siehe auch oben Kap. V.

¹⁴ Daher ist „Gesetzmäßigkeit“ (= „Gesetzlichkeit“; vgl. KpV 05.70.13; KrV 03.309.31) besser mit „lawfulness“ und nicht mit „conformity to law“, wie Wood (48) es mit Paton und Gregor tut, zu übersetzen; – damit Wood gar nicht erst fragen kann: „conformity to *which* law?“.

¹⁵ GMS 04.421; KpV 05.30; MS 06.225; TL 06.389.

keit den Begriff der Pflicht überhaupt, also Pflicht ihrer bloßen Form nach bestimmt und daß er dies tut und nur tun kann, indem er bei dieser Bestimmung von aller Materie des Willens¹⁶ abstrahiert und damit den Willen (die Maximen) der bloßen Form nach bestimmt. Nur bezieht sich diese rein formale Willensbestimmung bei der ersten der besonderen Formeln auf die *Form* der Maximen (deren Allgemeingesetzlichkeit), bei der zweiten auf die *Materie* der Maximen (deren Eingeschränktheit auf die Bedingung ihrer Übereinstimmung mit der Idee der Menschheit als Zwecks an sich selbst)¹⁷ und bei der dritten auf das *System* der Maximen (Reich der Zwecke als Reich der Natur).

Was aber die Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst betrifft, so ist sie zwar Grund der zweiten besonderen Formel,¹⁸ keineswegs aber, wie W. meint (114), Grund des Moralgesetzes überhaupt. Vielmehr hat sie selber ihren Grund in eben diesem Gesetz; denn die allgemeingesetzliche Befugnis für den Willen, einen Menschen als bloßes Mittel zu gebrauchen, würde für jeden Menschen „die gesetzliche Möglichkeit bedeuten, in allen seinen möglichen Zwecken beliebigen Zwecken untergeordnet zu sein.“ Dies käme „der Aufhebung allen möglichen Gesetzes in Bezug auf die Zwecksetzung, d. i. den Willen“ jedes Menschen gleich.¹⁹ Entsprechend steht die Menschheit nicht unter dem Gesetz der Moral, weil sie Würde hat; sondern weil und soweit sie darunter steht, hat sie Würde, die auch nur dieses Gesetzes wegen zu achten ist.

W. bemerkt kritisch (77), Kant hätte leserfreundlicher direkt mit dem „content of moral value“ anfangen sollen, anstatt in „echt scholastischer Pedanterie“ von der Form über die Materie zum moralischen Prinzip in seiner (!) systematischen Vollständigkeit fortzuschreiten. Aber der kategorische Imperativ als oberstes (Bestimmungs-) Prinzip der Sittlichkeit dient als Kriterium der Beurteilung einer (gegebenen) Maxime hinsichtlich ihrer moralischen Möglichkeit und Notwendigkeit. Keine seiner Formeln bestimmt hingegen, wie W. es fordert (vgl. 111 ff.; 195) und bezüglich der ersten bemängelt (79 ff.; 107), irgendeine Pflicht ihrem Inhalt nach. Eben deswegen ist die *Grundlegung* eine Grundlegung, nämlich die einer allgemeinen Pflichtenlehre. Diese selber mit ihren beiden inhaltlich reicheren, aber immer noch formalen kategorischen Imperativen des Rechts und der Tugend und mit den auch ihrer Materie nach bestimmten Pflichten findet sich dann in der *Metaphysik der Sitten*.

W. versteht das Naturgesetz der ersten besonderen Formel kausal und nicht teleologisch und die Natur dieses Gesetzes als die empirisch vorfindliche. (vgl. etwa 85 ff.; 166; 356 f.) Die Mängel, die er bei der Anwendung dieser Formel

¹⁶ Bei Wood (77) wird daraus „from the objective value“, womit er die Menschheit als Zweck an sich selbst meint; er fährt fort: „that grounds [!] the imperative“.

¹⁷ Die Menschheit gehört daher auch nicht etwa selber als „content of moral value“ (77) zu dieser Materie.

¹⁸ Vgl. GMS 04.428.06: „eines möglichen kategorischen Imperativs“ (m. H.).

¹⁹ Julius Ebbinghaus, Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten; in: Studi e ricerche di storia della filosofia, 32 (1959) 3-23; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. II: Philosophie der Freiheit, Bonn 1988, 209-229; hier: 216.

feststellen zu können glaubt, sind seinem Mißverständnis und nicht der Formel anzulasten. (Vgl. z. B. 92 ff.) Die Formel dient allein und „idealiter“ dazu, den Willen so zu bestimmen, daß er der Möglichkeit nach mit dem übereinstimmt, was wir als eine Natur wollen können, die zweckmäßig auf die mögliche Verwirklichung unserer Zwecke bezogen ist.²⁰

Hinsichtlich der zweiten besonderen Formel scheint W. der Ansicht zu sein, für deren Herleitung genüge die Fähigkeit des Menschen zur Setzung beliebiger zu bewirkender Zwecke überhaupt. (Vgl. 119; 126 f.; 132 und schon 51) Aber Kant spricht in diesem Zusammenhang²¹ von der von der übrigen Natur sich ausnehmenden „vernünftige[n] Natur“, die *qua vernünftige*, also als von aller Sinnlichkeit unabhängige Natur „ihr selbst“, d. h. für sich selbst einen Zweck setzt. Und dieser Zweck ist gerade kein zu bewirkender, sondern ein „selbständiger“ Zweck, nämlich das „Subjekt aller möglichen Zwecke“ selber. Es ist nicht ein Zweck, den die vernünftige Natur *hat*; vielmehr *ist* sie der *Idee* nach selber dieser Zweck als der gesetzliche *Maßstab* aller *wirklichen* Zwecksetzung.

Von der Formel der Autonomie gibt es laut W. (187 f.) in der *Grundlegung* mindestens 15 unterschiedliche Fassungen, von denen er 6 als die „most fundamental and prominent“ nennt, von denen wiederum freilich nur die beiden ersten als eine Formel der Autonomie anzusehen sind, während der Rest eine Version der Formel des allgemeinen bzw. des Naturgesetzes darstellt. Erst mit der Idee der Autonomie ist für W. das von Kant gesuchte oberste Prinzip der Moral adäquat bestimmt. Sein Ausdruck sei „die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs“: „handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann.“²², der W. die Formeln in der *Kritik der praktischen Vernunft* und *Metaphysik der Sitten* als gleichbedeutend zur Seite stellt.²³ Obwohl diese Formel nun offensichtlich nichts anderes als eine Version der Formel des allgemeinen Gesetzes ist, versucht W. einen Beweis des Gegenteils. Zunächst weist er darauf hin, daß diese Formel in demselben Absatz wie die Formel vom Reich der Zwecke stehe, die ihrerseits ja die anschauliche „Variante“ der Autonomieformel sei. Für Kant sei somit die zitierte Formel „simply a more abstract and austere version“ der Reich-der-Zwecke-Formel. Weitere Argumente ergäben

²⁰ Ähnliche Mißverständnisse bei Wimmer, der freilich ausgerechnet seine Kritik an dem hier entscheidenden Aufsatz von Klaus Reich nicht etwa auf diesen Aufsatz stützt, sondern sich an einer Behauptung in einer englischsprachigen Arbeit orientiert, der ihrerseits eine englische Übersetzung des Aufsatzes von Reich zugrunde lag. (Siehe Reiner Wimmer; Universalisierung in der Ethik, Frankfurt/Main 1980, 183; 356; 407; 439)

²¹ GMS 04.437.

²² GMS 04.436 f.

²³ Wood meint (189), den qualitativ entscheidenden Unterschied zwischen der Formel des allgemeinen Gesetzes in der *Grundlegung* und den beiden Formeln in der *Kritik der praktischen Vernunft* bzw. in der *Metaphysik der Sitten* in deren Ausdruck „gelten können“ gegenüber bloßem „wollen können“ zu erkennen. Er verkennt jedoch, daß das Können dieses Wollens keine subjektiv bedingte Möglichkeit (vgl. 48), sondern eine unter der Bedingung einer *gesetzlich notwendigen Allgemeingültigkeit* stehende Möglichkeit ist, daß also eine moralische Maxime von allen vernünftigen Wesen *notwendig* gewollt werden *kann*.

sich „simply from *what* [that formula] says“. Sie spezifiziere keinen Universalisierbarkeitstest für einzelne Maximen in Bezug auf das, was als allgemeines Gesetz gewollt werden könne, sondern gebiete vielmehr positiv, nach bestimmten Maximen zu handeln. Sie identifiziere diese Maximen als solche, die *sich selbst* zu allgemeinen Gesetzen machen könnten, und das bedeute: die in sich selbst den Willen einschließen, allgemeine Gesetze zu sein. Dies aber sei ein Gedanke, der in keiner Formulierung der Formel des allgemeinen Gesetzes zu finden sei. Nun, es mag genügen, noch einmal an das „durch die“ in dieser Formel zu erinnern.

Die Lossagung von allem Interesse beim Wollen *aus Pflicht* nennt Kant das spezifische Unterscheidungsmerkmal des kategorischen Imperativs.²⁴ Die implizierte Autonomie ist die notwendige und zugleich hinreichende Bedingung dafür, daß der Eine und selbe Imperativ, welcher Formel auch immer, seine bedingungslose Verbindlichkeit für den Willen bekommt. Das *principium executionis* ist integraler Bestandteil des *principium diiudicationis*.²⁵ Eben deshalb ist die Autonomie selber auch nicht als Gegenstand einer eigenen Formel des kategorischen Imperativs anzusehen. Wohl aber wird sie in einigen Formulierungen der verschiedenen Formeln „durch irgend eine Bestimmung [...] angedeutet“²⁶. Daher ist es gar nicht verwunderlich, daß W. in manchen Versionen der Formeln die gesuchte Autonomieformel zu finden meint. Impliziert und damit zu entdecken ist Autonomie in allen Versionen.

Hinsichtlich der von Kant genannten dritten besonderen Formel spricht W. immer nur vom Reich der Zwecke, also ohne Kants Zusatz „als ein Reich der Natur“. Unter den Formulierungen, die er für diese Formel aufzählt (165), fehlt denn auch ausgerechnet Kants eigene mit dem Zusatz.²⁷ Weder erörtert W., warum Kant diesen Zusatz macht und was er damit meint, noch gar zeigt er den systematischen Grund auf, aus dem sich die *komplette* Formel notwendig als „vollständige Bestimmung“ dessen ergibt, was zuvor mit den beiden anderen besonderen Formeln in Bezug auf Maximen als Naturgesetz bzw. auf Maximen in ihrem Verhältnis zur Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst bestimmt wurde.

W. versteht die Natur immer wieder empirisch,²⁸ während es auch hier um eine Natur geht, die wir wollen können als eine solche, in der unsere Maximen Gesetze sind. Speziell in dieser Formel wird das Reich der Zwecke hinsichtlich

²⁴ Siehe GMS 04.431. Es sei abermals zur Vermeidung von Mißverständnissen bemerkt, daß wir es hier mit Kants Ethik im strengen Sinn zu tun haben, in der es um die vernunftgesetzliche Bestimmung des Willens und nicht, wie in der Rechtslehre, bloß des äußeren Handelns geht. Zwar wird die Lehre vom kategorischen Imperativ auch von dieser vorausgesetzt, nicht aber zugleich damit auch die Lehre von der transzendentalen Freiheit. Siehe dazu in Bd. 2 den Beitrag „Recht und Moral“, bes. Kap. 7c.

²⁵ Die Pflicht als Triebfeder wird denn auch in keiner der Formeln eigens genannt.

²⁶ GMS 04.432.

²⁷ Siehe GMS 04.436.25; s. a. 04.438.23-29.

²⁸ So liest man (166): „nature is considered a ‚realm‘ only because it contains [!] rational beings as ends“.

der Möglichkeit seiner Verwirklichung²⁹ in *Analogie* zu einem Reich der Natur *gedacht*.³⁰ Wenn die Gesetzmäßigkeit von Handlungen, also das Verfolgen von Zwecken, als der Gesetzmäßigkeit einer Naturordnung ähnlich vorgestellt werden soll,³¹ dann muß in dieser Analogisierung das Zweckmoment beibehalten werden; d. h. *diese* Natur muß auf das Verfolgen von Zwecken Bezug haben. Eine derart gedachte Natur kann ein Reich genannt werden, insofern in ihr *Zweckmäßigkeit* in Bezug auf vernünftige Wesen herrscht. Übrigens ist für *diese* Überlegungen Kants Lehrstück von der Typik der reinen praktischen Urteilkraft in der *Kritik der praktischen Vernunft* (vgl. 79) ebenso wenig einschlägig wie seine Kritik der teleologischen Urteilkraft in der *Kritik der Urteilkraft* (vgl. 86).

Der zweite Teil des Buches befaßt sich mit der Bedeutung der Geschichte der menschlichen Natur im Hinblick auf Ursprung und Entwicklung der Moralität. Dabei geht es vor allem um Kants geschichtsphilosophische Position im Kontrast zu der von Herder und um Kants Affektenlehre. Der Schluß ist der historischen Bestimmung, die Kant laut W. der Moralität zuschreibt, und dem Versuch einer systematischen Zusammenfassung gewidmet. Die Fehler des ersten Teils haben sich zum Glück auf diesen Teil kaum ausgewirkt; er ist durchweg korrekt.

Freilich hätte man angesichts der vorangegangenen ausführlichen Behandlung des kategorischen Imperativs und seiner Formeln nun, wenn es um „application“ geht, vor den „anthropological applications“ zunächst eine systematische Anwendung erwartet, nämlich eine Anwendung des den Gebrauch der Freiheit überhaupt bestimmenden Gesetzes auf den äußeren und den inneren Freiheitsgebrauch und die daraus folgende, zweifelsfrei als solche erkennbare Differenzierung der Formel des allgemeinen Gesetzes in die zwei verschiedenen Formeln des Gesetzes des Rechts und des der Tugend.³² Wenn Kant in seinen späteren Schriften immer wieder von der Menschheit in der eigenen und der Person jedes Anderen redet, so handelt es sich dabei unmittelbar um eine Anwendung dieser beiden Gesetze, wobei gelegentlich speziell die zweite besondere Formel aus der *Grundlegung* der Veranschaulichung dient. W.s Behauptung (323), daß die Rechtspflichten im Unterschied zu den Tugendpflichten nicht vom „principle of morality“ abzuleiten seien, ist zweifach zu korrigieren: Zum einen gilt dies auch für die Tugendpflichten; unmittelbar sind die Rechtspflichten vom Rechtsprinzip und die Tugendpflichten vom Tugendprinzip abzuleiten. Zum andern aber sind diese beide Prinzipien selber Derivate des allgemeinen Moralprinzips. Insofern ist W.s „Unabhängigkeitsthese“ falsch. Daran ändert die Tatsache, daß die

²⁹ Wood scheint das Reich der Zwecke mit dem Reich der Tugend eines ethischen Gemeinwesens gleichzusetzen und es nicht für empirisch (als Reich der Natur) schlechterdings unmöglich zu halten. (Vgl. 195 (3. Abs. Ende); 313; 377)

³⁰ Auch über die (nicht gegebenen) Bedingungen der *Realmöglichkeit* einer Verwirklichung dieser bloßen Idee hat sich Kant hinreichend klar geäußert. (GMS 04.438 f.)

³¹ Siehe GMS 04.431.25-26.

³² Siehe RL 06.231; TL 06.395.

Erfüllung von Rechtspflichten auch durch eine Triebfeder der Neigung möglich ist, nichts; die Erfüllung auch von Rechtspflichten ist kategorisch geboten.³³

Die etwas kaleidoskopische Mischung des zweiten Teils aus Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie, Rechtslehre und Tugendlehre dürfte das systematische Eindringen in Kants „ethisches Denken“ eher erschweren. Auch ist dieser Teil so mit Einzelheiten gespickt, daß auch diese leicht den Blick auf den systematischen Zusammenhang verstellen könnten. Allerdings vermitteln sie dem Leser einen guten Eindruck von einem Kant, dessen „ethisches Denken“ eben auch sehr stark durch die Stoiker und durch die französischen und englisch-schottischen „Moralisten“ geprägt war. Überdies arbeitet W. viel von der „empirischen Theorie der menschlichen Natur und Geschichte“ (vgl. XIII, 10, 11, 13) heraus, derer sich Kant zwecks Gewinnung materialer, speziell auf das menschliche Geschlecht bezogener kategorischer Imperative bedient hat. Dennoch ist jene Natur immer nur problem-konstitutiv, bestimmt aber nicht die Art der Problemlösung, die daher auch nichts von ihrer Apriorizität verliert. Insofern kann auch von einer „Überbetonung“ (XIII) der Rolle, welche die Formel des allgemeinen Gesetzes für Kants „ethical thought“ spielt, keine Rede sein.

Merkwürdigerweise spricht W. (296 ff.) von zwei einander überlappenden Epochen, die Kant angeblich in der menschlichen Geschichte unterschieden habe. Die „Epoche der Natur“ habe mit dem Kampf von Bauern gegen Jäger begonnen und ende mit der Stiftung eines weltweiten „politischen Gemeinwesens“. Die „Epoche der Freiheit“, die „truly human history“, habe mit kollektiver Aufklärung begonnen und werde ihre Vollendung mit dem Erreichen der „historical vocation of morality“ im „ethischen Gemeinwesen“ als „organized religion“ (320) finden. Doch Kant spricht an der Stelle, auf die sich W. beruft,³⁴ von dem „Ausgang des Menschen aus dem [...] Paradiese“ als dem Übergang aus dem Zustand des bloßen Tiers („des Instincts“) in den der Menschheit („der Freiheit“). Damit ist die gesamte Geschichte als *menschliche* eine einzige „Epoche“ der Freiheit als Natur des Menschen. Das ethische Gemeinwesen im *strengen* Sinne kommt freilich für eine geschichtsphilosophische Betrachtung gar nicht in Betracht, denn es ist eine auf Erden überhaupt nicht erscheinende („unsichtbare“) Kirche. Eine Idee zu einer allgemeinen Geschichte „in religiöser Absicht“ ist somit ausgeschlossen.

³³ Siehe hierzu Bd. 2, Kap. I, bes. 7c.

³⁴ MAM 08.115.

4. Hans Ebeling (Hrsg.), Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1990¹

Wer einmal den unvergeßlichen Fehler gemacht hat, die deutschsprachigen Karikaturen von Rousseaus „Contrat Social“ und – schlimmer noch – von Hobbes’ „Leviathan“ aus Reclams „Universal-Bibliothek“ einem Seminar zugrunde zu legen, wird zögern, noch einmal einen philosophischen Text aus dieser Reihe zur Hand zu nehmen. Dennoch ist es zu begrüßen, wenn ein so wichtiger Text wie Kants *Metaphysik der Sitten* in einer preiswerten Ausgabe auf den Markt kommt. Und was kann schon Schlimmes passieren, wenn ein Text nicht übersetzt, sondern lediglich so, wie er vorliegt, gedruckt werden muß?

Gegen den Abdruck des kantischen Textes sind denn auch, so zumindest das Ergebnis mehrerer Stichproben, keine Einwände zu erheben. Doch schon für den Anmerkungsapparat, obwohl er solide gearbeitet ist und Auskunft über im Text erwähnte Autoren und Zitate sowie über eine Vielzahl von korrigierenden Eingriffen in den Text gibt, kann man dies nicht unbedingt sagen. Für den üblichen Leser einer „Bibliothek für jedermann“ wäre es hilfreicher gewesen, ihm anstelle der akribischen und doch für ihn ganz belanglosen Rechenschaftslegung, die überdies auch noch 5 (!) der mit insgesamt 14 Seiten ohnehin äußerst kurz geratenen „Einleitung“ von Hans Ebeling füllt, den Text begleitende *kommentierende* Anmerkungen nach der Art zu bieten, wie sie sich etwa in Patons englischsprachiger Edition von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* finden.

Damit ist bereits ein Mangel angedeutet, durch den das Buch denn doch stark an die erwähnten Ausgaben von Hobbes und Rousseau erinnert. In einer für „jedermann“ bestimmten Ausgabe eines philosophischen Werkes erwartet man eine (durchaus ausführliche) Einleitung, welche dem Leser die vom Herausgeber ausdrücklich erwähnte „eigene Arbeit“ erleichtert. Dazu würden im Falle des vorgelegten Textes Erläuterungen über die Stellung der Metaphysik der Sitten im Rahmen der kantischen Moralphilosophie und über das Verhältnis von Rechtslehre und Tugendlehre zueinander ebenso gehören wie Ausführungen über den philosophiegeschichtlichen Hintergrund und über die aktuelle Bedeutung. Dabei hätte dann manches Wissenswerte über die Voraussetzungen der Metaphysik der Sitten, über Kants Freiheitslehre und seine Lehre vom kategorischen Imperativ, eingestreut werden können. Und selbstverständlich hätte eine solche Einleitung in einer für jeden der Sache überhaupt gewachsenen Leser verständlichen Sprache verfaßt sein müssen.

Bei dem einleitenden Text von Hans Ebeling nun ist, soweit er verständlich ist, seine Relevanz nur schwer zu erkennen. Größtenteils jedoch ist er undurchsichtig. Manche Sätze sind überhaupt nicht zu verstehen, Wichtiges steht neben Unwichtigem, und vieles folgt so unvermittelt aufeinander, daß es den Anschein hat, als seien hier aus einer Sammlung von Einfallsnoteizen irgendwie einschlägige in einen äußeren Zusammenhang gebracht. Nun ist kaum etwas schwieriger und

¹ Zuerst erschienen in: Kant-Studien, 89 (1998) 90-92.

zugleich unnötiger, als einen opaken „Gedankengang“ vor aller Kritik auch nur zu referieren. Wenige Worte mögen daher genügen.

Ebeling behauptet, Kant versuche in der *Metaphysik der Sitten*, die Universalität von Recht und Ethik zu begründen, „und zwar so, daß dabei der Satz der Prämissen *eines* allgemeinen Rechtssystems auf den Satz der Prämissen *eines* allgemeinen Moralsystems bezogen wird und dadurch auch noch das Moralsystem selbst erläuterbar wird, nicht nur das Rechtssystem durch das Moralsystem“. Soweit sich aus dieser Satzwolke überhaupt ein Funke von verständlichem Gedanken schlagen läßt, ist dieser falsch. Der Anspruch auf unbedingte Verbindlichkeit von Rechts- und Tugendgesetzen (als Moralesetzen), der sich selbstverständlich nur als ein universaler begründen läßt, wird gerade nicht in der *Metaphysik der Sitten*, sondern in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* begründet und in jener vorausgesetzt. Für Ebeling ist die *Metaphysik der Sitten* „die unterstellte Wissenschaft von der Zuordenbarkeit [!] beider [Rechtslehre und Tugendlehre] *a priori* [...]“. Ob und wie die beiden einander zugeordnet werden können, ist aber ganz und gar *nicht* der Gegenstand dieser „unterstellten“ (?) Wissenschaft. Es ist lediglich an einigen Stellen, besonders in der beiden gemeinsamen Einleitung, von ihrem Verhältnis zueinander und von ihren Differenzen die Rede.

Dann wirft Ebeling als eine „Metakritik an Kant“ die Frage auf, ob metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre überhaupt möglich seien, und deutet allen Ernstes als Grund der Unmöglichkeit an: „angesichts der empirischen Positivität [!] des Rechts“. Die Tugendlehre kommt da besser weg, „weil die Grundnormierung durch den kategorischen Imperativ das kontrafaktische [?] Apriori schlechthin“ sei und Kant deshalb für die Tugendlehre prinzipiell nicht in dieselbe „Beweisnot“ geraten könne. Nun, wenn dem so ist, hat Kant Glück; denn auch das Rechtsgesetz ist ja ein kategorischer Imperativ, und nur Hans Ebeling ist mit seinen den systematischen Zusammenhang der kantischen Moralphilosophie völlig verkennenden Behauptungen in Not.

Schließlich versucht Ebeling, „Recht und Moral“ in einen systematischen Zusammenhang zu bringen, doch es gelingt ihm nicht. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß er, durch Kants Redeweise in Bezug auf „Ethisches“ (zum einen Zwecke, zum anderen die Triebfeder des Willens betreffend) nicht ganz unverschuldet, Legalität und Moralität einerseits und Rechtslehre und Tugendlehre andererseits konfundiert. Auch ist es höchst irreführend, wenn er in Bezug auf das Rechtsgesetz von einem „radikalen Schnitt gegenüber dem kategorischen Imperativ“ spricht, der, was das Rechtsgesetz hinsichtlich seiner Verbindlichkeit betrifft, schlechthin nicht besteht. Und eine den kategorischen Imperativ als principium executionis ignorierende bloße Legalität des Handelns ist bekanntlich auch bei der Befolgung des Tugendgesetzes möglich.

Besonders ein in kantischer Philosophie oder gar in Philosophie überhaupt ungeschulter Leser wird nach der Lektüre der Einleitung so klug wie vor ihr, möglicherweise aber zugleich durch sie so abgeschreckt sein, daß er Kants Text gar nicht erst aufschlägt, zumal ihm trotz einiger diesbezüglicher, allerdings wie-

derum reichlich obskurer Bemerkungen kaum klar sein dürfte, warum er denn überhaupt dieses Buch lesen soll.

Der Herausgeber hat dem Buch noch ein Nachwort von 5 Seiten über „Kants Theorie der Selbsterhaltung“ beigegeben. Ich möchte mich mit einer ernst gemeinten Persiflage des ersten Satzes dieses Nachworts begnügen: „Wenn sich der geneigte Leser angesichts der Fülle von [Unklarheiten] und noch dazu erkennbarer [Gestaltungs-]Schwierigkeiten [Ebelings] [...] am Ende doch nicht ohne die eine oder andere Ratlosigkeit aus der Lektüre entlassen wüßte, dann bleibt er zur weiteren Klärung eingeladen, sich der grundsätzlichen Bedeutung der ‚Metaphysik der Sitten‘ zu versichern“, indem er statt des Nachworts diese selber liest.

Keineswegs überflüssig wäre es gewesen, den Leser in einer Bibliographie auf die wichtigste Sekundärliteratur, also etwa und besonders auf die vielen einschlägigen Arbeiten von Julius Ebbinghaus in dessen Gesammelten Schriften, hinzuweisen.

5. Allen Wood / George Di Giovanni (Hrsg.), Immanuel Kant:
Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings,
Cambridge 1998¹

Das Buch enthält in englischer Übersetzung (mit durchgängigem Verweis auf die Paginierung der Akademie-Ausgabe) neben Kants Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* auch die kleineren Schriften *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* und *Das Ende aller Dinge*, außerdem eine Einleitung von 26 Seiten, eine kurze Chronologie zu Kants Leben und Werk, Empfehlungen zur weiteren Lektüre, einen Namens- und Sach-Index sowie Anmerkungen der Herausgeber, die sich größtenteils auf Verweise Kants auf Namen und Schriften, insbesondere auf Bibelstellen, beziehen.

Wer je mit englischen Übersetzungen kantischer Schriften gearbeitet hat, kann die hier vorliegende nur loben. Der Text bleibt dem Original zumeist so nahe, wie es überhaupt eine Übersetzung vermag. Er bedient sich für die „Fachausdrücke“ eines Vokabulars, von dem man sich wünscht, daß es möglichst bald zum Standard in der angelsächsischen Diskussion wird. Wo immer ein präzise korrespondierender Ausdruck im Englischen nicht zur Verfügung stand, findet man den Originalausdruck in einer Fußnote. Freilich betrifft dies eher denjenigen Teil der Leserschaft, der zwar lieber mit einer Übersetzung arbeitet, aber dem Original gegenüber doch nicht völlig ohnmächtig ist.

Schon die Tatsache, daß die für die Forschung noch immer maßgebliche deutschsprachige Literatur unter „further reading“ fast vollständig unerwähnt bleibt, zeigt, daß das Buch ersichtlich nur für Anfänger und interessierte Laien gedacht ist, für die es denn auch ohne nennenswerte Einschränkung zu empfehlen ist. Freilich wäre es eben deshalb wünschenswert gewesen, wenn die Einleitung auch auf die Fundierung der Religionsphilosophie Kants in dessen Moralphilosophie, also speziell auf die Lehre vom höchsten Gut und von den Postulaten näher eingegangen wäre. Sie beschränkt sich jedoch auf eine kurze und nicht überzeugende Skizze der kantischen Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena und konzentriert sich dann auf spezielle Themen der Religionschrift. Soweit Kants Lehre dabei problematisiert wird, fällt dieser Versuch allzu knapp aus und ist damit für die infrage kommende Leserschaft nicht sonderlich geeignet. Übrigens wäre, nachdem die Einleitung versucht, Kant auch und besonders in der lutherischen Tradition zu sehen, zumindest ein Hinweis auf die wichtige Arbeit „Kant und Luther“ von Julius Ebbinghaus zu erwarten gewesen.

Auch die beste Übersetzung weicht unvermeidlich immer dann vom Original ab, wenn in der eigenen Sprache der korrespondierende Ausdruck nicht zur Verfügung steht oder wenn der Originaltext für die Übersetzung eine Deutung verlangt. Und auch bei der besten Übersetzung kann die in solchen Abweichungen enthaltene Interpretation zumindest zweifelhaft oder irreführend, wenn nicht falsch sein.

¹ Zuerst erschienen in: Kant-Studien, 92 (2001) 368-370; hier leicht geändert.

Man nehme etwa den von Kant überaus häufig gebrauchten Ausdruck „Absicht“, der zwar oft dem gegenwärtigen Sprachgebrauch entspricht, mindestens ebenso oft aber das bedeutet, was wir heute mit „Hinsicht“ oder „Hinblick“ ausdrücken.² Ich kann nicht behaupten, in dieser Hinsicht mit der Übersetzung immer einverstanden zu sein,³ muß aber den Vergleich und das Urteil dem Leser anheimstellen.

Für „wodurch wir in unserm Erkenntniß nicht um einen Fußbreit weiter kommen, sondern nur gesagt werden will, daß der Vernunft in (praktischer) Absicht auf den Endzweck auf dem Wege beständiger Veränderungen nie Genüge gethan werden kann“⁴ bringt die Übersetzung: „by which we come not one step further in our cognition, but we will have said only that reason in *its* (practical) *intent* toward *its* final end *can never have done* enough on the path of constant alterations“ (m. H.). Dies ist jedenfalls nicht das, was Kant gesagt hat; und ob er es hat sagen wollen oder auch nur hätte sagen können, muß man dem Urteil des Lesers einer Übersetzung ebenso überlassen, wie Kant es seinen Lesern überlassen hat.

Schwer wiegt ein Sachverhalt, der sich leicht hätte vermeiden lassen. Bei Kant finden sich – und durchaus häufig – die Ausdrücke „in einer Welt“, „in der Welt“ und „in dieser Welt“.⁵ Es ist kein Grund zu erkennen, warum nicht in jedem einzelnen Fall für die wörtliche Übersetzung entschieden wurde. Kant war doch nachweislich imstande, „diese Welt“ zu sagen, wenn er es meinte. So spricht er etwa in der Religions-Schrift an einer Stelle, an der es ihm auf den Nachweis ankommt, daß die Gesetzgebung des Judentums wesentlich politisch und nicht ethisch oder religiös war, davon, daß „alle Folgen aus der Erfüllung oder Übertretung dieser Gebote [...] nur auf solche eingeschränkt werden, welche in dieser Welt jedermann zugetheilt werden können“⁶. Wenn immer bei Kant vom „höchsten Gut“ die Rede ist, also von einem Sachverhalt, ohne den seine Religionsphilosophie gar nicht zu verstehen ist, dann heißt es fast immer „in der Welt“, manchmal auch „in einer Welt“, niemals aber „in dieser Welt“. Zumindest die Tatsache, daß es in der Literatur überaus strittig ist, ob Kant bei der möglichen Wirklichkeit des höchsten Gutes an diese oder an eine andere Welt gedacht hat, hätte die Übersetzer daran hindern müssen, „in this world“ zu sagen, wo im Original „in der Welt“ steht. Sie haben es dennoch, wenn auch merkwürdiger-

² In GTP 08.307 spricht Kant von „kosmopolitischer Absicht“ (wie in IaG 08.15 von „weltbürgerlicher Absicht“), in GTP 08.313 von „kosmopolitischer Rücksicht“. Von den vier verschiedenen englischen Übersetzungen: with a cosmopolitan (1) purpose (Nisbet), (2) intent (Humphrey), (3) aim (Wood) und (4) from a cosmopolitan point of view (Beck) kann nur die letzte akzeptiert werden. In IaG 08.30 ist von „Gesichtspunkt“ und „Standpunkt“ die Rede.

³ Siehe etwa für EaD 08.329.15: „practical aims“ [für 08.330.29 dagegen: „practical point of view“]; für 08.332.32; 08.333.9 und 08.334.11: „practical intent“.

⁴ EaD 08.334.

⁵ Dazu auch oben Kap. I, S. 99.

⁶ RGV 06.126.

weise nicht durchgehend, getan und zwingen damit ohne Not dem Leser eine überaus fragwürdige Interpretation von großer Tragweite auf.⁷

Was die Übersetzung von RGV 06.07.38-42 betrifft, so gebe ich zu bedenken, daß sich das „diese“ (Z. 40) auf „Erkenntniß“ (Z. 38) und nicht, wie Wood/Giovanni und vor ihnen schon Greene/Hudson es sehen, auf „Erfahrung“ (Z. 39) bezieht.

Als weitere zweifelhafte Fälle unter den von mir entnommenen Stichproben nenne ich die Übersetzungen von: RGV 06.30.27 („darf“ = „muß“); RGV 06.128.23 (Seligkeit; Gemeinschaft); WDO 08.145.34-35.

Freilich enthält die Übersetzung auch eindeutige Fehler. Ich kann nur einige Beispiele nennen:

MpVT 08.263: „in der Idee einer Welt, als des höchsten Gutes, [...]“ – „in the idea of a world and of a highest good, [...]“.

RGV 06.04: „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“ – „[...] not as the ground of its maxims but as a necessary consequence accepted in conformity to them“. Bei Kant geht es doch um das (An-) Nehmen von Maximen. Bei „jenen“ muß ein Druckfehler vorliegen. Wenn man statt dessen „jener“ liest, erhält man kantischen Sinn; denn dann handelt es sich um eine notwendige Beziehung der Moral auf einen Zweck (das höchste Gut), der die notwendige Folge von Maximen ist, die dieser Moral gemäß angenommen werden.

RGV 06.05: „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, sondern er würde auch wollen, daß eine Welt überhaupt existire“ – „not only would he choose a world precisely as the moral idea of the highest good requires, if the choice were entrusted to him alone, but he would also will the very existence of [such] a world“. Die Einfügung des interpretierenden „such“ durch die Übersetzer ist zumindest überflüssig. Ich halte diese Interpretation überdies für falsch. Die zuerst erwähnte Welt ist die Welt des höchsten Gutes selber; die zweite hingegen ist eine Welt (überhaupt), ohne deren Existenz nicht einmal die vom Moralesetz geforderte Bewirkung des höchsten *durch uns möglichen* Gutes möglich wäre. Doch ob nun meine Interpretation die richtige ist oder nicht, jedenfalls sollte eine interpretierende Übersetzung, wo immer möglich, vermieden werden.

Meine kritischen Bemerkungen ändern an dem positiven Urteil bezüglich der Übersetzung nichts. Sie zeigen jedoch, daß schon Kantinterpretation, umso mehr Kantkritik sich des deutschen Originals bedienen müssen, wenn sie als philosophische Wissenschaft wollen auftreten können.

⁷ Siehe etwa RGV 06.07.04 + 06.07.31; 06.104.09; 06.196.26.

6. Gordon E. Michalson, Jr., Kant and the Problem of God,
Oxford etc. 1999¹

Kant hat Michalson (= M.) zufolge die traditionellen religiösen Inhalte mit Erfolg über Bord geworfen, und zwar trotz seiner Behauptung, daß Moralität unumgänglich zur Religion führe. Ihn verbinde mehr, als üblicherweise vermutet, mit dem nachhegelschen Atheismus. Die ihm innerhalb der protestantischen Theologie zugeschriebene Rolle eines Vermittlers zwischen Vernunft und Glauben werde dadurch zutiefst infrage gestellt, insofern nicht einmal ein Bedürfnis, von Gott zu reden, übrig bleibe.

In einem einleitenden Kapitel schlägt M. zunächst einen subjektivitätsphilosophischen Bogen von Descartes über Locke und Hegel zu Feuerbach, in welchem Kants Philosophie für die allmähliche, aber unaufhaltsam von Luther zu Marx führende Entwicklung der Ersetzung göttlicher Transzendenz durch menschlich-autonome Immanenz entscheidende Bedeutung zugemessen wird.

Für die nähere Bestimmung des kantischen „Vermächtnisses“ unterscheidet M. dann zwischen Kants „conceptuality for pursuing the problems of modern theology“ und dem „content of Kant’s actual philosophy“. (14) Zur „conceptuality“ und ihrer Wirkungsgeschichte innerhalb der zwischen Tradition und Modernität vermittelnden protestantischen Theologie gehöre einmal Kants Kritik der spekulativen Metaphysik, dann seine dualistische Erkenntnistheorie mit der dadurch ermöglichten Kompatibilität von Determinismus und Freiheit und schließlich die ontologische und erkenntnistheoretische Bevorzugung des Subjekts und dessen damit verbundene Autonomie. Eben daraus ergibt sich M.s Hauptthese, daß Kants „principle of immanence“, nimmt man es in Bezug auf den „content“ nur konsequent, alle Versuche innerhalb der protestantischen Theologie, ihn gerade auch zur Rettung göttlicher Transzendenz zu bemühen, scheitern lasse und daß das Geheimnis auch von Kants Theologie Anthropologie sei und dieser somit, freilich ungewollt, bereits die Position von Feuerbach eingenommen habe. Man könne in seiner Philosophie eine Ausdünnung der inhaltlichen Bestimmung Gottes konstatieren. Um diese These zu beweisen, behandelt M. jenes Prinzip in Bezug auf vier „Aspekte“, denen die Hauptkapitel des Buches gewidmet sind.

Demnach zeigt sich der „theistische Schwund“ 1) im Rahmen des „moralischen Arguments“ der *Kritik der praktischen Vernunft*; 2) in Kants konsequenter Anwendung des Begriffs der Autonomie des Willens;² 3) in Kants metaphorischer „Personifizierung“ der Vernunft als einer Interessen und Bedürfnisse habenden; und 4) in der Idee eines ethischen Gemeinwesens, in welcher der in der

¹ Zuerst erschienen in: Kant-Studien, 94 (2003) 529-533; hier leicht geändert.

² Ohne Basis bei Kant redet M. von „Autonomie der Autonomie“ – wegen „its free-standing character as a feature of a will motivated by respect for the moral law“ (72). Nun, eben darin besteht die Autonomie des Willens. Darüber hinaus von deren Autonomie zu reden, ergibt keinen Sinn.

Kritik der praktischen Vernunft angeblich angelegte Schwund seinen Höhepunkt und Abschluß findet.

Leider ist das Buch derart redundant, daß man nach der Lektüre den Eindruck hat, einen Text mehrmals gelesen zu haben;³ ein Aufsatz hätte vollauf genügt. Zugleich bewegt sich M. durchweg an der Oberfläche des kantischen Textes. Indem er irgendwelche Thesen Kants referiert, ohne sich auf den ihnen zugrunde liegenden Begründungsgang einzulassen, entgeht ihm allzu oft deren philosophischer „Witz“. Dies gilt insbesondere für die Lehre vom höchsten Gut, hinsichtlich derer der nachlässige Umgang den Autor dazu verleitet, Kants Ausführungen zum ethischen Gemeinwesen für eine säkulare (und die allein stehende) Fassung jener Lehre zu halten. Auch beschränkt sich M. für seine Hauptthese fast vollständig auf die *Kritik der praktischen Vernunft* und die Religionsschrift. Vielleicht ist ihm deswegen nicht aufgefallen, daß Kant zwar vielerorts vom höchsten Gut und bis in seine letzten Tage hinein von Gott spricht, vom ethischen Gemeinwesen jedoch ausschließlich in der Religionsschrift.

Es ist weder möglich noch nötig, auf die zahllosen Mißverständnisse M.s im Einzelnen einzugehen. Es mag daher genügen, das Grundsätzliche daran ins Licht zu rücken. Daß Protestanten – und nicht nur diese – sich für das Spezifische ihrer Religions- und Gotteslehre kaum auf Kant berufen können, vielmehr durch diesen – recht verstanden – in die größten Schwierigkeiten kommen müssen (von Katholiken ganz zu schweigen), ist mir ausgemachte Sache.⁴ Aber der Beweis dafür müßte anders geführt werden, als es der Autor tut.

Dieser ist der Ansicht, Kant habe in der *Kritik der reinen Vernunft* mit den traditionellen Gottesbeweisen inhaltlich mehr zerstört, als er dann auf Grund seines eigenen Beweises in der *Kritik der praktischen Vernunft* wieder zulassen könne. Doch geht es Kant hinsichtlich aller dieser Beweise allein um deren Verfahren, nicht um deren Inhalt⁵. An die Stelle der nicht zu erlangenden theoretischen Gewißheit tritt bei ihm praktische Gewißheit des Glaubens, für die er zuvor durch „Aufhebung“ des (dogmatisch behaupteten) Wissens „Platz“ gemacht hatte. Der sogenannte moralische Gottesbeweis ist gar keine Demonstration des Daseins Gottes, sondern lediglich eine Demonstration der (moralisch bedingten) Notwendigkeit, dieses Dasein anzunehmen.

Das Dasein Gottes werde, so meint M., im moralischen Argument der *Kritik der praktischen Vernunft* auf ein Mittel zum Zweck des höchsten Gutes reduziert, in Bezug auf das es überdies zweitrangig sei. (45) Erst anschließend führe Kant nach und nach viele der traditionellen göttlichen Prädikate wieder ein, un-

³ Ich verzichte daher auf die Angabe von Fundstellen, wo immer es „passim“ heißen könnte.

⁴ Ebenso die Falschheit der weit verbreiteten Ansicht, Kants Ethik sei entscheidend durch seine pietistische Erziehung bestimmt.

⁵ M. bemerkt einmal (52), daß die Quelle des von Kant angenommenen Verhältnisses zwischen Gott und Welt dem kosmologischen Beweis und nicht Kants moralischem Argument zu entstammen scheine. Tatsächlich ist aber auch jene Annahme in eben diesem Argument begründet und auch nur dadurch als „bewiesene“ anzusehen. Zu diesem und auch allen anderen hier vorgebrachten Kritikpunkten siehe oben Kap. I.

abhängig von ihrem Gegründetsein in jenem Argument. (47)⁶ Dem Leser wird allerdings nirgendwo verraten, worin der angebliche theistische Schwund genau besteht, welche Prädikate Gottes also im Rahmen des moralischen Arguments fallen gelassen und wo sie dann wieder eingeführt werden. Und die „Zweitrangigkeit“ Gottes kann M. nur behaupten, weil er sich über Kants Begriff vom höchsten Gut und dessen Notwendigkeit als Endzwecks allen moralischen Wollens keine Rechenschaft ablegt.

In seiner These von jenem Schwund übersieht M., der übrigens zwischen Kants Gotteslehre und dessen von dieser gänzlich unabhängigen Religionslehre nicht unterscheidet,⁷ daß es im moralischen Argument der *Kritik der praktischen Vernunft* vorrangig um das praktische Verhältnis des Menschen zu Gott geht, dessen Ausarbeitung dann in der Religionslehre von 1793 erfolgt. Was aber die dem „moralischen Weltherrscher“ zugeschriebenen Eigenschaften betrifft, so läßt sich in der jenes Argument voraussetzenden rationalen Theologie, wie sie sich in allen drei *Kritiken*⁸ sowie in der fälschlich so genannten „Philosophische[n] Religionslehre nach Pölitz“ und schließlich sporadisch auch im *Opus postumum* findet, nicht einmal ein Wandel, geschweige denn ein Schwund feststellen.

M. suggeriert, Gott werde bei Kant gleichsam durch die autonome Vernunft ersetzt und durch diese ans Moralgesetz gebunden. Dadurch finde eine Verlagerung der „Knechtschaft des Willens“ von der Menschheit zu Gott statt. Nun kann man sich zwar nach Kant überhaupt nur durch das Freiheitsgesetz der eigenen Vernunft einen Begriff vom göttlichen Willen machen. Doch dies bedeutet keineswegs, daß der göttliche Wille vom menschlichen abhinge; vielmehr ist er unserer notwendigen Vorstellung nach gar nichts anderes als der vollkommene Ausdruck jenes Gesetzes. Entsprechend ist die Austeilung der Gerechtigkeit in einer zukünftigen Welt des höchsten Gutes keineswegs Gott vom „autonomen“ Menschen diktiert (48), sondern Gott kann im Rahmen des moralischen Arguments nur als ein solcher Austeiler begriffen werden.

M. spricht hinsichtlich Kants Lehre vom ethischen Gemeinwesen von einer Absorption des Himmels durch die Erde. (101) Ob moralische Vollkommenheit tatsächlich erreicht oder sich ihr nur in wachsendem Maße angenähert werde, – jedenfalls finde dies alles auf Erden im Rahmen der menschlichen Geschichte (und nicht in einem noumenalen Reich) statt.⁹ Aber das ethische Gemeinwesen

⁶ Vgl. dagegen KpV 05.138 ff.; KU 05.443 f.

⁷ Siehe dazu Julius Ebbinghaus, Ludwig Feuerbach, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 8 (1929) 283-305; wiederabgedruckt in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. III: Interpretation und Kritik, Bonn 1990, 257-279; hier: 262.

⁸ Siehe KrV 03.526 ff.; KpV 05.138 ff.; KU 05.442 ff.

⁹ Entsprechend behauptet M., Kant ersetze in der Religionsschrift das Unsterblichkeitspostulat durch die Theorie eines moralischen Fortschritts im Rahmen eines ethischen Gemeinwesens; damit aber fehle ihm die Brücke zum Postulat des Daseins Gottes; und damit wiederum sei seine Strategie in der zweiten *Kritik*, den Agnostizismus der ersten *Kritik* auszugleichen, ernsthaft kompromittiert. (121) Nun hat Kant erstens das Unsterblichkeitspostulat nirgendwo aufgegeben; und zweitens läßt sich der Beweis der Notwendigkeit, das Dasein Got-

betrifft eben bloß die gemeinschaftliche größtmögliche Verwirklichung des obersten, nicht auch des höchsten Gutes. Das Reich Gottes auf Erden ist ein Reich der Tugend und nicht, wie M. suggeriert, das Reich der Zwecke als Reich der Natur. (98) Das Reich proportionierter Glückseligkeit kann gar nicht „von dieser Welt“¹⁰ und damit auch kein möglicher Gegenstand geschichtlicher Entwicklung, sondern lediglich einer rein moralisch bedingten Hoffnung sein. Und wenn M. meint, es gebe „less and less for Kant’s God to ‚do‘“ (34), so ist dies, wenn man „less and less“ durch „little“ ersetzt, hinsichtlich der Verwirklichung des obersten Gutes trivialerweise ebenso richtig, wie es hinsichtlich der Verwirklichung des höchsten Gutes falsch ist.¹¹ Diese ist nur durch Gott möglich.

Zur Rechtfertigung des „Ortswechsels“ vom Himmel zur Erde versucht M. es mit der Behauptung, das „Bedürfnis“ der Vernunft könne sich 200 Jahre nach Kant gewandelt haben und daher könne sich angesichts der extremen Unbestimmtheit von Kants Postulat des Daseins Gottes auch der Inhalt des rationalen Glaubens durchaus ändern. So ließe sich „the very minimal postulation of God’s existence“ durch „the postulate that the world as a whole is progressing to the best“ ersetzen; und dies wäre ein „transfer of reason’s interest from the otherworldly domain of the second postulate to the less pristine but more accessible world of history itself“ (89 f.). Allerdings genügt schon ein Blick in das, was bei Kant über das „Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“¹² steht, um sich davon zu überzeugen, wie abwegig M.s Rechtfertigungsversuch ist.

In Bezug auf das ethische Gemeinwesen spricht M. von „corporate salvation“ (105). Mit dem Übergang von der zweiten *Kritik* zur Religionsschrift trete an die Stelle des individuellen Schicksals die moralische Gemeinschaft. Entsprechend gebe es bei Kant eine „moral regeneration in individual and corporate terms“ (107). „[T]he shift from an individualist to a social perspective on moral

tes anzunehmen, auch unmittelbar aus der Idee des höchsten Gutes als moralischen Endzwecks führen (siehe etwa KU 05.450).

¹⁰ M. begründet seine Absorptionsbehauptung damit, daß Kant in seiner „variation on the moral argument“ im Vorwort zur 1. Auflage der Religionsschrift vom höchsten Gut „in der Welt“ spricht. (107) Ihm ist offenbar entgangen, daß sich genau diese Formulierung auch in der zweiten *Kritik* findet (KpV 05.125); und jedenfalls kommt ihm in seiner Fixierung auf die (verfehlte) Kant-Interpretation von Yovel gar nicht in den Sinn, daß es im Rahmen des kantischen Arguments völlig ausgeschlossen ist, daß die Welt des höchsten Gutes diese irdische Welt ist. Und wenn Kant auch mit Bezug auf das ethische Gemeinwesen den Glauben an Gott ins Spiel bringt (vgl. RGV 06.98; 06.239; Anth 07.328), dann betrifft dies die notwendige Mitwirkung Gottes bei der Stiftung eines solchen Gemeinwesens auf Erden. Für diese Stiftung müssen wir keineswegs „ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen [...], das allein beide Elemente [Glückswürdigkeit und Glückseligkeit] desselben [des höchsten Gutes] vereinigen kann“ (RGV 06.05).

¹¹ M. zitiert sogar selber (118) aus Kants Lehre vom ethischen Gemeinwesen die Gott zugeschriebene Rolle, „jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen“ (RGV 06.99), wirft aber trotzdem nicht die Frage auf, in welcher Welt dies denn wohl Kant zufolge geschehen könnte.

¹² KpV 05.142 ff.

improvement is shadowed by a gradual displacement of the role of divine agency by the moral community's own activity.“ (112) M. ignoriert, daß es einmal um das höchste und einmal um das oberste Gut geht und daß Kant weiterhin, wie das erwähnte Vorwort beweist, an der Idee individueller proportionierter Glückseligkeit festhält. Spräche Kant überhaupt von Erlösung, so begriffe er sie je individuell und selbstverständlich nur im Hinblick auf ein intelligibles Reich der Gnaden. So wie proportionierte Glückseligkeit sind auch moralische Wiedergeburt und moralischer Fortschritt (im strengen Sinn) überhaupt nur je individuell möglich; die Rede von kollektivem moralischen Fortschritt ist ohne Sinn, da es eine kollektive Moralität nicht gibt. Das ethische Gemeinwesen zielt somit allein auf einen zwar gemeinschaftlich betriebenen und dennoch je individuellen moralischen Fortschritt. Die Rolle Gottes ist in der Religionsschrift eine andere als in der zweiten *Kritik* (Nebenrolle anstatt Hauptrolle), weil dort – um im Bilde zu bleiben – das gespielte Stück ein anderes ist: ein irdisches anstelle eines himmlischen. An Kants in der Postulatenlehre der zweiten *Kritik* eingenommenen Position jedoch hat sich mit der Religionsschrift nichts Wesentliches geändert.

M. stellt am Ende fest, daß man, wenn man für seine Moralität nicht auf Gott zu rekurrieren brauche, einen solchen Rekurs vielleicht („may“) nicht einmal nötig habe, „to round out [one's] thinking about [one's] life“. (138) Nun, gerade im Ausgang von der mit der „Analytik“ der *Kritik der praktischen Vernunft* unumstößlich feststehenden Unabhängigkeit der Moralität von aller Religion ist das gesamte religionsphilosophische und theologische Denken Kants der Notwendigkeit des Gottesglaubens, seinem möglichen Inhalt und der Begründung beider gewidmet. Mit der daraus sich ergebenden Antwort Kants auf die vom Autor hier erstmals und abschließend angedeutete Frage setzt sich dieser freilich nicht auseinander.

Zuletzt noch ein Wort zur Machart des Buches: Man könnte meinen, M. halte die deutschen Texte von Kants Werken für Übersetzungen eines angelsächsischen Autors. Jedenfalls zitiert er nur englische Übersetzungen und überdies so notorisch unzuverlässige¹³ wie die von Beck, Greene/Hudson, Nisbet, obwohl die ungleich besseren diversen Übersetzungen von Mary Gregor und die von Di Giovanni verfügbar waren. Schon deshalb ist das Buch für seriöse Arbeit, die als solche gar nicht ohne Rückgriff auf das kantische Original auskommen kann, ziemlich nutzlos.¹⁴ Auch geht M. auf einschlägige deutschsprachige Literatur nur ein, soweit sie in englischer Übersetzung vorliegt. So kommen Namen wie Adler, Langthaler, Picht, Schweitzer, Wimmer in dem Buch nicht vor. Nicht einmal die für M.s Hauptthese besonders einschlägigen Arbeiten von Julius Ebbinghaus zu Luther, Kant, Hegel und Feuerbach finden Berücksichtigung. Freilich hätte M. dann wohl auch ein ganz anderes Buch schreiben müssen.

¹³ Während etwa für Kant das Bedürfnis, ein höchstes Gut in der Welt anzunehmen, seinen Grund in einem Mangel an äußeren Verhältnissen hat (TP 08.279), liegt dieser Grund gemäß der vom Autor verwendeten, Kants Argumentation in Unsinn verwandelnden Übersetzung in den äußeren Verhältnissen selber (150; Übers. Ashton).

¹⁴ Zur Qual des Lesers finden sich die Anmerkungen am Ende des Buches.

7. Stephen R. Palmquist, *Kant's Critical Religion. Volume Two of Kant's System of Perspectives*, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney 2000¹

Der Autor (= P.) hatte 1993 seine Dissertation unter dem Titel „Kant's System of Perspectives“ veröffentlicht und dabei festgestellt, daß die Errichtung seines Systems (welches er für das System Kants hält) noch längst nicht abgeschlossen war. So legt er jetzt einen zweiten Band vor und kündigt zugleich damit noch zwei weitere Bände, Wissenschaft bzw. Politik betreffend, an; – insgesamt ein Unternehmen von über 2000 Seiten.

Teil I des vorliegenden Bandes behandelt die systematischen Grundlagen von „Kant's System“. Zunächst führt P. die Hauptthese des Buches ein, daß nämlich Kants Metaphysik theozentrisch sei. Dann befaßt er sich, angeblich Neuland erschließend (14), unter der Überschrift „Kant's *Dreams of a Critical Mysticism*“ mit den *Träume[n] eines Geistersehers*, die nach seiner Meinung mit erstaunlicher Genauigkeit die elementarsten Lehren der „Critical Philosophy“ ahnen lassen. So soll Kants Behandlung „of mystical visions („dreams“)“ in den *Träumen* ihre direkte Entsprechung in der Behandlung „of metaphysical speculation“ in der *Kritik der reinen Vernunft* finden. In diesem Zusammenhang spricht der Autor von Kants „long-held interest in constructing a legitimate philosophical foundation for mystical experience“ (14). Schließlich stellt P. seine Sicht der „Architektonik“ der „Critical Philosophy“ vor und gibt damit einen Überblick über den Inhalt seines ersten Bandes.

Teil II erörtert „Kants perspektisches Fundament für kritische Theologie“. Dabei geht es um Gründe für den Glauben an die Existenz Gottes, um „symbolische Wege“ zum Verständnis der Natur Gottes und um das Verhältnis zwischen „Theologie und Moralität“.

Teil III behandelt anhand der Religionsschrift „Kants perspektisches Fundament für kritische Religion“, nämlich sein „System“ in den vier Kapiteln jener Schrift und seine Einschätzung des Christentums als Universalreligion. Der Teil endet mit einem Versuch P.s, biblische und kantische Theologie in Übereinstimmung zu bringen.

Teil IV schließlich behandelt „Kants perspektisches Fundament für kritischen Mystizismus“. Hier geht es um den Nachweis, daß im Rahmen von Kants „System of Perspectives“ durchaus Platz für „religiöse Erfahrung“ sei. Entsprechend versucht P. zunächst zu zeigen, daß Kant „mystische Erfahrung“ sehr wohl für möglich halte. Dann vertritt er die These, die „Lücke“ im System der kritischen Philosophie, von der der späte Kant gegenüber Garve spricht, habe jenem den „tantalischen Schmerz“ wegen ihres „mystischen Charakters“ bereitet. Im Anschluß daran interpretiert P. das *Opus postumum* „as an extended defense of the Critical mysticism that Kant's entire System was devoted to developing“.

(16)

¹ Zuerst erschienen in: *Kant-Studien*, 95 (2004) 244-251; hier leicht geändert.

Das letzte Drittel des Buches enthält vor einer umfangreichen Bibliographie, einem „glossary of technical terms relating to Kant’s theology and philosophy of religion“ sowie einem Namens-, einem Sach- sowie je einem Index in Bezug auf Bibel- und auf Kant-Zitate 9 Anhänge (127 S.). Diese beziehen sich auf so unterschiedliche Gegenstände wie die – etwas peinlich-bekennnishaft formulierte – Entstehungsgeschichte des Buches, Kant und Swedenborg, Theist-Sein ohne Gottesbeweis, Jesus und Kant, das Problem der Theodizee, das Vernunftbedürfnis nach göttlichem Beistand, Kants „kritische Hermeneutik des Gebets“ und „Kant’s [!] 95 theses for religious reformation“ einschließlich eines darauf gegründeten Katechismus.

Zunächst ein Wort zur Machart des Buches: sie kommt einer Mißachtung des Lesers gleich.

Im ersten Band² hatte P. davon gesprochen, daß „many of the ambiguities, repetitions and ‚artificial‘ divisions which can admittedly be found in Kant’s System are largely due not to his passionate ‚servitude‘ to a worthless architectonic plan [...], but to his failure to grasp the logical form of the plan *more* fully and to use it *more* consistently in structuring his philosophical System“³. Dem will P. abhelfen; denn für ihn liegt der Grund für alle entscheidenden Mißverständnisse in Bezug auf Kant darin, daß das von ihm, Palmquist, entdeckte oder vielmehr erfundene „principle of perspective“ und das darauf basierende „System of [transcendental, logical, empirical and hypothetical] Perspectives“ verkannt bzw. vernachlässigt wird. Aber schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis des vorliegenden Bandes zeigt, daß man es hier zuvörderst mit Ordnungsbesessenheit zu tun hat: 4 Teile, jeder Teil hat 3 Kapitel, jedes Kapitel 4 Unterkapitel; sogar 8 der 9 Anhänge haben jeweils 4 Kapitel; und dann knapp 60 im Buch verstreute, Kants philosophisches System angeblich betreffende Graphiken, Diagramme, Tabellen mit Titeln wie „The Standard 2LAR Cross“ oder „The Standard 12CR Circle“ innerhalb des Kapitels „Kant’s Critical Philosophy: An Overview of KSP1“.

In den Haupttext sind viele Hunderte von Literaturverweisen eingestreut.⁴ Für jeden muß man mühsam am Ende des Buches in einer 25 Seiten langen Bibliographie blättern, um herauszufinden, daß es sich z. B. bei [He59] um die 1959 in Boston erschienene Übersetzung einer 1834 publizierten Schrift von Heinrich Heine handelt. Selbst wenn es, ebenfalls hundertfach, um Schriften von Kant geht, und zwar innerhalb des Textes, wird darauf nur mit Hilfe einer Ziffer verwiesen, der jeweils ein wie ein weiblicher Vorname klingendes „Kt“ vorangestellt ist. So steht Kt18 für *Träume eines Geistersehers*, Kt31 für *Das Ende aller*

² Siehe dazu die Rezensionen von: Jennifer McRobert, in: Canadian Philosophical Reviews, 14 (1994) 119-121; und: Susan F. Krantz, in: The Review of Metaphysics, 48 (1994/95) 419-421.

³ S. 9, zit. nach Krantz, op. cit. 420.

⁴ Dazu kommen ständige Querverweise, besonders auf Begründungen, die anderswo im selben Band oder auch in Band I oder gar den erst zu erwartenden Bänden III und IV oder in anderen Veröffentlichungen des Autors zu suchen sind.

Dinge, Kt65 für *Der Streit der Fakultäten*. Für die „Logik“ dieser Bibliographie wird auf den ersten Band verwiesen; doch dürfte sie den leidenden Leser kaum interessieren. P.s Verfahren („We saw in V.3 [s.a.KSP1:IX.3.B. and 18:713-4,485-6] that [...]“) hat allerdings ein nicht zu überschätzendes Verdienst: es führt in ebenso überzeugender wie vernichtender Weise vor Augen, was aus „geisteswissenschaftlicher“ Literatur wird, wenn sie sich aus reinem Unverstand eines aus naturwissenschaftlichen Publikationen übernommenen und dort auch sinnvollen Verfahrens bedient.

Obwohl die Bibliographie unter ihren ungezählten Titeln auch die eine oder andere ins Englische übersetzte deutsche Publikation enthält, könnte ein ahnungsloser Leser dennoch leicht den Eindruck gewinnen, daß man in Königsberg englisch gesprochen und Kants Wirkung sich auf den angelsächsischen Kulturkreis beschränkt habe. So findet sich denn nicht einmal ein Verweis auf die einschlägigen Arbeiten etwa von Adler, Blumenberg, Bohatec, Cortina, Ebbinghaus, Kopper, Schwartländer, Schweitzer, Weil, Wimmer.⁵

Ebenso gravierend sind die vielen Fehler bei Quellenangaben⁶ und besonders die Benutzung fehlerhafter Übersetzungen⁷. So spricht Kant angeblich in dem Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766 von der Metaphysik als „the dream science itself“ (24), während er dort⁸ tatsächlich etwas völlig Anderes sagt. – Aus den Grenzen, die der Wissenschaft durch die Natur der menschlichen Vernunft gesetzt sind,⁹ werden „limits set to human reason by nature“ (30). – P. weist die Behauptung, Kant lehne (in der Menzer-Vorlesung) Platons „mystisches Ideal“ einer Gemeinschaft mit dem höchsten Wesen als „visionary“ ab, mit der Bemerkung zurück, Kant „beschreibe“ das Ideal damit lediglich. (301). Doch sagt Kant dort keineswegs, wie P. zu meinen scheint, „visionär“ oder „seherisch“, sondern „phantastisch“; und dieses Wort verwendet er stets in negativer Bedeutung. Entsprechend negativ ist auch die von P. zusätzlich angegebene Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*¹⁰, jedenfalls in der Fassung, die Kant und nicht ein Übersetzer ihr gegeben hat. – Nun hat P. vermutlich ein ganz unbekümmertes Vertrauen in die von ihm benutzten Übersetzungen. So teilt er dem Leser mit, daß zwar, was er „rather odd“ (485) findet, der Terminus „transzendental“ in der Religionschrift nicht vorkomme, daß Kant (!) jedoch „various other forms of the word ‚transcend‘ on eleven different occasions“ benutze.¹¹ Nun kommt natürlich auch *dieses* Wort bei Kant nicht vor; es findet sich lediglich zweimal der Aus-

⁵ Dazu passen gut die Fehler, die oft bei der Erwähnung deutscher Wörter gemacht werden; siehe z. B. VII, 317, 331, 474, 478, 479.

⁶ Siehe z. B. 31, 42, 52, 86, 101, 147, 177, 218, 306, 357, 374, 378, 379, 380, 384, 476.

⁷ Siehe z. B. 24, 27, 42, 91, 96, 115, 259, 351, 378.

⁸ Siehe Br 10.70.21 ff.

⁹ TG 02.369.

¹⁰ KrV 03.246 Anm.

¹¹ Offenbar hält der Autor alles, was unser Vernunftvermögen transzendiert, für zur Transzendentalphilosophie gehörig (vgl. 385). So wird aus Kants „transscendenten Gebrauch“ (KrV 03.531) bei P. (79) nicht nur „transcendent use“, sondern zusätzlich und zunächst „transcendental employment“.

druck „transzendent“, im übrigen „überschwenglich“, „übersteigen“ und „über...hinausgehen“.¹² – Den Gipfel der Absurdität erreicht die statistische Argumentation, wenn P. seine Überzeugung, daß Kant „throughout his life [...] repeatedly affirmed a belief in its [the spirit world] reality“, mit dem Hinweis zu stützen versucht, daß Kant sogar in der *Kritik der reinen Vernunft* „spirit‘ and its cognates 16 times“ (22) benutze.¹³ Der Teufel mag wissen, wann und warum der Übersetzer, dem sich P. hier ausliefert, „spirit“ korrekt fand. In der von Kant verfaßten Schrift jedenfalls ist die Zahl sogar dann kleiner, wenn man als „Verwandte“ „geistreich“, „geistlich“, „Geist der Gründlichkeit“ und „Geisteschwung“ zuläßt; und „einschlägig“ sind höchstens 5 Fälle, freilich auch sie kaum im Sinne dessen, was P. sich vorstellt, wenn er von „direct encounter [...] with ‚transcendent‘ ‚reality“ (544) spricht.

Das Buch ist mit ungeheuerem Fleiß und großer – wenn auch etwas einseitiger – Belesenheit, mit der detektivischen Spitzfindigkeit des gelehrten Theologen und doch auch mit dem sehr ernsthaften Bemühen geschrieben, Kants Philosophie zu verstehen und korrekt zu rekapitulieren. Die eigentliche Absicht des Buches aber ist es, der Lehre Kants einen christlichen (nicht wie bei Kant der christlichen Lehre einen vernünftigen) Sinn abzugewinnen. Dagegen wäre natürlich gar nichts einzuwenden, würde P. nicht zu diesem Zweck immer wieder hermeneutische Gewalt anwenden. Die Folge ist, daß man oft trotz zahlloser Zitate aus Kant und sogar bei grundsätzlicher Zustimmung zu manchem *Ergebnis* Kants dahin führenden *Gedankengang* kaum erkennen kann.

Aus der Fülle nachgerade hanebüchener Fehldeutungen klarer Textstellen¹⁴ sollen hier nur zwei herausgegriffen werden: Laut P. gesteht Kant zu, daß „philosophy has its *secrets* which may be *felt*“ (304). Bei Kant steht, und zwar in Anführungszeichen: „Die Philosophie hat ihre *fühlbaren* Geheimnisse.“¹⁵ Kant läßt hier einen in vornehmem Ton Philosophierenden sprechen, den er anschließend vernichtend kritisiert. P. geht hier mit Kants Text ähnlich fahrlässig um, wie es ihm schon eine Rezensentin¹⁶ des ersten Bandes attestiert hatte.¹⁷ Ähnlich zitiert

¹² Ähnlich erklärt P. (322), in der *Kritik der reinen Vernunft* finde sich das Wort „horizon“ 16mal. Was P. da ermittelt (und er hat sogar einen „complete index“ zu Kemp Smith’s Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlicht), ist natürlich ausschließlich die Häufigkeit der Verwendung eines Wortes in der jeweils benutzten Übersetzung. Will man hingegen wissen, was Kant selber gesagt und gedacht hat, dann ist der Originaltext unentbehrlich.

¹³ Spätestens hier zeigt sich, wohin es führt, wenn das „Suchprogramm“ in den falschen Händen zum Spielzeug wird.

¹⁴ Man vergleiche das, was P. aus Kants Feder fließen läßt (z. B. 22, 29, 34, 63, 85, 90 ff., 97, 101, 103, 106, 124, 127 f., 131 f., 135 ff., 140, 177 f., 213 f., 259, 281 ff., 303 f., 306, 321, 346, 351, 353, 365, 367, 376, 378, 440, 477, 479, 483) mit dem Original (dessen Fundstelle P. übrigens keineswegs immer angibt).

¹⁵ VT 08,395.

¹⁶ Jennifer McRobert, in: *Canadian Philosophical Reviews*, 14 (1994) 119.

¹⁷ P. gibt dort (I 160) ebenfalls als Kants Meinung aus, was dieser (NTH 01.222) einen fingierten Gegner sagen läßt: „faith [...] provides [...] a clear light to enlighten philosophy itself“. In seinem „rejoinder“ (II 405) wiederholt er den ihm vorgeworfenen Fehler, indem er sich verteidigt, wo er gar nicht angegriffen worden war, während die „Bresche“ weiter offen

P. (22) zum „Beweis“ seiner These von Kants „commitment to a surprisingly Platonic view of the eternality of the human spirit“ aus der *Kritik der reinen Vernunft*¹⁸ eine „transscendentale Hypothese“, von der Kant im unmittelbaren, freilich von P. nicht zitierten Anschluß und in völliger Übereinstimmung mit dem gesamten Kontext erklärt, wir wüßten und behaupteten von all dem nicht das Mindeste; es sei „nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr *ausgedachter* Begriff“.

Wollte man die zentralen Thesen des Buches in wenigen Worten zusammenfassen,¹⁹ so könnte dies vielleicht wie folgt geschehen:

Schon die *Träume* zeigten alle wesentlichen Merkmale und den Vollbesitz²⁰ der „Critical method“: die Wahl des Mittelweges zwischen zwei Extremen; die „Critical distinction between the theoretical and the practical“; die aus der *Dialektik* der *Kritik der reinen Vernunft* bekannte „hypothetische Perspektive“ (hier in Bezug auf „Geister“). Gerade hinsichtlich dieser Methode verdanke Kant vieles dem „Unsinn“ von Swedenborg. Es gebe „gute Gründe, Swedenborgs ‚spirituelle‘ Perspektive als das mystische Äquivalent von Kants transzendentaler Perspektive in der Metaphysik“ anzusehen.²¹ (32 ff.) „Das einzige Schlüsselement von Kants reifem Denken, das insgesamt [in den *Träumen*] fehlt, nämlich die berühmte ‚kopernikanische‘ Einsicht, findet sich tatsächlich in den Werken von Swedenborg.“ (298) Dessen mystische Visionen hätten als Katalysator gewirkt, um Kant zum Bau seines ganzen kritischen Systems anzuspornen.²² Zu der in den *Träumen* geforderten Reform der Metaphysik habe zweifellos die Hoffnung gehört, eines Tages dieselbe kritische Reform auch auf die Forderungen der Mystiker anwenden zu können. Wenn die *Träume* überhaupt eine Botschaft enthielten, dann sei es „mittagssonnenklar“ diese, daß die Möglichkeit mystischer

bleibt. Freilich muß man nach der Lektüre des zweiten Bandes befürchten, daß P. wirklich überzeugt ist, die soeben zitierte Behauptung sei auch Kants Meinung gewesen und geblieben.

¹⁸ KrV 03.508.08-19; die Übersetzung verwendet die 1. anstatt der 2. Person Plural!

¹⁹ Im übrigen muß und kann es getrost dem Leser überlassen bleiben, durch puren Textvergleich die Kluft festzustellen, die P. von Kant trennt. Dies gilt insbesondere für das Verhältnis von Moral und Religion und von Religionslehre und Theologie, für die Gnadenlehre und für den systematischen Status der Religionsschrift.

²⁰ Daß es trotzdem noch 15 Jahre bis zur Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft* dauerte, findet P. in Kants Wunsch begründet, zunächst den grundlegenden (architektonischen) Plan für sein gesamtes System komplett im Kopf zu haben, bevor er überhaupt damit anfang, es zu Papier zu bringen. (33) Dagegen Wood; siehe oben S. 216, Fn. 9.

²¹ P. wirft sogar die Frage auf, ob die von Kant in der Religionsschrift betriebene „practical reflection“ nicht „the Critical mode of dreaming“ sei. (34)

²² Unter souveräner Vernachlässigung der immensen einschlägigen Literatur legt P. seine Auffassung von „Kant’s four major ‚awakenings‘“ dar (32 ff.), an denen neben und vor Hume Kants Mutter (!), der Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke und eben – Swedenborg beteiligt waren. P. bedient sich einer etwa 30 Seiten langen Einführung von Frank Sewall in die Übersetzung der *Träume* von 1900; seine „Beweisführung“ arbeitet hauptsächlich mit dem – oft sogar schwer erkennbaren – Aufzeigen von Ähnlichkeiten in Wortwahl und Distinktionen; auf substantielle Sachverhalte läßt sich P. nicht ein.

Erfahrung²³ und metaphysischen Wissens *miteinander* stehen oder fallen. (330) Allerdings sei die „mystische Saat“ des „Critical dream“ erst im *Opus postumum*²⁴ zur vollen Reife gelangt. Der in den *Träumen* entwickelte „Critical mysticism“ betreffe die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Geistern, sein „final statement“ (325) im *Opus postumum* die alles entscheidende Frage nach der Wirklichkeit einer Gemeinschaft mit Gott (330 f.), „the very starting point of genuine religion“ (294). „Critical mysticism“ („by a rational experience, based on a ‚believing reason‘“) als Synthesis aus „rationalism“ („reason-based philosophy“) und „empiricism“ („experience-based philosophy“) sei „the spiritual legacy bequeathed to us by Kant.“ (374; vgl. 97)

„Mysticism“ ist für P. „a way of interpreting certain types of *immediate experience* as a direct encounter with God or with ‚transcendent‘ ‚reality‘“. Und Kants philosophisches „System“ lasse sich als der Versuch deuten, „to transform mysticism into a philosophically justifiable [...] way of life“. (544) Wenn Kant sage, „übernatürliche Erfahrung“ sei an sich selbst ein Widerspruch, so gelte dies nur dann, wenn man Erfahrung im empirischen Sinne nehme. „Immediate experience just *is*; so words like ‚contradiction‘ do not really even apply to it.“ (302) Nun, mir will scheinen, gegen dieses „just *is*“ kämpften Götter selbst vergebens. Für Kant jedenfalls ist es keineswegs eine „religiöse Erfahrung“ Gottes, die dem Menschen die Augen für das Moralgesetz, sondern es ist dieses Gesetz, das ihm die Augen für Gott als den obersten Gesetzgeber öffnet.²⁵ Für P. hingegen gilt: ohne Gebet und Verehrung Gottes „the voice of God cannot be heard (or at least, heard clearly) by the moral agent“. (257)²⁶

Nachdem P. sich lang und breit (298-323) um den – hier schon wegen vielfacher Konfusion unmöglich zu referierenden – Aufweis bemüht hatte, daß Vernunft in unmittelbaren (religiösen) Erfahrungen wie „meditation, prayer [worship], and fasting“ (310) ihre „moralische Geburt“ (306) habe,²⁷ kommt er am

²³ Es fragt sich, ob P. nicht einer Konfusion erliegt: von „mysteries“ (für Kants „Geheimnisse“) zu „mystic“ und „mysticism“. (Vgl. 298; 304: „what is apprehended in a mystical experience remains ultimately mysterious.“) Da wird dann schnell aus der Erfahrung von etwas Geheimnisvollem eine „mystische“ Erfahrung.

²⁴ P. bedient sich wie stets einer englischen Übersetzung; es handelt sich um eine Auswahl von etwa 250 Seiten (gegenüber 1250 in der Akademie-Ausgabe), die P. vollkommen von den Auswahlkriterien des Herausgebers abhängig macht, an dessen Anordnung er übrigen Kritik übt (348).

²⁵ Indem P. bei einer – freilich völlig unzureichenden – Erörterung des Isaak-Opfers auch nur erwägt, sich gegen Kant auf die Seite von Kierkegaard zu schlagen (und als „biblischer Theologe“ muß er dies sogar tun!), schafft er nicht etwa bloß ein „dilemma that is far too complex to attempt to solve here“ (283); vielmehr beweist er, daß eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihm und Kant liegt. (Vgl. SF 07.63; KrV 03.531)

²⁶ P. meint dort, viele Menschen wären im Falle wirklicher moralischer Entscheidungen weniger unsicher, wenn sie „treat prayer and worship seriously enough to allow it to open up the channel of communication that makes possible a clear apprehension of the moral law“, und schiebt die Behauptung nach, Kant selber scheine den großen Einfluß seines „early training in religious disciplines“ auf seine spätere moralische Urteilsfähigkeit nicht voll zu würdigen.

²⁷ Für Kant „reason’s highest need (and thus in a sense, *reason itself*) is faith!“ (97)

Ende zu dem – von ihm für kantisch gehaltenen – Ergebnis, daß unmittelbare Erfahrung als „Zweck oder Ziel aller Philosophie“ zugleich deren Tod bedeute. (379) Aber wenn Kant vom „moralische[n] Tod der Vernunft“²⁸ redet, bezieht sich dies rein negativ auf „schwärmerische[n] Religionswahn“. Für Kant ist dieser Tod zugleich der Tod (das Ende) aller Religion.²⁹ P. sucht die Verteidigung im Angriff: „what Kant does not fully acknowledge is that, as Kierkegaard later argued, such a death-leap may have a profound philosophical justification when taken instead on the basis of genuine existential awareness“ (380). Doch genau dagegen ist Kants Polemik in *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton* gerichtet. Aus dem „höheren Gefühl“³⁰ wird bei P. das „echte existentielle Bewußtsein“ (oder „mystical feeling“ [300; 383]). Was sagt Kant dazu?: „Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer solchen fühlen wollen, ist, weil die Idee von dieser bloß in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmaßung. – Also ist hier eine Aufgabe sammt ihrer Auflösung ohne irgend einen möglichen Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.“³¹ Aber P. bleibt ungerührt: „Kantianische Vernunft“ ist ein „lebendes Organ, das einen Anfang und ein Ende hat. Ein Appell ans Übernatürliche ist daher nur schädlich, wenn er zu früh erfolgte und die Philosophie vor der für sie festgesetzten Zeit tötete“. (381) Kant seinerseits würde hier fraglos von einem neuerdings wieder erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie sprechen.

Zum Abschluß etwas eher Kurioses: P. macht sich – gleichsam wie Goethes Faust im Studierzimmer hinsichtlich des Anfangs des Johannes-Evangeliums – Gedanken, wie das „bloße[.] Vernunft“ im Titel der Religionsschrift in sein geliebtes Englisch zu übertragen sei: „reason alone, pure reason, mere reason?“. Am Ende ist die Tat, und er schreibt getrost: „bare“ (118 f.) – mit derselben Doppelbedeutung³² wie das deutsche „bloß“. Und schon wird aus der „bloßen“ die „nackte Vernunft“ (131) und unter der Hand dann aus der „reinen“ die „nackte“ Religion. Damit aber ergibt sich Bekleidungsbedarf. (177 f.) Woher kommen Kleider? Von der Offenbarung! Wer hat dafür die besten? Das Christentum! (137; 502 ff.) Und wer ist somit – schon in der Religionsschrift und umso mehr im *Opus postumum* als Vollendung des „Critical mysticism“ – mit dem „Ideal der moralischen Vollkommenheit“³³ gemeint?³⁴ Der historische „Gottmensch“, „Jesus, the Christ“ „als der höchste religiöse Zweck der Philosophie“! (374 ff.) Zwar hat Kant selber immer wieder³⁵ vor einer solchen Hyposta-

²⁸ RGV 06.175.

²⁹ Vgl. RGV 06.121; VT 08.398 („salto mortale“; „Tod der Philosophie“).

³⁰ VT 08.395.

³¹ SF 07.57 f.

³² Wenn Kant, so meint P., diese nicht im Sinn gehabt hätte, hätte er gewiß „reine Vernunft“ geschrieben. Daß er dies tatsächlich auch getan hat (RGV 06.52), stört P. ebenso wenig wie die Tatsache, daß Kant auch von „Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft“ (RL 06.355) spricht. Vgl. RGV 06.12: „aus bloßen [sic] Principien a priori“.

³³ RGV 06.61.

³⁴ „to be decided by faith, not bare reason“ (135).

³⁵ Siehe z. B. RGV 06.53.25-27; 06.60-64; 06.119; SF 07.37; 07.39; 07.40.

se³⁶ (von etwas, das für ihn unter die „Adiaphora“ gehörte) gewarnt. Aber schließlich fand ja gerade er, wie P. gelesen und behalten hat (407), es „gar nichts Ungewöhnliches“, einen Autor „sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand“.³⁷

Nun, „nach so viel unnütze[m Mystizismus]“ können Rezensent wie Leser mit Kants Empfehlung wieder ihr „Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten“,³⁸ ohne sich weiter über „heilige Eingebung[en]“ und deren mögliche höchst profane Ursachen³⁹ Gedanken zu machen. Bereits während der Arbeit an dieser Besprechung habe ich, so bekenne ich freimütig, gleichsam zur Erholung zuweilen ein paar Seiten in Kants Werken, diesen oder jenen, gelesen; und immer war es mir, als träte ich aus einer Registratur bzw. einer Sakristei in einen taufri-schen, lichtdurchfluteten Frühlingsgarten.

³⁶ In Bezug auf die Tatsache, daß Kant „expresses some reluctance“ hinsichtlich der körperlichen Auferstehung von Jesus, meint P., biblische Theologen seien heutzutage im Vorteil gegenüber denen zu Kants Zeiten mit ihrer ausschließlich mechanistischen Natursicht. Mit der Quantenphysik und den nicht-euklidischen Geometrien „has come a new openness to and respect for the mystery that lies at the heart of the way things are“. Daher seien wir heute in einer viel besseren Lage, Paulus' Rede vom „geistlichen Leib“ als eine „enigmatic manifestation of a higher-dimensional reality“ zu interpretieren und zu verteidigen. (280 f.; s. a. 477) Doch geht es hier ja nicht etwa um die Unsterblichkeit der Seele, sondern um ein leeres Grab, in dem somit nicht nur ein „geistlicher Leib“ fehlte.

³⁷ KrV 03.246.

³⁸ TG 02.373.

³⁹ Siehe TG 02.348.

8. Guido Löhner, Menschliche Würde. Wissenschaftliche Geltung und metaphorische Grenze der praktischen Philosophie Kants, Freiburg/München 1995¹

Der Autor (= L.) hat mit dieser Dissertation alle Erwartungen erfüllt, die man füglich in Bezug auf eine solche Arbeit hegen darf. Er beweist großen Fleiß und große Belesenheit; er beherrscht das wissenschaftliche Handwerkszeug, leistet saubere Quellenarbeit und läßt die Zitatquelle sprudeln; er argumentiert stringent; er zeigt Problembewußtsein, analytische Fähigkeit und den nötigen Ideenreichtum, um seine Probleme aufzuwerfen und Lösungsvorschläge zu entwickeln. Ein sich etwa einstellendes Bedenken, ob diese Dissertation auch hätte veröffentlicht werden sollen, ändert an dieser Bewertung nichts.

In einer Vorbemerkung erklärt der Autor, daß mit dem „Konzept“² der Menschenwürde ein „professionalisiertes Nachdenken“ auf die „Läsionen“ „antwort“, die Menschen durch ihresgleichen erfahren. Aus dem „Konzept“ wird dann ein „Gedanke“, um dessen „argumentative Begründung“ es „diesseits allen appellativen Gebrauchs“ gehe. L.s zentrale These besagt nun, daß sich die Menschenwürde im Rahmen der Moralphilosophie Kants nicht begründen lasse, da es sich dabei um ein „ontologisches“ und somit externes Problem handle. (24) Solle Würde im Sinne „einer Grenze oder Möglichkeitsbedingung menschlicher Selbstverständigung überhaupt“ begründbar sein, so müsse sich „diese Grenze regreßfrei noch einmal diskursiv erschließen lassen“. Dies geschehe in einem „Grenzdiskurs“, „der sich selbst auf der Grenze hält, über die er spricht – in metaphorischer Rede, die auf ihre regulative Funktion hin ausgelegt wird“ (Vorbemerkung). Nur mit Bezug auf die Bestimmung dieser Grenze könne sich Kants Wissenschaftlichkeitsanspruch als berechtigt erweisen. (28)

Der Autor wendet sich zunächst dem zu, was er als Kants Lösung dreier grundsätzlicher Probleme ansieht: der Lösung des Freiheitsproblems, des Moralproblems und des Wertproblems.

Das Freiheitsproblem entstehe durch Kants „Reduktion eines umfassenden Menschenbegriffs auf den Begriff des Menschen als eines Vernunftwesens“ (44) und die darin liegende, durch ein bestimmtes Wissenschaftsinteresse bedingte „massive und irreversible Vorentscheidung“, „menschliche Handlungen als Kausalprozesse besonderer Art verstehen zu wollen“. (47) Das Problem wird vom Autor als solches nicht näher gekennzeichnet; es scheint jedoch für ihn in der Schwierigkeit zu liegen, den Begriff der Handlung angemessen zu bestimmen. Jedenfalls aber „mündet [es] für ihn [Kant] in ein Moralproblem“ (49) als das Problem der „moralischen Beurteilung“ von Handlungen. (50)

Dieses Problem erfährt zunächst eine detaillierte Behandlung hinsichtlich des Gegenstandes moralischer Beurteilung (Wille, Maxime, Motiv) und deren Verfahrens. Im Anschluß daran werden zwei weitere, von Kant angeblich vorgenommene Reduktionen erörtert, die „Reduktion praktischer auf das Modell

¹ Zuerst erschienen in: Kant-Studien, 90 (1999) 494-499.

² „Konzeption“ (17)

theoretischer Konflikte“ (82 ff.) und die „Reduktion interpersonalen auf das Modell intrapersonaler Konflikte“ (94 ff.). Diese Erörterung führt den Autor schließlich zu der Frage, ob und wie die „Motivation“ von Handlungen einer moralischen Beurteilung zugänglich sei, auf die Kant als „Lösungs- oder Rettungsversuche“ vermeintlich drei, jeweils unbefriedigende Antworten gebe: unter Bezugnahme auf den Gott der reinen praktischen Vernunft, auf das Gewissen und auf die Kasuistik bestimmter moralischer Konflikte.

Da nach des Autors Meinung (136), die freilich Kant auf den Kopf stellt, das „Konzept der Menschenwürde“ „seinerseits der Grund einer Gesetzlichkeit sein soll, die Moralphilosophie wissenschaftsfähig macht“, sei zuvor dieses Konzept selber wissenschaftlich zu begründen. Im Hinblick auf die Frage, ob eine Philosophie der Menschenwürde als Wissenschaft überhaupt möglich sei, seien drei skeptische Einwände auszuräumen, die sich auf Existenz, Erkenntnis und Vermittlung eines absoluten Wertes beziehen. Die Diskussion der möglichen Einwände erfolgt dann unter Rückgriff auf George E. Moore, Max Weber, Ludwig Wittgenstein und Arthur Schopenhauer.

Das Kapitel hat zum nicht gerade überraschenden Resultat, daß es bei der kantischen Theorie der Menschenwürde gar nicht um irgendetwas Empirisches gehe und daß sie keine Aussagen über die Wirklichkeit mache, sondern daß es sich bei der Idee der Menschenwürde um einen „Gedanken“, allerdings um einen notwendigen handle. Dementsprechend müsse Kant zeigen, daß „bei Strafe des Selbstwiderspruches auf die Hypothese der Existenz einer Würde des Menschen nicht verzichtet werden [könne]“. (195) Eine Antwort auf die Frage, ob praktische Philosophie als Wissenschaft Bestand habe, erfordere einen „Diskurs über ihre Grenzen, ihren Status und ihre Legitimität“ (199), den zu führen L. sich dann anschickt.

Vor aller Deduktion der Menschenwürde habe sich deren Philosophie der drei bereits erörterten Einwände zu erwehren. Auf den auf Weber gegründeten „Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit“ läßt der Autor sich allerdings „hier nicht mehr ein“, ohne freilich dem Leser zu verraten, warum er ihn dann überhaupt ins Spiel gebracht hat. Auch den auf Schopenhauer gegründeten „Vorwurf der Unsinnigkeit“ will er nach eigenem Bekunden „nur einmal kurz streifen“. Zumindest aber wendet er sich im Folgenden der Wittgensteinschen Behauptung der „Unsaßbarkeit des Ethischen und des absolut Werthhaften“ zu, um sie mit Bezug auf Kant zu entkräften. (199 f.)

Auf etwa 70 Seiten wird dann zunächst über Probleme der Transzendentalphilosophie, speziell über Metaphern, Hypotyposen, Schemata und Symbole gesprochen. Sogar wenn der Autor dann schließlich zur „Praktizität reiner Vernunftbegriffe“ kommt und über das „Interesse der Vernunft“ und über „synthetische Grundsätze a priori“ redet, wird weiterhin hauptsächlich das Feld der theoretischen Philosophie gepflügt. Immerhin gelangt der Autor zu dem Ergebnis, daß es sich bei Kants „Konzept der Menschenwürde“ um die „Metaphorisierung“ eines „reinen Vernunftbegriffs“, der selber im Dunkel bleibt, handle. Da in diesem Kapitel der skeptische Einwand von Wittgenstein als hinfällig erwiesen

werden sollte, muß man das Ergebnis wohl so interpretieren, daß man Kants Rede von der Würde der Menschheit nicht wörtlich nehmen dürfe.

Das folgende Kapitel ist dem Begriff, der angeblich die Metapher für Menschenwürde darstellt, gewidmet, dem „Zweck an sich selbst“. Hier findet sich eine Reihe scharfsinniger und lesenswerter Analysen. Allerdings erscheint es sehr fraglich, ob die breit ausladenden Überlegungen in Bezug auf den Zweck an sich selbst als „teleologisch und praktisch Unbedingtes“ und als „Einheitsfunktion“ benötigt werden, um die „moralische Funktion“ dieses Begriffs im kantischen Verständnis diskutieren zu können.

Schließlich erörtert L. die Deduktion der Freiheit in Kants Grundlegungsschrift. Er stellt dabei interessante Überlegungen zu der Art von Begründung, die hier gegeben wird, an, setzt sich dann mit verschiedenen Deutungsansätzen auseinander (Apels „sinnkritischer Transformation der Deduktion“; Bubners Deutung der „transzendentalen Deduktion als Nachweis unhintergebar Reflexivität“) und interpretiert selber dann die Deduktion als „Nachweis der prinzipiellen Denkmöglichkeit einer alternativen Position zu einer sich selbst frei denkenden Vernunft durch eine *reductio ad absurdum*“. (404) L. hält dieses Ergebnis insofern für problematisch, als es nicht nur für rein vernünftige Wesen, sondern auch für Menschen gelten solle, was Kant vermeintlich unter Berufung auf die gemeine Menschenvernunft in einem zweiten Deduktionsabschnitt („Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt“) zu beweisen versuche. Er macht geltend, daß Kant mit einer „bestimmten Konzeption des Menschen“ operiere (der zufolge der Mensch sich unter der doppelten Perspektive des empirischen und des intelligiblen Standpunktes betrachten könne und, insofern er Vernunft habe, auch müsse), um die Verbindlichkeit der Idee der Freiheit auch für nicht rein vernünftige Wesen aufzeigen zu können, daß dabei jedoch fraglich bleibe, „ob [dieser] Menschenbegriff [...] ‚lebendigen Menschen‘ gerecht“ werde. (413) Kant zeige nicht, daß wir uns so verstehen *müssen*. Dies bringt L. in seinem letzten Kapitel auf die Suche nach einem „Modell der Regelmäßigkeit [...], das es erlaubt, die Würde des Menschen anders zu denken, als es Kant tut“ (415), und in der Folge zu einer „nicht-fundamentalistischen These zum Grenzdiskurs“.

L. resümiert zunächst (416) noch einmal das, was er als Kants „ontologische Option“ ansieht. Dessen gegen die aristotelische Tradition gerichtete Ethik trete mit dem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit auf und suche diesen Anspruch dadurch zu sichern, daß sie das Problem der Handlung zu einem Problem des Willens mache und den Willen und seine Freiheit als eine Kausalität besonderer Art verstehe. Ich verzichte hier darauf, Kants gute Gründe für diese „Option“ zu wiederholen, und bemerke nur, daß L. an keiner Stelle auch nur versucht, eine Gegenoption ins Feld zu führen, mit der sich überhaupt, geschweige denn besser oder zumindest ebenfalls eine Moralphilosophie als System allgemein-verbindlicher Willens- und Handlungsgrundsätze und nicht bloß eine unverbindliche Anweisung zum sogenannten guten Leben entwickeln ließe.

Zum Schluß erwägt der Autor, Kants „Konzept menschlicher Würde“, da es nicht absolut zu begründen sei (429) und als ein „Reden ohne Alternativen“ „entweder ein bereits terrorisiertes oder ein selber terroristisches bzw. totalitäres Reden“ (426) sei, zu „humanisieren“ und Kants Begründung den „Fundamentalismus“ zu nehmen. Dabei macht er die ganz unsinnige Unterstellung, Kant arbeite mit der „fragwürdigen anthropologischen Prämisse, das Humanum [?] an einer einzigen Person demonstrieren zu können“. (454 ff.)

L.s drei Reduktionsthese der De-Humanisierung des Menschen, der „Vertheoretisierung“ der Ethik und der „Desozialisierung“ praktischer Konflikte sind mit Bezug auf Kants praktische Philosophie so schief und als Kritik so abwegig, daß sich ein näheres Eingehen auf sie an dieser Stelle erübrigt.

Was die Forderung Webers nach strikter Unterscheidung von Tatsachenbehauptungen und wertenden Stellungnahmen angeht, so ist sie völlig berechtigt; nur tangiert sie die kantische Moralphilosophie überhaupt nicht, wie auch Moores Lehrstück vom „naturalistischen Fehlschluß“ nicht einschlägig ist. Die Übernahme von Wittgensteins Wissenschaftsbegriffs als methodisch gesichertem Wissen von Tatsachen läßt gänzlich außer acht, daß die kantische Moralphilosophie, wenn man sie denn überhaupt eine Werttheorie nennen will, eben keine Wissenschaft von Tatsachen, sondern von Werten ist. Die Unmöglichkeit einer *normativen* Wissenschaft, wie sie uns dem Anspruch nach in Kants Moralphilosophie vorliegt, wäre also zu beweisen. Und was schließlich Schopenhauers Behauptung betrifft, „Zweck an sich“ sei eine *contradictio in adiecto*, so ist seine diesbezügliche Argumentation wenig überzeugend; denn es geht hier gar nicht, wie er meint, um die Unabhängigkeit von einem zwecksetzenden Willen, sondern um die Unabhängigkeit eines bestimmten Zwecks von einem anderen Zweck, in Bezug auf den er Mittel wäre.

L. spricht (340 f.) von einem „Drama des Widerspruchs“, das sogar die „Kantsche Menschenwürdephilosophie insgesamt“ zu betreffen drohe („ohne daß Kant selbst [...] dies überhaupt zur Kenntnis genommen hätte“ [sic!]). Er sieht dieses „Drama“ darin, daß Kant den Versuch aufzugeben scheine, „die Gattungseigenschaft [Zweck an sich selbst zu sein] zum Grund moralischer Gesetze zu machen, um nun vielmehr diese Gesetze in den Grund der Denkmöglichkeit dieser Gattungseigenschaft zu verkehren“ und somit Bedingung und Bedingtes zu vertauschen. Aber die beiden Passagen aus der Grundlegungsschrift,³ die L. zum Beweis seiner nun in der Tat dramatischen Behauptung anführt, widersprechen einander nicht nur nicht, sondern sind verschiedene und einander ergänzende Äußerungen zum selben Sachverhalt. In den Überlegungen, in denen es um die Gewinnung einer *besonderen* Formel des kategorischen Imperativs geht,⁴ wird festgestellt, daß ein vernünftiges Wesen (unter der Bedingung der Moralität, also insoweit es unter Vernunftgesetzen steht, wie später⁵ ausdrücklich gesagt wird) als Zweck an sich selbst existiert; denn die moralgesetzliche Ermögli-

³ GMS 04.[428.03-06 + 428.34-429.3] und 04.435.05-09.

⁴ GMS 04.428 f.

⁵ GMS 04.435.

chung, vernünftige Wesen bloß als Mittel zu gebrauchen, würde diese Wesen hinsichtlich aller ihrer Zwecksetzungen von dem Belieben Anderer abhängig machen und also auf gesetzliche Weise völliger Gesetzlosigkeit ausliefern, und eine entsprechende Maxime würde der Tauglichkeit zum allgemeinen Gesetz gänzlich ermangeln. Die „Gattungseigenschaft“ des Zweckes an sich selbst ist also einerseits an die Bedingung der Geltung des Moralgesetzes geknüpft, andererseits unter Annahme dieser Bedingung „nothwendig für jedermann Zweck“, damit ein „objectives Princip des Willens“ und mithin der „Grund eines möglichen kategorischen Imperativs“.⁶ Insofern das vernünftige Wesen unter der Gesetzgebung der praktischen Vernunft steht, ist es mithin selber der Grund für ein Vernunftgesetz, nämlich für den (besonderen) kategorischen Imperativ der Zweckformel.

Der „Gedanke der Menschenwürde“ (417) spielt, entgegen der Behauptung L.s, im Rahmen der kantischen Moralphilosophie durchaus keine *prominente* Rolle. Auch wird er keineswegs von Kant durch die übrigens längst vorher aufgetretenen Ausdrücke „absoluter Wert“ und „Zweck an sich selbst“ *erläutert*, so daß auch deshalb (von der abhängigen Stellung der Zweckformel im System ganz abgesehen) „die wissenschaftliche Geltung der Moralphilosophie Kants“ unmöglich „von der Durchführbarkeit [?] des Gedankens menschlicher Würde“ abhängen kann. Vor allem aber wird er sehr wohl *innerhalb* des moralphilosophischen Diskurses begründet. Man muß es allerdings viel genauer formulieren: Zunächst ist der in diesem besonderen Zusammenhang (nicht etwa in Kants Moralphilosophie überhaupt!) zentrale Begriff nicht der der Würde der Menschheit, sondern der des Zweckes an sich selbst. Und es nicht dessen „Gedanke“, der „begründet“ wird. Vielmehr geschieht folgendes: Kant bringt zunächst ohne weitere Rechtfertigung den Begriff eines Zwecks an sich selbst ins Spiel, der ihm nach dem Begriff des Naturgesetzes ein weiteres Mittel sein soll, das in der allgemeinen Formel des kategorischen Imperativs *bereits festgestellte* Prinzip der Sittlichkeit *vorzustellen*. Und als ein solcher Zweck an sich selbst muß der Mensch, wie bereits gesagt, unter Bedingungen der Moralität angesehen werden, insofern er vernünftiges Wesen ist. In Bezug auf die (moralphilosophisch und eben nicht, wie L. es tut, „ontologisch“ oder „anthropologisch“ zu begreifende) Würde heißt dies: nicht weil der Mensch Würde hat, steht er unter dem Sittengesetz; sondern weil und soweit er unter diesem steht, hat er Würde.⁷ Entsprechend ergibt sich das Gebot, die Würde der Menschheit zu achten, keineswegs unmittelbar aus der Erkenntnis, daß der Mensch Würde hat, sondern mittelbar aus der Erkenntnis, daß das Sittengesetz für ihn Verbindlichkeit hat.

Die Frage, ob Menschen „Kandidaten für Freiheit“ (413) sind, ist eine rein transzendentalphilosophische, und die Antwort Kants ist es ebenfalls, nämlich: vorausgesetzt, daß Menschen ein Gewissen haben, vorausgesetzt also, daß sie sich unter einem moralischen Anspruch stehend erfahren, mithin vorausgesetzt,

⁶ GMS 04.428 f.

⁷ Der Begriff der Würde bezieht sich auf die *Menschheit* „in der Idee“ oder in der eigenen oder der Person eines Anderen, nicht auf den Menschen als Gegenstand der Erfahrung. Vgl. etwa SF 07.58.

daß für sie das Sittengesetz (wie undeutlich auch immer) verbindliches „Factum der Vernunft“ ist (und andernfalls sind sie gar kein möglicher Gegenstand moralphilosophischer Erörterungen!), so nehmen sie eo ipso den doppelten Standpunkt der Sinnenwelt und der Verstandeswelt ein, auch wenn ihnen dieser Sachverhalt nicht als solcher bewußt ist. Es geht nicht um die empirische Behauptung, daß die Menschen von Natur nicht anders könnten. Und ebenso wenig geht es darum, Menschen davon zu überzeugen, daß sie sich auf diesen doppelten Standpunkt stellen sollten. Von einer Notwendigkeit, die L. im Sinn zu haben scheint, kann hier gar nicht gesprochen werden. Weder kann die Rede davon sein, daß der Mensch ein Gewissen haben soll, noch davon, daß er aus natürlichen Gründen („lebendige Menschen“ [413]) nicht umhin kann, eins zu haben. Kants Moralphilosophie setzt allemal voraus, daß Menschen als endliche Vernunftwesen ein Gewissen haben. Nun ist es freilich seine erfahrungsgesättigte Meinung, daß dies bei den meisten Menschen der Fall ist. Aber für seine eigentliche Beweisführung sind seine Hinweise auf die „gemeine Menschenvernunft“ ganz irrelevant.

Das Buch von L. zeichnet sich durch ein merkwürdiges Mißverhältnis zwischen Relevantem und Irrelevantem aus, zwischen einer ganz unzureichenden Erörterung dessen, was zur eigentlichen Problemstellung des Autors gehört, und unendlich vielen Details im Text und vor allem im Apparat, die für die Problemstellung ganz am Rande liegen, zugleich aber den Blick auf diese dauernd verstellen. L. fährt gleichsam ein Arsenal von Geschützen, schweren und leichten, auf, von denen der eine Teil gar nicht für diesen Kampf geeignet ist, der andere Teil aber vom Autor entweder in die falsche Richtung oder aber gar nicht abgefeuert wird. So aber läßt sich die Schlacht um Kant unmöglich – wie auch immer – gewinnen.⁸ Auch hätte eine Reduktion des Ganzen auf ein Viertel nicht nur die Sache übersichtlicher gemacht, sondern vor allem den Autor selber gezwungen, den Gegenstand seiner Kritik wie die Kritik selber präziser zu fassen. Vielleicht wäre ihm dabei auch aufgefallen, wie oft er Kants Position gar nicht trifft. Angesichts der Bemerkung, „[a]n eine durch menschliche Kompromißfähigkeit geprägte Sittlichkeit [lasse Kant] von vornherein nicht denken“ (74), gewinnt man sogar den Eindruck, die kantische Moralphilosophie sei dem Autor überhaupt ein verschlossenes Buch geblieben.

⁸ Wie eine solche Schlacht zu schlagen ist und für Kant überdies gewonnen wird, zeigen exemplarisch Hans Wagner, *Die Würde des Menschen*, Würzburg 1992, sowie eine Reihe exzellenter Beiträge in dem Hans Wagner zum 80. Geburtstag gewidmeten Band: Hariolf Oberer (Hrsg.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Bd. III, Würzburg 1997.

9. Vicente Durán Casas, Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“, Frankfurt am Main 1996¹

Jeder Leser der kantischen Moralphilosophie weiß um die Schwierigkeiten in Bezug auf Kants Gebrauch der sich auf Pflichten beziehenden Begriffe. Der Autor (= C.) breitet das gesamte einschlägige Material aus, um Licht in das Dunkel zu bringen. Er stützt sich bei der Erarbeitung seiner jeweiligen Lesart sehr stark auf Kants Vorarbeiten und auf Vorlesungsnachschriften, benutzt sie allerdings stets nur dazu, Konsistenz und damit Verständlichkeit in Bezug auf die veröffentlichten Texte zu erreichen, ohne wie so mancher der Versuchung zu erliegen, sie etwa gegen diese Texte auszuspielen.

Im ersten großen Kapitel erörtert C. die Hauptbegriffe der *Metaphysik der Sitten* im Hinblick auf die Pflichten gegen sich selbst: den Begriff der Pflicht als solcher, verstanden als Handlung und als Nötigung durch das Gesetz, und im Anschluß daran drei Begriffspaare: Rechts- und Tugendpflichten, vollkommene und unvollkommene Pflichten, sowie innere und äußere Pflichten; und schließlich noch den systematisch ganz anderen Begriff der ethischen Pflicht. Bei diesen Unterscheidungen kommen wiederum vier verschiedene Kriterien zur Anwendung: die Tauglichkeit (auch) zu einer äußeren Gesetzgebung, die Herleitung aus dem Rechts- bzw. aus dem Zweckbegriff, das Verhältnis zu einem selber oder zu anderen Menschen und – in Bezug auf die ethische Pflicht – die mögliche Triebfeder.

Insbesondere wirft C. die Fragen auf, warum Kant die Rechtspflichten gegen sich selbst nicht in der *Rechtslehre*, sondern in der *Tugendlehre* behandelt habe; ob alle Rechtspflichten in demselben Sinne Rechtspflichten seien und was Kants Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Rechtspflichten bedeute; ob vollkommene bzw. unvollkommene Pflichten und Rechts- bzw. Tugendpflichten identisch seien; in welchem Verhältnis die verschiedenen Pflichtbegriffe zur Ethik ständen, insofern sie alle auch ethische Pflichten seien; und ob es eine Beziehung zwischen Tugend bzw. Tugendpflichten und Recht bzw. Rechtspflichten gebe. Ich fasse die wichtigsten Ergebnisse zusammen:

Jede Rechtspflicht ist eine vollkommene Pflicht und umgekehrt; jede Tugendpflicht ist eine unvollkommene Pflicht und umgekehrt; aber die jeweilige Identität betrifft nur den Umfang der Begriffe, nicht auch deren Inhalt.

Rechtspflichten sind analytisch aus deren Begriff im Verhältnis zu Anderen (äußere Rechtspflichten) oder zu einem selber (innere Rechtspflichten) gewonnen. *Vollkommene (strikte) Pflichten* fordern direkt, ohne Bezugnahme auf einen bestimmten Zweck, bestimmte Handlungen. Sie lassen für ihre Erfüllung keinen Spielraum zu. Dies trifft nur für Rechtspflichten zu.

Tugendpflichten sind synthetisch im Hinblick auf mögliche *Zwecke* im Verhältnis zu Anderen (äußere Tugendpflichten) oder zu einem selber (innere Tugendpflichten) gewonnen. *Unvollkommene (weite) Pflichten* fordern direkt bestimmte Maximen für Handlungen und nur indirekt unbestimmte Handlungen.

¹ Zuerst erschienen in: Kant-Studien, 92 (2001) 232-235; hier leicht verändert.

Sie lassen deswegen für ihre Erfüllung einen Spielraum zu. Dies trifft nur für Tugendpflichten zu.

Alle diese Pflichten können aus Neigung oder aus Pflicht erfüllt werden. Im ersten Fall liegt bloße *Legalität* vor, im zweiten Fall zusätzlich *Moralität*. Die Pflicht, welche die Erfüllung aller dieser Pflichten aus Pflicht gebietet, ist die *ethische Pflicht*.

Konkret ergibt sich für C. daraus etwa, daß der Selbstmord eine Verletzung des *Rechts* der Menschheit in der eigenen Person und entsprechend seine Unterlassung eine (vollkommene innere) Rechtspflicht ist. Das eigene Leben in bestmöglichem Zustand zu erhalten, ist dagegen eine (unvollkommene innere) Tugendpflicht; die Nichtbefolgung der hier geforderten Maxime ist eine Verletzung des *Zwecks* der Menschheit in der eigenen Person.

Die Tatsache, daß Kant die vollkommenen Pflichten gegen sich selbst in der *Tugendlehre* abhandelt, bedeutet somit weder, daß sie *als solche* Tugendpflichten sind, noch, daß die in der *Rechtslehre* ausschließlich behandelten (äußeren) Rechtspflichten gegen Andere nicht auch ethische Pflichten sind. Kant behandelt nach Meinung C.s jene deshalb in der *Tugendlehre*, weil sie mit den Tugendpflichten die *Untauglichkeit für eine äußere Gesetzgebung* gemeinsam haben. Die *Rechtslehre* befaßt sich daher nur mit denjenigen Rechtspflichten, für die eine *äußere* Gesetzgebung möglich sei. Da es im übrigen Tugendpflicht sei, sich das Rechthandeln selber (die Erfüllung der Rechtspflichten) zum Zweck zu machen, seien insofern auch die Rechtspflichten zugleich Tugendpflichten, aber nur *indirekt*.

Entsprechend dürfe auch Kants Unterscheidung zwischen „Recht in *enger* Bedeutung (*ius strictum*)“ und „Recht im *weiteren* Sinne (*ius latum*)“² nicht so verstanden werden, als seien die auf das „*ius latum*“ bezogenen Pflichten Tugendpflichten. Vielmehr seien es durchaus Rechtspflichten, allerdings solche, für die entweder keine äußere Gesetzgebung möglich ist (die in der *Tugendlehre* behandelten vollkommenen Pflichten gegen sich selbst) oder für die (wie im Falle des zweideutigen Rechts) „die Befugniß zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann“.³ Übrigens seien im Unterschied zur *Rechtslehre* die in der *Tugendlehre* behandelten Rechtspflichten lauter Verbotspflichten, weil es nämlich immer nur um die Nichtverletzung des Rechts der Menschheit in der eigenen Person gehe.

Mit Bezug auf das Recht der Menschheit vertritt C. die Ansicht, dafür sei keine äußere Gesetzgebung möglich und eben deswegen habe Kant es überhaupt nicht in der *Rechtslehre*, sondern nur in der *Tugendlehre* abgehandelt. „Das *ius* [der *Rechtslehre*] betrifft die Rechte der Menschen, das Recht im weiteren Sinne dagegen hat mit dem Recht der Menschheit zu tun.“ (52) Die *Rechtslehre* „betrifft ausschließlich das Recht der Menschen, nicht der Menschheit“. (55) Doch Kant behandelt dieses Recht durchaus in der *Rechtslehre*: „rechtliche Ehrbarkeit“, „innere Rechtspflicht“, „angeborenes Recht“, wenn er es auch im Unterschied zu

² RL 06.233 f.

³ RL 06.234.

den erworbenen Rechten mit gutem Grund „in die Prolegomenen“ wirft;⁴ und auf eben dieses Recht (des inneren Mein und Dein in der Person eines Jeden) und seine Garantie bezieht sich die gesamte Rechtslehre als Lehre vom Privatrecht (des äußeren Mein und Dein) und vom Öffentlichen Recht als Lehre von der Sicherung des (inneren und äußeren) Privatrechts. Von der Position C.s ist es nur ein Schritt zu der ganz abwegigen, aber neuerdings in der Literatur vertretenen Auffassung, zum Privatrecht gehöre nach Kant nur das äußere Mein und Dein und deswegen dürfe das darauf bezogene Strafrecht zwar den Diebstahl (als Verletzung des äußeren Mein und Dein), nicht aber den Mord (als Verletzung des inneren Mein und Dein) sanktionieren.

In Bezug auf die von C. getroffene Einteilung der Pflichten möchte ich Folgendes zu bedenken geben: Der Grund, warum bestimmte Rechtspflichten nicht in der *Rechtslehre* behandelt werden, liegt darin, daß ihrer Verletzung kein äußeres Zwangsrecht korrespondiert. Die Verletzung des Rechts der Menschheit in der *eigenen* Person gehört daher (wie die weite Rechtspflicht der „Billigkeit“) als Gewissensfrage in die Ethik (i. w. S.).⁵ Wenn aber etwa Selbstmord und Lüge neben anderen „Lastern“ in der *Tugendlehre* (als Ethik i. e. S.) behandelt werden, dann *dort* nicht, weil es sich um die Verletzung einer Rechtspflicht, sondern um die Verletzung einer (vollkommenen) Tugendpflicht handelt.

Die Tugendlehre ist die Lehre von den objektiv-notwendigen Zwecken⁶ und den ihnen korrespondierenden (Tugend-) Pflichten. Generell kommen nur zwei Zwecke in Betracht: eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. In beiden Fällen ist die entsprechende Pflicht eine weite, nur auf *Handlungsmaximen* bezogene (unvollkommene) Pflicht; und sie ist eine (positive) Begehungspflicht. Nun setzt Selbstvervollkommnung Selbsterhaltung voraus. Die auf diesen *Zweck* bezogene Pflicht ist eine (negative) Unterlassungspflicht;⁷ als solche verbietet sie bestimmte *Handlungen*, nämlich solche der Selbstzerstörung des Menschen als eines animalischen bzw. als eines moralischen Wesens; sie ist daher, obwohl eine Tugend- und keine Rechtspflicht, dennoch eine vollkommene Pflicht.⁸

Kant selber behandelt in seinem Aufsatz über „ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, der fast gleichzeitig mit der *Tugendlehre* erschien, die

⁴ RL 06.236 ff.

⁵ Dahin gehören insgesamt alle Pflichten, für die ein äußerer Zwang aus natürlichen oder (und) aus moralischen Gründen nicht möglich ist.

⁶ Vgl. TL 06.380.

⁷ Vgl. TL 06.419.23-25.

⁸ Auch die *Tugendlehre* unterscheidet zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Nun kann man sagen, daß so, wie sich die unvollkommenen Pflichten auf den (eigenen) Zweck beziehen („in Ansehung seines Zwecks“; TL 06.444), sich die vollkommenen Pflichten auf das (eigene) Recht beziehen („in Ansehung seines Rechts“; Kant sagt dies freilich nicht selber). Dennoch ist zu beachten, daß Kant *diese* vollkommenen Pflichten gegen sich selbst eben nicht in der *Rechtslehre*, sondern in der *Tugendlehre* traktiert (siehe auch GMS 04.421.35) und insofern auch nicht als Rechtspflichten begreift. Vielmehr sind es für ihn auf das Recht des Menschen bezogene Tugendpflichten.

Lüge als einen Verstoß gegen das *Recht* der Menschheit;⁹ Wahrhaftigkeit ist hier Rechtspflicht,¹⁰ die als solche im Unterschied zu einer Tugendpflicht auch aus Neigung erfüllt werden kann. Im Rahmen der *Tugendlehre* hingegen ist von der Lüge (wie vom Selbstmord) als einem Verstoß gegen den *Zweck* der Menschheit die Rede. Wahrhaftigkeit ist dort Tugendpflicht. Es handelt sich somit zwar um eine und dieselbe *Handlung* in Form einer Unterlassung; nicht aber auch um eine und dieselbe Pflicht.

Über die Prinzipien, nach denen die Pflichten einzuteilen sind, wird jedenfalls auch und gerade nach C.s Schrift weiterhin gründlich nachgedacht werden müssen. Für den größeren Rest des Buches, der systematisch von keinem besonderen Interesse ist, müssen einige knappe Bemerkungen genügen.

Das zweite Kapitel behandelt die Pflichten des Menschen gegen sich selbst als problematische Pflichten. C. erörtert zunächst – in einer den Rez. nicht überzeugenden Weise – Kants Widerspruchsthese und die Auflösung der scheinbaren Antinomie zu Beginn der *Tugendlehre* (06.417 f.), um sich dann mit einzelnen Problemkreisen in Bezug auf Pflichten gegen sich selbst zu beschäftigen. Hier sei nur angemerkt, daß es zumindest irreführend ist, wenn C. sagt (148; 178; 206), die Pflichten gegen sich selbst ließen sich *unabhängig* vom „Universalisierungsverfahren“ der allgemeinen Formel des kategorischen Imperativs mit Hilfe der „Formel der Menschheit als Zweck an sich selbst“ begründen. Alle drei besonderen Formeln wurden auf der Grundlage der allgemeinen entwickelt und setzen deren Geltung voraus. Jene Begründung ist mit jeder von ihnen wie mit der allgemeinen möglich.¹¹

In dem letzten, fast die Hälfte des Buches ausmachenden Kapitel referiert C. Kants Behandlung der Pflichten gegen sich selbst in der *Metaphysik der Sitten*, und zwar in einer Auswahl mit Bezug auf zwei vollkommene Pflichten, den Selbstmord und die Lüge betreffend, und auf zwei unvollkommene Pflichten, die Kriecherei und die Selbstvervollkommnung betreffend. Es ist hier nicht der Ort, Kants Auffassung dazu, wie sie sich aus den verschiedenen Quellen ergibt, zu wiederholen.

Vor ihrer Veröffentlichung hätte diese von der Hochschule für Philosophie / Philosophische Fakultät SJ (München) als Dissertation angenommene Arbeit dringend der gedanklichen und stilistischen Überarbeitung und einer Straffung auf höchstens die Hälfte ihres Umfangs bedurft; insbesondere die schier endlosen Wiederholungen machen die Lektüre zur Qual. Ferner hätten sowohl die deutschen Sprachhelfer als auch der Verlagslektor entschieden mehr Sorgfalt walten lassen müssen. Bedauerlich ist außerdem, daß Kants Werke nur nach der Originalausgabe zitiert werden.

⁹ Siehe dazu Bd. 2, Kap. VII.

¹⁰ Vgl. VRML 08.426.33-37.

¹¹ Siehe dazu GMS 04.421 ff.; 04.432 Anm.; sowie Julius Ebbinghaus, Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten; in: *Studia e ricerche di storia della filosofia*, 32 (1959) 3-23; wiederabgedruckt in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: Philosophie der Freiheit, Bonn 1988, 209-229.

10. Reinhardt Brandt, Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg 2007¹

Der Autor (= RB) behandelt sein Thema in zehn umfangreichen Kapiteln. Er beginnt mit einer Einleitung, deren größere erste Hälfte der „These der Ausführungen“ gewidmet ist. Nach Art eines locker arrangierten Kaleidoskops liest man von Spalding und Wolff, Rousseau und Platon, Kierkegaard und Tugendhat, Locke und Leibniz, liberaler Konkurrenzökonomie und kategorischem Imperativ, aber auch von Pflanzen und Tieren, Farbigen und Frauen, ohne daß allerdings die These formuliert wird. Man kann jedoch vermuten, daß es um die bereits in der Vorrede erwähnte „sittliche Bestimmung des einzelnen Menschen und der Menschheit“ als dem „dirigierenden Zentrum der Kantischen Philosophie“ geht.

Die zweite Hälfte der Einleitung handelt von Kant als Autor und von der Aufgabe der Interpretation, von Kants Verhältnis zu anderen Autoren, vom Zustand der kantischen Texte, von der „Literatur zum Zentrum der Kantischen Philosophie“ und schließlich von der „Bestimmungsfrage heute“. Auch hier wird – nach dem Motto: wer vieles gibt, wird manchem etwas geben – vieles aneinander gereiht, ohne daß der systematische Zusammenhang hinreichend deutlich wird: das Verhältnis der beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* zueinander und die für RB sich daraus ergebende Idee einer Vierten Kritik, die Metamorphose der kritischen Philosophie, die transzendente Formel der Publizität in *Zum ewigen Frieden*, der Unterschied zwischen Völkerrecht und Recht der Völker, Hume und Kants dogmatischer Schlummer, Kants wechselnde Gründungsmythen, der Zeitpunkt der Wende zum Kritizismus.

Es folgt ein weit ausgreifender Überblick über die Bestimmung des Menschen als ein „Thema der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland, speziell bei Kant“. Auch hier geht es wieder etwas kunterbunt zu: Zwar soll es zunächst um Wort und Begriff „Bestimmung“ besonders bei Kant gehen; dabei begegnet man dann aber Rousseau, Shaftesbury, Hutcheson, Spalding, Wolff, Descartes, der Stoa, Mendelssohn, Augustin, Platon, Montaigne, Fichte; und entsprechend drehen sich die „Ausführungen“ buchstäblich um Gott und die Welt und den Menschen in ihr; – dem Fachmann wenig oder nichts Neues bietend, für den Laien eher unverständlich. Die dann folgenden „Ausführungen“ über den „Bestimmungsgedanken in der weiteren Literatur der Aufklärung“ haben den Charakter eines Kompendiums für den, der unbedingt wissen will, was damals von wem über die Bestimmung des Menschen so gedacht wurde. Am Ende atmet man auf, daß die Geschichte nicht noch länger gedauert hat, und hört Mephisto sagen: „Weh dir, daß du ein Enkel bist!“ Ähnlich aggregativ ist der anschließende Überblick über die Bestimmung des Menschen bei Kant: „Mit einschlägigen Zitaten“ und „Beispielen“ (112 f.) werden die diversen Stationen Kants verfolgt. RB treibt den Leser die zahllosen Bäume, auf denen seine Lese-

¹ Zuerst erschienen in: Philosophischer Literaturanzeiger, 61 (2008) 4-12.

früchte gewachsen sind, hinauf und hinunter; doch ein Wald kommt dabei kaum in Sicht.

Im dritten Hauptkapitel versucht RB den stoischen Ursprung der „Bestimmungsfrage“ aufzuzeigen. Obwohl da (wie auch anderswo im Buch) gewiß manches Neue und Aufschlußreiche zu finden ist, so ist es doch sowohl als philosophiegeschichtliche Verteidigung der Stoa gegenüber den anderen in Betracht kommenden antiken Positionen als auch – für das vorliegende Buch wichtiger – als Nachweis für eine überragende Rolle der Stoa in der kantischen Philosophie allzu knapp geraten, andererseits aber arg redundant und ohne Rücksicht auf den Leser geschrieben. Worin sich schließlich die Philosophie Kants von dem stoischen Hintergrund *prinzipientheoretisch* so sehr unterscheidet, daß dieser beinahe zur bloßen Folie für das Verständnis wird, behandelt RB nicht näher, obwohl doch gerade sein Lehrer Klaus Reich dazu Grundsätzliches gesagt hat.

Das nächste Kapitel trägt zwar den Titel „Der Mensch und die Geschichte der Menschheit“, handelt aber auch und sogar vornehmlich von Astronomie, Biologie, Physik, von der Funktion der Laster in der bürgerlichen Gesellschaft, von Naturrecht und Völkerrecht und auch von der Ohnmacht der Vorsehung.

Mehr und mehr konzentriert sich RB dann auf die Philosophie Kants. Er beschäftigt sich gründlich mit der sogenannten „Kopernikanischen Wende“, die er neu zu interpretieren versucht, erläutert Kants berühmte drei Fragen über Wissen, Tun und Hoffen und kommt dann in den letzten vier Kapiteln seines Buches zu den drei Kritiken: zur *Kritik der reinen Vernunft* als „dem Gerichtshof“, zur *Kritik der praktischen Vernunft* als „der Gegenkritik“, zur *Kritik der Urteilskraft* als „Brückenwerk der Zwecke“ (393) und „Brückenwerk zwischen den beiden Kritiken“ (457), und abschließend zu deren Krönung, zu Kants „Vierter Kritik“.

Zwar liegt für RB das „erstaunlichste Ergebnis der Untersuchung“ (533) in der von ihm selbst wohl als seine eigentliche Pionierleistung angesehenen Erkenntnis, daß die finale Bestimmung des Menschen das Zentrum der Philosophie Kants ist. Doch tritt es als „Ergebnis“ gar nicht sonderlich in Erscheinung; und dies ist „nach Kants unermüdlich wiederholter Deklaration“, daß es so sei, auch nicht weiter erstaunlich. Durchaus erstaunlich aber ist die eher nachlässige Behandlung des im Titel des Buches genannten Themas. RB sagt selber: „Das Buch hielt sich jedoch nicht eng an dieses Thema“; die „anderen, um dieses als Zentrum herum gelagerten Entdeckungen“ (533), wirkliche oder angebliche, stehen insgesamt im Vordergrund. Merkwürdigerweise ist RB aber von seiner Idee, die moralische Bestimmung des Menschen als den Leitgedanken der kantischen Philosophie zu erweisen, derart besessen, daß der Eigenwert insbesondere der kantischen Erkenntnislehre gar nicht sichtbar wird.

Jenes „zentrale“ Thema läßt sich in die These zusammenfassen, daß das ganze kritische Unternehmen Kants sich als der Inbegriff der Schritte ansehen läßt, die zu tun waren, um eine Antwort auf die einzige Frage zu finden, die für Kant von *absoluter* Relevanz war, – die Frage nach der *moralischen Bestimmung* des Menschen. Nun ist RB keineswegs der erste, der diese These aufstellt und zu

begründen versucht. Dennoch behauptet er, sie sei „der gesamten Forschung bislang entgangen“ (53), und wird im Unterschied zum Leser nicht müde, diesen immer wieder auf diese „trouville“ (und manche andere) aufmerksam zu machen. Mit Staunen, ja, mit Bestürzung erfährt man, was in der Kant-Forschung nicht alles „bisher nicht entdeckt“, „übersehen“, „bislang unbemerkt“, „verborgen“, „bis heute nicht untersucht“ worden ist (siehe etwa 10 ff.; 36; 212; 221; 272 f.; 280; 307; 347; 485; 497; 499; 534; 561).

Infolge seiner locker-feuilletonistischen Machart – ich möchte sie philosophischen „Shandyism“ nennen – ist es fast unmöglich, das vorliegende Buch angemessen zu besprechen. Ein extremes Beispiel (296 ff.) möge zunächst dazu dienen, eben diese Machart vorzustellen:

Aufgrund der Tatsache, daß Kant den „Dreischritt“: Quellen, Umfang, Grenzen möglicherweise von Locke übernommen hat, wird Locke zum „Leitautor“; entsprechend ist von Kants „Lockenachfolge“ die Rede. Angesichts der damit gegebenen Wichtigkeit Lockes für Kant kritisiert RB Vaihinger, weil dieser in seinem Kommentar auf die Locke-Kantsche „Programmformel“ weder systematisch noch quellenkritisch eingegangen sei; kommt dann völlig unvermittelt auf den „Machttheoretiker Hobbes“ zu sprechen, von dem er ebenso unvermittelt zu berichten weiß, daß Carl Schmitt ihn und nicht Locke verehrt habe, und wirft dann die den Leser gewiß brennend interessierende Frage auf, was die „liberale Theorie“ von Locke ihm (Schmitt) 1934 hätte sagen können, und fährt fort: „Oder 1936 beim Duce in Rom? Diese Stimmung [welche?] hat die Kantlektüre [wessen?] über ein Jahrhundert partiell [?] aus dem Gleis [aus welchem?] gebracht.“ Der Leser fragt sich, ob es nunmehr RB sein wird, der den Lektürezug endlich wieder korrekt fahren läßt.

Das Buch zeigt große und bewundernswerte Belesenheit, die allerdings zugleich mit einer gewissen Hilflosigkeit einhergeht. Die ganze Abhandlung hat etwas Erratisches und Unübersichtliches. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, hier wolle jemand noch schnell, bevor sich seine Laufbahn ihrem Ende nähert, alles sagen, was er schon immer hatte sagen wollen. RB läßt seinen Assoziationen freien Lauf, packt dann alles, was ihm bezüglich der von ihm so genannten „Bestimmungsphilosophie“ aus dem intellektuellen Steinbruch vor die Augen gekommen ist, vor dem Leser aus „und überläßt ihn seiner Pein“, in der labyrinthischen Anhäufung von Lesebrocken einen prinzipientheoretisch orientierten Leitfaden zu entdecken.

Es ist schwer zu eruieren, für welchen Leserkreis RB dieses Buch geschrieben hat. Für den Kant-Kenner jedenfalls enthält es im Wesentlichen nichts Neues, ob er nun mit der vorgetragenen Lesart übereinstimmt oder nicht. Die nicht enden wollende, oft redundante Reihung von Zitaten mag hier und da auch dem Kenner etwas Neues, ja sogar Überraschendes bieten; mit Bezug auf Kant hätte er sich dasselbe Material freilich mit der Suchmaschine, etwa unter Eingabe von „Bestimmung“ und „Mensch(en)“, leicht selbst besorgen können. Für den interessierten Laien und Anfänger ist das Buch dagegen eben durch seine Machart völlig ungeeignet. Der Text strotzt von Hinweisen, Verweisen, Anspielun-

gen, Andeutungen, die nur der Kenner verstehen kann. Durch eingestreute griechische, lateinische, englische, französische und italienische Zitate und durch gleichzeitigen, übrigens überaus häufigen (z. B. 11; 29; 54; 186 f.; 190; 193; 195; 200; 205 f.; 216; 333; 412) Verzicht auf Quellenangaben gibt RB zu verstehen, daß man die Kenntnis solcher Zitate doch wohl bei dem Leser eines solchen Buches als selbstverständlich voraussetzen darf. Und mancher eingeschüchterte Leser mag glauben (wenn er etwa erst vom „deuteros plous“ und dann auch und ohne Anführungszeichen vom colmo hört [323 f.]), er habe da etwas besonders Wichtiges gelesen; und je weniger er versteht, desto sicherer ist er, daß es wahrhaft wichtig sein muß. So liest er z. B. „man is born for action“, sucht über die Anmerkung nach dem Autor dieses offenbar für RB nicht ins Deutsche übersetzbaren Satzes und findet sich beschieden mit „Nach Cicero 1989, 456 – De finibus V 10, 58; ‚[...] nos ad agendum esse natos.‘“ Wenn es im Text heißt: „[...] steht schon im Titel der Antinomie ein ursprünglicher Rechtsbegriff“, dann erwartet man in der Anmerkung einen Verweis auf die *Kritik der reinen Vernunft*, bekommt jedoch ein langes lateinisches Zitat aus „Quintilian 1959, VII 7,1“ (ähnlich 408 Anm. 183). Oft auch ist die Rede im Text schwer oder nicht verständlich (siehe z. B. 11; 18; 31 f.; 96; 189; 197; 207; 314 f.; 561 Anm. 420). Man ist dann froh, wenn es eine Anmerkung gibt, in der man Erläuterndes finden könnte. Vielfach wird man freilich enttäuscht, weil auch die Anmerkung insofern unverständlich ist, als das, was sie sagt, in keinem oder nur in einem lockeren Zusammenhang mit dem unverständlichen Teil des Haupttextes steht (z. B. 357 Anm. 125). Die Sorglosigkeit der Textbehandlung gipfelt auf den Seiten 127 und 319 sowie 467–469, auf denen sich derselbe Text zweimal findet.

Entschieden zu monieren ist das trotz der Möglichkeit leichtester Textverarbeitung noch immer grassierende Verfahren, die Anmerkungen zum größten Mißvergnügen des Lesers irgendwo ans Ende des Buches zu setzen, anstatt leicht zugänglich unten auf die entsprechende Seite. Zu allem Überfluß gibt es auch noch zwei Abteilungen von Fußnoten, für die ersten sechs und für die letzten vier Kapitel. Und dort findet man dann etwa: Kant 2004; wenn man nicht weiß, was Kant 2004 veröffentlicht hat, muß man noch einmal blättern, um im Literaturverzeichnis fündig oder auch (öfters; siehe z. B. Anm. 147 und 354 im ersten bzw. zweiten Anmerkungsteil) nicht fündig zu werden. Überhaupt ist der Apparat noch nachlässiger als der Haupttext gearbeitet. Übrigens zeigt dessen Sprache bisweilen ein merkwürdiges Gemisch aus Kauderwelsch und Stilblüte: „erst die Kugelform der Erde ermöglicht und erzwingt das Kantische [auf den Erwerb von Erkenntnis(!) bezogene] Verfahren“ (314); „Bestimmungsphilosophie“ (passim); Kant als „striker Einzigeitsphilosoph“ (186); „Gang der Ellipsen“; „Recht und Revolution sind ein hölzernes Eisen.“ (191); „[...] theoretische Haltbarkeit der Keime“ (194); „ist die spekulative Rotation [der Erde] die conditio sine qua non der moralischen Heliozentrik?“ (230); „Dualsystem von irdischer Rotation und Sonnenfreiheit“ (232); „ein duales Gegenüber aus theoretischer Erdrotation und heliozentrischer Moral“ (306); und Königsberg wird zum „preußischen Dublin“ (38).

Rez. hat bisher vornehmlich von der „Machart“ gesprochen, weil es eben diese ist, die ihm eine Empfehlung des Buches unmöglich macht, – also ganz unabhängig von der Frage, ob er RB im Einzelnen Recht gibt oder nicht. Dennoch sei abschließend zu einigen ausgewählten „Ausführungen“ Stellung genommen.

1) RB glaubt, entdeckt zu haben, daß Kant die *Kritik der reinen Vernunft* „als Gerichtshof“ begriffen und ihr daher eine „juridische Verfassung“ (32) gegeben habe. Die *Kritik der reinen Vernunft* sei eine „juridische Selbstdarstellung und die systemnotwendige Fassung der kritischen Erkenntnislehre als eines Rechtsproblems“ (272). Nun bedient sich Kant mit dem Rückgriff auf die Rechtssphäre zweifellos eines Ensembles von besonders gelungenen Metaphern (wie freilich seine Metaphorik durchgängig als besonders treffend zu bezeichnen ist); deswegen ist es auch lohnenswert, die Argumentationsstruktur der *Kritik der reinen Vernunft* speziell unter diesem Gesichtspunkt zu analysieren. Aber RB schießt doch gewaltig über das Ziel hinaus, wenn er die *Kritik der reinen Vernunft* als die Lösung eines Rechtsproblems behandelt (z. B. 279; 316 ff.; 321 ff.) Selbst da, wo die Analogie oder Parallele zwischen zwei Texten, etwa *Kritik der reinen Vernunft* und der *Rechtslehre*, ganz strikt ist, reicht dies nicht aus, um den einen Text mit Hilfe des anderen zu verstehen. So ist die „ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken)“ von Vorstellungen etwas völlig anderes und wird dementsprechend auch ganz anders (in der *Kritik der reinen Vernunft*) begründet als die ursprüngliche Erwerbung von äußerem Mein und Dein (in der *Rechtslehre*).

RB spricht von einem „Desinteresse an der juristischen Konzeption“ (343) in der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Doch abgesehen von den beiden Vorreden beziehen sich ausnahmslos alle seine Verweise auf „juridische“ Formulierungen in der *Kritik der reinen Vernunft* auf Stellen, an denen 1. und 2. Auflage textidentisch sind. Und die Vorreden verwenden beide einige Male „juridisches“ Vokabular. RB begründet seine Rede von dem Desinteresse mit dem Hinweis darauf, daß Kant den Titel der *Kritik der reinen Vernunft* in der Vorrede zur 1. Auflage „sogleich rechtlich [fasse]“, während er in der Vorrede zur 2. Auflage die *Kritik der reinen Vernunft* zu einem Traktat über die Methode mache. RB unternimmt (331 ff.) die größten Anstrengungen, um trotz aller „Schwierigkeiten“ (340 ff.) zu beweisen, daß die *Kritik der reinen Vernunft* von Kant mit Notwendigkeit als „rechtliches Werk“ (274) verfaßt wurde. (Übrigens stellte sich, wenn die Beweisführung schlüssig wäre, die Frage, warum Kant diese Verfaßtheit 1787 komplett beibehalten hat, obwohl die 2. Auflage nach RB „in eine ganz andere Richtung“ weist.) RB beschreibt den „Paradigmenwechsel“ damit, daß sich „das Zentrum der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 aus der Kritik einer sich selbst verkennenden Vernunft, also der Dialektik, in den ersten Teil, die [...] Analytik“ verlagere; da aber die „Analytik“ nicht der Ort großer metaphysischer Streitigkeiten sei, entfalle das Motiv der Selbstinszenierung der Vernunft als eines Gerichtshofes. RB spricht dann ohne nähere Hinweise von einer „Neuformierung der Funktion der Dialektik in den beiden Fassungen von 1781 und 1787“, die sich „in aller Deutlichkeit im Verzicht sowohl der Jurisdiktion wie auch der

Transzendentalphilosophie in diesem Gebiet“ zeige. Auch wer diese kryptische Formulierung versteht, wird sich doch fragen müssen, warum denn Kant den weitaus größten Teil der „Dialektik“ völlig unverändert gelassen hat. Und wenn denn, wie RB behauptet, der Bereich der Dialektik „zunehmend [?] an die *Kritik der praktischen Vernunft* delegiert“ wurde, warum hat Kant dennoch auch das Kanon-Kapitel unangetastet gelassen und so eine angebliche (für Rez. freilich nicht erkennbare) „Kollision“ bewirkt? (344 f.)

Man kann natürlich mit RB den Begriff des Rechts so weit fassen, daß jede „Rechtfertigung“ zu einer „rechtlichen“ oder „juridischen“ Handlung und die *Kritik der reinen Vernunft* zur „neuen Rechtsphilosophie menschlicher Erkenntnis“ (303) wird. Man irrt sich aber in der Meinung, mit Hilfe eines derart breitgetretenen Rechtsbegriffs eine bessere Einsicht in die kantische Philosophie zu erlangen. Wenn RB behauptet, die rechtliche Verfaßtheit gelte „auch für seine geschichtsphilosophischen Schriften, denn ihre interne Logik ist [...] die Evolution des Naturrechts“ (286), so ist nicht zu sehen, warum wegen der Evolution des Naturrechts als des Gegenstandes der Geschichtsphilosophie diese selber rechtlich verfaßt sein soll, ja, was eine solche Verfaßtheit überhaupt bedeutet. Drei Zeilen später ist es dann plötzlich der (in der Geschichtsphilosophie Kants gar keine Rolle spielende) „gute Wille“, der „juridisch verfasst“ und angeblich hinsichtlich seiner Freisetzung auch erst durch das Recht „wirklich möglich“ ist. An anderer Stelle (429) spricht RB von einer „rechtlichen Anerkennung des [ästhetischen] Urteils“; man fragt sich, was hier „rechtlich“ bedeutet und was es der Anerkennung des Urteils (in seiner Gültigkeit) hinzufügt. Jedenfalls aber ist Kants Satz „das [Geschmacks-]Urtheil hat kein Recht auf die nothwendige Bestimmung anderer“ kein möglicher Satz einer Rechtslehre.

2) RB glaubt ferner, entdeckt zu haben, daß Kant der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* eine gänzlich neue systematische Stellung innerhalb seiner kritischen Philosophie zgedacht habe. Diese Entdeckung bringt RB auf den Gedanken, Kant habe eine Vierte Kritik zwar kaum selber geplant, diese sei aber als Konsequenz der Entwicklung von 1781 bis 1790 im Werk gleichsam angelegt. Unmöglich konnte, so meint RB, für Kant das „System der Kritik der reinen Vernunft“ (499) aus drei Teilen bestehen und mit der *Kritik der Urteilskraft* als drittem Teil abgeschlossen sein; ähnlich der aus jeweils zwei Abteilungen bestehenden *Metaphysik der Sitten* und *Kritik der Urteilskraft*. RB bemerkt (wohl mit Erstaunen), daß die ihm bekannte Literatur kein Erstaunen darüber zeige, daß in der ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* eine Kritik der reinen Vernunft auftritt, „die unmöglich identisch sein kann mit dem Werk von 1781 und 1787“ (591). RB ist fest davon überzeugt, daß Kant für den Aufbau seines Systems unmöglich dem Muster [1+2+3], sondern nur dem Muster „1, 2, 3 / 4“ folgen konnte. Er stellt fest, Kant selber spreche nicht von einer Vierten Kritik, aber auch nicht von der ersten, zweiten, dritten Kritik oder im Plural von Kritiken; und wirft dann die eher alberne Frage auf: „Eine Sprachmaskerade, die die offen ausgesprochene Lehre sogleich wieder verbergen soll?“ (502). Wenn sich, wie RB im letzten Satz des Buches behauptet, die Frage nach der Einheit der drei Kriti-

ken nicht beantworten läßt, dann wird Kant wohl kaum die von ihm angeblich „deutlich bezeichnete“ Vierte Kritik „verborgen“ haben (534). Eher hat er die Frage auf sich beruhen lassen; oder er hat – entgegen der Ansicht RBs – die Frage doch – etwa in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* – für hinreichend beantwortet gehalten.

3) Mit seinem, die einschlägige Forschung souverän ignorierenden Einfall (370 ff.), Kant hätte die „Dialektik“ der *Kritik der praktischen Vernunft* ganz streichen und statt dessen in der „Analytik“ komplettierend neben dem Gefühl der Achtung das Gefühl der Selbstzufriedenheit ins Spiel bringen sollen, zeigt RB, daß ihm die Postulatenlehre prinzipientheoretisch verschlossen geblieben ist. Er begreift nicht, daß Moralität und ihr Gesetz mit der „Analytik“ objektive Realität haben, daß sie subjektive Realität nur durch den je eigenen guten Willen bekommen können, und daß die Realität, die durch den Vernunftglauben sichergestellt wird, „lediglich“ die Realität der moralischen Welt und damit der *Wirkungen* moralischen Handelns ist. Eben deshalb verschafft der Nachweis der praktischen Realität des höchsten Gutes den Bestimmungen der „Analytik“ keineswegs „das Sein“ (513); im Gegenteil ist es das in der „Analytik“ festgestellte „Sein“ des Sittengesetzes, durch das jener Nachweis überhaupt möglich wird. Später (516) spricht RB noch einmal von der „vielleicht noch chimärischen Analytik“, wobei seine auf die Rechtslehre verweisende Analogie für die *Kritik der praktischen Vernunft* (Analytik – provisorisch; Dialektik – peremptorisch) gänzlich verfehlt ist, insofern nämlich an der „Analytik“ nichts provisorisch, diese vielmehr der feststehende Grund ist, von dem der Vernunftglaube an die „objektiv praktische Realität [...] von Gott und Unsterblichkeit“ (335) gänzlich abhängig ist und auf dem er ruht. Das „unbedingte Selbst-Gesetz“ (128; 319) ist nach Kant sehr wohl auch ohne diesen Glauben befolgsam und überdies strikt zu befolgen.

4) Im Rahmen eines Vergleichs Kant – Darwin, bei dem Darwin unnötigerweise allzu schlecht abschneidet, behauptet RB, daß eine kausale Ableitung der auf Spontaneität beruhenden Erkenntnis widersprüchlich sei, da Spontaneität es gerade ausschließe, bewirktes Produkt zu sein (495). Abgesehen von der Frage, wie sich diese Begründung mit Kants Lehre von der Epigenesis verträgt, läßt sich die Behauptung kaum gegen Darwin geltend machen. Dessen Lehren beziehen sich als rein empirische ausschließlich auf den mundus sensibilis, und also, was den Menschen betrifft, ausschließlich auf den (streng unter den Gesetzen der Natur stehenden) homo phaenomenon. Die Menschheit aber bloß als (natürliche) Gattung gehört sehr wohl auch für Kant zum „Zuchtvieh der Natur“ (496); davon ist selbst RB (wie der Rezensent) nicht ausgenommen. Die Spontaneitäts- und Freiheitsproblematik stellt sich in diesem Zusammenhang überhaupt nicht. Nur dadurch, daß RB dies nicht sieht, kann er auch (an anderer Stelle) behaupten, der menschliche Embryo sei für Kant Person.

11. Reinhard Aschenberg, Ent-Subjektivierung des Menschen. Lager und Shoa in philosophischer Reflexion, Würzburg 2003¹

Angesichts der überragenden philosophisch-politischen Wichtigkeit des hier anzuzeigenden Buches wie seiner ihr entsprechenden gedanklichen und auch – von einigen Jargon-Anfällen abgesehen – stilistischen Exzellenz scheint jede Lobrede überflüssig zu sein, und jede Kritik sähe nachgerade wie Beckmesserei aus. Wer das Buch liest, wird zum selben Urteil gelangen. Wer es nicht liest, hat selber den Schaden.

Die im Titel angedeutete und dann sehr sorgfältig bis in die letzten historischen, soziologischen, psychologischen, philosophischen Verästelungen hinein entwickelten und begründeten Hauptthesen in Bezug auf „die düsterste und furchtbarste [Sache] der bekannten Menschheitsgeschichte“ (9) sind diese: Die von Nazi-Deutschland begangenen Verbrechen waren nicht etwa „bloß“ Verbrechen an Juden und anderen spezifischen Menschengruppen, sondern an der Menschheit überhaupt; sie zielten auf deren Zerstörung *als Menschheit* (humanitas) im Sinne Kants. Dieser bewußt ins Werk gesetzten Ent-Subjektivierung des Menschen liegt politischer Naturalismus zugrunde, und dieser wiederum hat sein Pendant in einem – bis heute weit verbreiteten – weltanschaulichen (philosophischen) Naturalismus (Empirismus), der deshalb indirekt ebenfalls zum Gegenstand der Kritik wird.

Hauptgewährsmann der subjektivitätstheoretischen Ausgangsposition von Aschenberg (= A.) ist nach eigenem Bekunden vor allem Hans Wagner (und damit Immanuel Kant); doch findet im Laufe der Untersuchung eine nicht zu nennende Zahl anderer Autoren, zumeist positive, vielfach aber auch negative Berücksichtigung.

Das erste Kapitel versucht, sich der Antwort auf die Frage, wie sich das nationalsozialistische System von Konzentrationslager und Shoah in philosophischer Reflexion (wenn diese denn möglich sein sollte) darstellt, mit dem Nachweis zu nähern, daß es einen „Zivilisationsbruch“ bedeutet, „wie er menschheitsgeschichtlich schärfer und tiefer nicht bekannt und kaum vorstellbar ist“ (17). Der (realwissenschaftlich fundierte) Nachweis erfolgt zunächst in einer historischen Annäherung an das Phänomen des Konzentrationslagers mit dem Ergebnis, daß es Nazi-Deutschland vorbehalten blieb, das KZ-System zu einer veritablen Maschinerie auszubauen, mit deren Hilfe es schließlich ganz Europa in ein „Menschenschlachthaus“ verwandelte. (41)

¹ Zuerst erschienen in: Philosophischer Literaturanzeiger, 57 (2004) 145-150. Der Grund für die Aufnahme dieser Rezension in den vorliegenden Band ist der zutiefst kantische Geist des besprochenen Buches. Dieses führt gleichsam exemplarisch vor, wie man die Shoa in ihrer einzigartigen weltgeschichtlichen Ungeheuerlichkeit zum Gegenstand philosophischer Beurteilung machen kann und muß. (Bedauerlicherweise gibt es auch ein Buch, das ebenso exemplarisch vorführt, wie man es zwar auch machen kann, aber keinesfalls machen sollte: Hermann Schmitz, Adolf Hitler in der Geschichte, Bonn 1999)

In einer anschließenden Typologisierung wird zunächst das spezifisch nationalsozialistische Konzentrationslager von anderen Lagertypen (Arbeits-, Arbeitserziehungs-, Kriegsgefangenen-, Durchgangs-Lager und Einrichtungen zur sog. Euthanasie) abgegrenzt. Das eigentliche Konzentrationslager, hinsichtlich dessen noch einmal das „normale“ KZ und die Zwangsghettos von den Vernichtungslagern (Mordanlagen, Todesfabriken) unterschieden werden, zeigt spezifische Merkmale: a) physisches Verkommen und Verelenden fast aller und Sterben sehr vieler der Gefangenen; b) permanente Demütigung und Entwürdigung der Gefangenen; c) deren soziale Desintegration.

Es folgt eine problem-bezogene historische Skizze des Prozesses der Transformation des Systems, beginnend 1933 mit der „wilden Anfangsphase“ über Phasen der Reorganisation durch die SS, der Ausweitung in der Vorkriegszeit, der ersten Kriegsjahre, der Massenvernichtung bis hin zur Phase der Auflösung am Ende des Krieges.

Abschließend wird anhand der für das System charakteristischen Arten von Machtausübung gezeigt, wie die Ent-Subjektivierung der Gefangenen zielgerichtet betrieben wird über die ausgeklügelte Sozialstruktur, über die nahezu vollständige Zerstörung der Bedingungen raum-zeitlicher Selbstbestimmung, über den gar nicht an sklaven-ökonomischer Produktion, sondern an Demütigung und Zermürbung interessierten Arbeitseinsatz als Mittel des Terrors und der Vernichtung und über das ebenfalls ausgeklügelte Spektrum der Arten von Gewaltanwendung. Letztes Ziel war dabei keineswegs nur die physische Vernichtung menschlichen Lebens, sondern „die Deformation und Zerstörung genau dessen, was Menschen zu autonomen Wesen macht: *Subjektivität*“. (95)

Das Material, das in diesem Kapitel ausgebreitet wird, dürfte jedenfalls im Wesentlichen selbst dem Laien nicht allzu viel Neues bieten. Aber die Art, wie es ausgebreitet wird, wirkt sogar auf den Leser, der mit diesem Material gut vertraut ist, erschütternd und verstörend. Indem A. – in damit bereits beginnender philosophischer Reflexion – Distanz zu seinem Gegenstand nimmt und ihn mit gleichsam sezierendem Blick betrachtet, wird das Grauensvolle des Gegenstandes erst recht augenfällig. Dem Leser ist bisweilen, als würde er durch einen aseptischen Anatomiesaal geführt, wo ihm der für die Autopsie verantwortliche Mediziner seine Ergebnisse mitteilt – in scheinbar unbeteiligter Kühle, aber mit einem stummen Schrei auf den Lippen: *ecce homo*.

Das zweite, umfangreichste Kapitel betrifft die „Philosophie nach Auschwitz“, genauer: die Frage, ob (und wie) philosophischerseits auf die geschichtliche Erfahrung mit „Auschwitz“ reagiert wurde. Es kann hier nur ein magerer Überblick gegeben werden. Insbesondere das überaus reiche Geflecht von philosophisch höchst belang- und gehaltvollen Erörterungen und kritischen Bemerkungen, Seitenlinien und Querverbindungen wird dabei überhaupt nicht sichtbar.

Als im Nachkriegsdeutschland vorherrschend konstatiert A. die „überwältigende Leere eines *Schweigens*, welches die Restauration des philosophischen Normalbetriebs durchhalte“ (99). Exemplarisch vorgeführte Repräsentanten

dieses „im Schatten heiterer Erinnerung“ ablaufenden, besonders durch „Berschweigen“, „Fabulieren“, „Verklären“ und „Ablenken“ gekennzeichneten Normalbetriebs sind vor allem Hans-Georg Gadamer (mit Heidegger als Hintergrund), dann aber auch Erich Rothacker und Karl-Otto Apel.

Für die philosophische Reflexion sind diese Ausführungen naturgemäß unergiebig. Nicht so der zweite Teil des Kapitels: Er befaßt sich mit den Philosophen Heidegger, Adorno und Levinas, die sich – jeder auf seine Weise – mit dem Nationalsozialismus auseinandergesetzt hatten. A. sieht in ihrem Werk jeweils „Sondervoten“ abgegeben, „die nicht bloß mit dem akademischen Normalbetrieb brechen, sondern zugleich [...] die Philosophie selbst in engen Zusammenhang bringen mit den Verdüsterungen und Pathologien der Moderne [...] Ihnen zufolge ist nämlich Philosophie in ihren tradierten Gestalten, sei es als Metaphysik und Ontologie, sei es als Theorie des Bewußtseins und der Subjektivität so sehr in jene Pathologien verstrickt, daß nur ein von Philosophie sich ablösendes, irgendwie deplaziertes und deplazierendes Denken hoffen darf, sich dieser konstitutiven Bindung zu entwinden.“ Die dann folgenden, äußerst gründlichen und eindringlichen Untersuchungen beschränken sich auf die Frage, ob die von diesen Autoren der Philosophie abverlangte „Versetzung“ des Denkens „tatsächlich erforderlich ist oder ob Philosophie [...] sich dennoch zu begründen und dann sowohl jenen Pathologien zu entkommen wie die Versetzungen zu vermeiden vermag“. (131)

Im Fall Heideggers kreist die Untersuchung um dessen „seynsgeschichtliche“ Auslegung von Lager und Shoah als Erscheinungsform des Ge-stells, 1949 in einer öffentlichen Rede exemplarisch („Heideggers Satz“) formuliert: „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern [...]“. (135) Das Ge-stell als das Wesen der Technik ist als solches zugleich Produkt einer bestimmten Epoche der abendländischen Seynsgeschichte, nämlich der Epoche der seynsvergessenen Metaphysik der Subjektivität.

Bei aller Distanz Adornos zu Heidegger sieht A. eine im Hinblick auf sein Problem bedeutsame Übereinstimmung darin, daß auch Adorno „die Geschichte der Menschheit als Prozeß zunehmender Herrschaft der auf Selbsterhaltung programmierten Subjektivität deutet“ (154), der seinen tiefsten Punkt im Nationalsozialismus erreicht: „Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dinglichen Kritik daran, ist Müll“. („Adornos Satz“; 157) Übrig bleiben angesichts der Diffamierung der Subjektivität und des damit verbundenen Geschichts- und Kulturdefaitismus’ nur Negative Dialektik und Ästhetische Theorie.

Auch Levinas kritisiert die überkommenen Subjektivitätsauffassungen; Auschwitz sei von der Zivilisation des transzendentalen Idealismus begangen worden („Levinas’ Satz“; 173). Zugleich aber versucht er, seinerseits einen vertieften Begriff von Subjektivität, als Ausgeliefertsein und Verantwortlichkeit gegenüber „dem Anderen“, zu gewinnen. In einer vergleichenden Analyse zeigt A., daß allemal mit Bezug auf Kant jener „Satz“ unhaltbar ist und daß es im übrigen

zwischen Levinas und Kant moralphilosophisch sogar bedeutsame Parallelen gibt.

Gemein ist den drei diskutierten Denkern die Überzeugung, „daß die technische Effizienz und die Kälte der modernen Welt, die in Auschwitz kulminieren, Ausdruck der Intentionalität der Subjektivität und ihres Interesses an Selbsterhaltung sind. Weil dieser Überzeugung zufolge die Philosophie selbst, als Agentin und Legitimationsinstanz der Subjektivität, in den Ursprung des Unheils verstrickt ist, läßt sich ein unverderbtes Denken nur entweder in seynsgeschichtlicher Verwindung (Heidegger) oder negativ-dialektischer Negation (Adorno) oder ethischer Umkehrung (Levinas) von Philosophie und Subjektivität erhoffen.“ (191)

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit Hilfe von Einsichten philosophischer Subjektivitätstheorie mit verschiedenen Versuchen, zu einem „Begreifen“ der in Rede stehenden Verbrechen zu kommen. Stets geht es dabei um die „Bio-Politik“ des Nationalsozialismus, die auf „Naturalisierung von Subjektivität“ zielt und deshalb in Wahrheit „Meta-Politik“ ist. (203)

Hinsichtlich der unter Historikern umstrittenen Frage, ob Lager und Shoah das Ergebnis eines Plans oder aber die Folge unbeabsichtigter Mechanismen waren, kommt A. zu dem Ergebnis, daß es sich um eine Scheinalternative handelt und das intentionalistische und das funktionalistische Deutungsmodell vielmehr als komplementäre Ansätze zu verstehen sind, wobei freilich das intentionalistische Modell für die philosophische Reflexion die entscheidende Rolle spielt. Allein durch Berücksichtigung der philosophischen Einsicht, daß Subjektivität nicht objektivierbar ist, „vermöchte die Geschichtswissenschaft Wissenschaft von der Geschichte konkreter Subjekte zu sein“. (219)

Was die „Singularität“ von Lager und Shoah betrifft, so besteht sie nicht in der ebenso oft behaupteten wie bestrittenen Quantität und/oder Qualität der begangenen Verbrechen, sondern darin, daß mit ihnen „die Menschheit des Menschen, d. h. Subjektivität“ selber attackiert wurde. Es war der „organisierte Versuch, unter Einsatz der Machtmittel der Moderne die Menschheit derjenigen normativen Orientierung zu berauben, die es ihr erlaubt, ihre Geschichte, statt als Naturgeschichte einer aparten biologischen Spezies, als Geschichte der Subjektivität zu begreifen“. (246)

Der abschließende Teil des Kapitels zeigt, daß die Naturalisierungs- oder Ent-Subjektivierungs-Politik des Nationalsozialismus nicht etwa auf sog. „Untermenschen“ beschränkt war, sondern ein gleichsam universelles, auch gegen das sog. „Herrenvolk“ selber gerichtetes Ziel hatte: Unfreiheit, die Zerstörung von Subjektivität schlechthin; die Gewinnung des „reinen, edlen Menschenmaterials der Natur“ durch „Ausmerzungen“ der „Tausende von Jahren der menschlichen Domestikation“ (Hitler; 253).

Bei näherer Betrachtung ist zu erkennen, daß dieser „politische Naturalismus“ in ein „Jenseits möglicher Politik“ führt, indem er den „Menschen als *zoon politikon*“ dementiert; dies Jenseits heißt Gewalt und Masse und Terror und Mord; und daß er in ein „Jenseits möglicher Vernunft und rationaler Kommu-

nikation“ führt, indem er den „Menschen als *zoon logon echon* dementiert; dies Jenseits heißt Irrationalität und Wahnsinn und Sprachlosigkeit und Antisemitismus“ (als Haß auf den anderen Menschen). (263)

Im vierten und letzten Kapitel versucht A. zunächst, Phänomen und Begriff der Ent-Subjektivierung genauer zu bestimmen und damit seine These weiter zu erhärten, daß mit den Verbrechen des Nationalsozialismus in der Tat eine historisch einzigartige Dimension erreicht wurde. Das wesentliche Ziel von Lager und Shoah war eben keineswegs „bloß“ eine rasche und effiziente Liquidierung der Opfer, sondern die „Organisation von De-Subjektivierungsvorgängen in jenem furchtbaren Sinn [...], wie er sich allein *vor* der Exekution erfüllen kann und mit dem Tod wieder verloren geht.“ (275) Noch wichtiger also als das letztendliche Töten der Opfer war deren permanente Demütigung, Qual und Deformierung. Was da schließlich starb, durfte gar kein Mensch mehr sein; von A. exemplifiziert am „Paradigma der Lagerexistenz“, dem „Muselmann“, der „die Endphase des fortschreitenden Verlustes nahezu jeder Form subjektiven Selbstverhältnisses [verkörpert], d. h. er befindet sich in sowohl somatischer wie psychischer wie sozialer Desintegration“. (279)

An dieses an sich völlig trostlose, den „absoluten Tiefpunkt der Menschheitsgeschichte“ (297) sichtbar machende Ergebnis schließt sich noch der Versuch eines ganz anderen Nachweises an, daß nämlich noch in den aberwitzigsten Greueln des Systems von Konzentrationslager und Shoah hoffnunggebende Spuren von Subjektivität und damit von Menschenwürde sichtbar geblieben sind – in Akten der Hilfe, der Solidarität, der Treue, der verzweifelten Liebe wie in Akten des Widerspruchs, der Revolte, des Widerstands. Diese Spuren „bezeugen, daß die Zerstörung von Subjektivität, aller Anstrengung und methodischer Perfektion zum Trotz, niemals vollständig gelang, daß durch den Destruktionsvollzug vielmehr Potentiale freigesetzt wurden, von denen man zwar wünschen möchte, ihre Aktualisierung wäre niemals erforderlich geworden, die aber zugleich auf die wichtigste Erkenntnis unter all den wichtigen Erkenntnissen hindeuten, die das anthropologische Laboratorium des Systems von Konzentrationslager und Shoah zu bieten hat: Subjektivität ist die Möglichkeit, noch ihre planmäßige Pathologisierung, Deformation und Zerstörung zu transzendieren und so sich zu bewahren.“ (301 f.)

Gegen die hier vorgelegte Besprechung ist kritisch einzuwenden, daß sie das Beste an dem besprochenen, hoffentlich epochalen Buch gar nicht in den Blick bringt: den mühsamen und zuweilen qualvollen Weg, den A. hier geht. Man muß diesen Weg ebenso mühsam und qualvoll mit ihm gehen, wenn man das Ziel des Buches erreichen will; denn es besteht im Gehen eben dieses Weges. Nur deshalb darf der Rezensent mit dem enden, was sonst bloß Floskel ist: Man muß dieses Buch gelesen haben.

Inhalt von *Kant und kein Ende*:
Band 2: Studien zur Rechtsphilosophie

- I. Recht und Moral
 1. Die Rechtslehre im System der Moralphilosophie
 2. Willkür – Wille – Freiheit; Handlung – Maxime
 3. Das Rechtsproblem als moralisches Problem sui generis
 4. Moralgesetz überhaupt – Rechtsgesetz – Ethisches Gesetz / Tugendgesetz
 5. Rechtszwang
 6. Zurechnung (Person)
 7. Die Geltung des Rechtsgesetzes
 - a) Bloß hypothetische Rechtsgeltung?
 - b) Die Autonomie des Willens als vermeintlicher Grund kategorischer Rechtsgeltung
 - c) Die Unabhängigkeit kategorischer Rechtsgeltung von der transzendentalen Freiheitslehre
 8. Schwierigkeiten beim Umgang mit Kants Buchstaben
 - a) Phaenomenon – Noumenon
 - b) Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht
 - c) Die Freiheit der Person und der Mechanismus der Natur
 - d) Die Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt
 - e) Empirismus und Apriorismus in der Rechtslehre
 - f) Der Begriff der Freiheit als Vorbegriff einer Philosophia practica universalis
 - g) Die Pflicht aus dem Recht der Menschheit in unserer eigenen Person
 9. Nochmals: Die Rechtslehre im System der Moralphilosophie
- II. Der Rechtsweg zum Weltfrieden
 1. Recht der Menschheit
 2. Privatrecht
 3. Öffentliches Recht
 4. Der Realismus der Friedenslehre
- III. Warum Kants Friedenslehre für die Praxis taugt und warum die Friedenslehren von Fichte, Hegel und Marx schon in der Theorie nicht richtig sind
- IV. Spinoza und Kant
- V. Politische Philosophie – hinter Kant zurück?
- VI. Menschenrecht, Staat und materiale Gerechtigkeit
- VII. Selbstbestimmungsrecht des Volkes und staatliche Souveränität
- VIII. Das rechtliche Verbot der Lüge
- IX. Über ein vermeintes Recht des Embryos
- X. Der Berliner Antisemitismusstreit und die Abdankung der rechtlich-praktischen Vernunft
- XI. Rezensionen

In dem ersten, fast die Hälfte des Buches einnehmenden, Kapitel geht es zunächst um die moralische Bestimmung des Menschen. Es folgt der Aufweis der Notwendigkeit des Übergangs von der Moralphilosophie zur Religionsphilosophie. Besonderes Augenmerk gilt dabei Kants Lehre vom höchsten Gut. Im letzten Teil wird gezeigt, daß Kants Geschichtsphilosophie einen von der Religionsphilosophie ganz unabhängigen Platz in dessen Praktischer Philosophie einnimmt.

Die weiteren Kapitel betreffen einzelne prinzipientheoretisch wichtige Aspekte von Kants Moralphilosophie; insbesondere die Freiheits- und die Triebfederproblematik, den kategorischen Imperativ, sowie Schillers und Kants Auffassung von der Rolle der Ästhetik für die moralische Bestimmung des Menschen.

Der Autor hatte bis 1995 einen Lehrstuhl für Politische Philosophie und Wissenschaftstheorie in München. [www.georggeismann.de]

ISBN 978-3-8260-4193-8



9 783826 041938