

Wohlverhalten und Wohlergehen

Der moralische Gottesbeweis in den Schriften Kants

VON GIOVANNI B. SALA S. J.

I. Einleitung

1. *Das Dasein Gottes als Postulat der reinen praktischen Vernunft*

Gott – ein *Postulat* der praktischen Vernunft. Unter dieser Bezeichnung hat der moralische Gottesbeweis Kants eine Wirkungsgeschichte verzeichnet wie kaum eine andere seiner Lehren. Das Postulat Gottes galt in den Augen Kants als Ersatz aller „Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft“ (KrV A 590)¹, die er schon sehr früh – in der ersten Hälfte der 60er Jahre – als nicht stichhaltig abgelehnt hatte. Ist ein rationaler, spekulativer Weg zur Anerkennung der Existenz Gottes nicht gangbar, so öffnet doch die moralische Dimension des Menschen einen Zugang, um Gott zwar nicht zu demonstrieren, wohl aber um ihn zu postulieren: Es muß einen Gott geben – dies zu „fordern“ berechtigt uns das moralische Gesetz in uns.

In diesem Aufsatz möchte ich darlegen, wie Kant den an sich durchaus traditionellen moralischen Beweis Gottes verstanden und welche Beweiskraft er ihm eingeräumt hat². Es geht mir also in erster Linie um eine Interpretation der Hauptstellen, an denen Kant sein Postulat Gottes ausgearbeitet hat: Welche Entwicklung dieser Beweis bei ihm im Laufe der Zeit durchgemacht hat, welche Motive ihn bewogen haben, mehrere unterschiedliche Fassungen dieses Beweises nacheinander zu versuchen (es sind drei) und auch, wie wir sehen werden, welche Spannungen seine

¹ Folgende Siglen bzw. Abkürzungen werde ich verwenden: KrV, KpK, KU für die drei Kritiken, *Grundlegung* für die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, *Religion* für „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, *R* für die sog. Reflexionen aus dem handschriftlichen Nachlaß. Die Stellen der Schriften Kants werde ich möglichst zuerst nach der Originalpaginierung und dann nach der Akademie-Ausgabe angeben. Wo im Laufe meiner Ausführungen bereits auf eine genau abgegrenzte Stelle verwiesen wurde, werden (falls das Gegenteil sich doch nicht als zweckmäßig empfiehlt) bei den folgenden Zitaten die Seiten nicht mehr eigens angegeben.

² Dieser Studie liegt mein Buch: „Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants“ (KantStE 122), Berlin-New-York: de Gruyter 1990, zugrunde. Im IV. Teil dieser Veröffentlichung habe ich das Postulat Gottes anhand einer textnahen und ausführlichen Auslegung der einschlägigen Stellen in den Schriften Kants untersucht. Hier möchte ich näher den Leitfaden verfolgen, der die verschiedenen Fassungen des Beweises bei Kant durchzieht und zugleich sie voneinander unterscheidet. In einem später folgenden Aufsatz werde ich im Anschluß an die vorliegende Auslegung des Kantischen Postulats die Frage nach einem Zugang zur Erkenntnis Gottes via moralischer Verfassung des Menschen von einem eher systematischen Standpunkt aus wieder aufnehmen und insbesondere versuchen zu klären, ob die These von einer wesentlichen Verwiesenheit der Moralität im Menschen auf ein überzeitliches Resultat, dessen Verwirklichung die Existenz Gottes voraussetzt, die Echtheit dieser Moralität beeinträchtigt.

Versuche durchziehen. Weil aber Kant offenkundig in all diesen Versuchen mit der Sache selbst gerungen hat – ob und was nämlich unsere Moralität mit Gott zu tun hat –, werden wir auf den verschlungenen Wegen des Königsberger Philosophen mit dem Sachproblem selbst konfrontiert. Die immanente Exegese wird von selbst uns über das rein interpretatorische Moment hinaus zu den Sachfragen führen. Infolgedessen werde ich im Zusammenhang mit meiner Auslegung der Texte Kants zur Sache argumentativ Stellung nehmen. Denn „de re nostra agitur“. Beide Aufgaben sollen möglichst deutlich voneinander getrennt gehalten werden.

2. Die zwei Versionen des Postulats

Im Grunde sind nur zwei Versionen eines Gottesbeweises möglich, der seinen Ansatz im Menschen nimmt, insofern er unter dem moralischen Gesetz steht. Ich spreche von zwei Versionen mit Rücksicht auf die zwei verschiedenen möglichen Ausgangspunkte, die die Sittlichkeit im Menschen liefert. Es wird sich aber herausstellen, daß der zweite Weg doch in den ersten einmündet, den Kant gerade infolge seiner Theorie des Sittlichen vermeiden wollte. Damit befand er sich schließlich in einer Sackgasse, aus der ihm kein Ausweg mehr möglich war, ohne etwas zu opfern, das an die Wurzeln seiner Ethik gerührt hätte. Die zwei Versionen des moralischen Gottesbeweises entsprechen zwei Grundelementen des Sittengesetzes. Denn, erstens, dieses Gesetz weist eine absolute Verbindlichkeit auf, insofern es uns unbedingt in Anspruch nimmt. Zweitens, das Sittengesetz als das Gesetz unserer intentionalen und freien Handlungen hat ein eigenes Ziel³. Diesem Gesetz gegenüber stellt sich unweigerlich die Frage: Was kommt aus dem ernstesten und oft Opfer verlangenden Gehorsam gegenüber der Stimme unseres Gewissens heraus?

Demnach fragt eine erste Version des moralischen Gottesbeweises nach der Begründung des Sollensanspruchs, der sich im Gewissen kundtut. Wer nimmt uns unbedingt in die Pflicht? Auf diesem Weg erschließt sich Gott als derjenige, der das „Du sollst“ letztlich erläßt. Die Geschichte der Menschheit in all ihren Epochen und Kulturen legt Zeugnis von der Verknüpfung zwischen dem Phänomen der Moralität und dem Gottesgedanken ab: Der Absolutheitsanspruch, der das moralische Gesetz auszeichnet, verweist auf ein transzendentes, personales Wesen, vor dem der Mensch sich verantwortlich weiß.

Diese am meisten bekannte Version des Beweises stellt das Pendant zum klassischen Kontingenzbeweis dar. Der Unterschied zwischen beiden Beweisen liegt darin, daß sie eine je andere Wirklichkeit als Aus-

³ Die Struktur einer rationalen, freien Handlung überhaupt ist die der Intention-Ausführung, wobei die Intention darin besteht, daß der Handelnde sich einen Wert als Ziel vorsetzt, den es dann zu verwirklichen gilt.

gangspunkt nehmen. Der Kontingenzbeweis geht von der Welt aus und fragt nach der Erklärung des Daseins der Welt. Der moralische Beweis geht ebenfalls von einer Wirklichkeit aus, nämlich von der Moralität als konstitutiver Dimension des Menschen, und fragt nach deren Erklärung. Die Antwort auf die letzte Frage lautet: Die unbedingte Verpflichtung des Gewissens, der kategorische Imperativ, wie Kant sie nennt, kann nur von einem absoluten und daher transzendenten Imperator (Gesetzgeber) stammen.

Dieser Weg, der durchaus stichhaltig ist⁴, findet sich auch bei Kant an mehreren Stellen seines handschriftlichen Nachlasses, in seinen Vorlesungsnachschriften und gelegentlich auch in den Druckwerken. So z. B. schreibt er in der KrV, das Ergebnis des Beweises in der Transzendenten Methodenlehre vorwegnehmend: „Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muß, wenn diese irgendein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden ...“ (KrV A 633 f. Vgl. auch A 468, 589).

Aber dies ist nicht der Weg, den Kant dort gegangen ist, wo er thematisch jenen „moralischen Glauben“ (KrV A 828) an die Existenz Gottes begründen wollte, für dessen Möglichkeit er sich genötigt sah, das Wissen aufzuheben (KrV B XXX). Der Grund für Kants Abweichung vom traditionellen Gottesbeweis aus der moralischen Verfassung des Menschen liegt ohne Zweifel in der Lehre von der Autonomie: Seine Auffassung von der Eigengesetzlichkeit des Gewissens verbot ihm, das Sittengesetz als von Gott stammend zu verstehen. Für Kant ist der Imperator, der den Menschen durch den kategorischen Imperativ in Anspruch

⁴ Gerade weil der moralische Gottesbeweis (auch nach der anderen im folgenden zu untersuchenden Version) stichhaltig ist, ist sein Erkenntniswert deshalb wie beim Kontingenzbeweis, nämlich eine rational begründete und deshalb wahre Behauptung der Existenz Gottes. Freilich ist die Voraussetzung für die These, daß der moralische Gottesbeweis zur Erkenntnis der Existenz Gottes führt, die erkenntnistheoretische These, daß wir Menschen die Wirklichkeit überhaupt (sei es die unserer Erkenntnisstruktur proportionierte Wirklichkeit [die Welt], sei es die absolut transzendente Wirklichkeit) erst in und durch das rationale (d. h. begründete) Urteil erkennen. Das Fehlen dieser These bei Kant ist der Grund, warum nach ihm „dieses moralische Argument ... keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben“ kann (KU B 424 Fußn. = V 450). Dies hindert allerdings nicht, daß diese Erkenntnis Gottes angemessen auch als Glaube bezeichnet werden kann, und zwar aus zwei Gründen. Erstens, weil unsere Erkenntnis Gottes eine analoge Erkenntnis ist. Wir bilden den Begriff Gottes von der Welt bzw. vom Menschen her und fällen das Existenzurteil aufgrund der Erkenntnis der Existenz der Welt bzw. unseres Ich. Zweitens, weil für die Erkenntnis Gottes die existentielle Komponente von besonderer Bedeutung ist, insofern die Anerkennung, daß Gott existiert, die Anerkennung eines allumfassenden Sinnangebots einschließt, das uns unbedingt angeht. Hier gilt im besonderen Maße, daß die freie Entscheidung zugunsten der Wahrheit ein konstitutives Moment in der Erkenntnis derselben ist. Kant, der das rationale Urteil nicht als Kriterium der Erkenntnis vertritt, spricht mit Bezug auf sein Postulat Gottes von einem „Vernunftglauben“ (KpV A 226 f. = V 125). Um den Zwitterstatus dieses Glaubens (keine Erkenntnis, und doch Erkenntnis!) ringt er im Anschluß an seinen Beweis in der KpV, Abschnitten VI–VIII des zweiten Hauptstücks der Dialektik. Vgl. aber auch schon in der KrV A 828 f.

nimmt, der Mensch selbst in seiner praktischen Vernunft. Moralische Autonomie des Menschen und Theonomie schließen einander aus⁵.

Eine zweite Version des moralischen Gottesbeweises fragt nach dem Ziel des moralischen Gesetzes: Worauf zielt die unbedingte Forderung dieses Gesetzes ab? Da nun der Sinn einer Handlung letztlich vom Zweck derselben herrührt, deshalb können wir sagen, daß die zweite Version den Weg über den Sinn unseres freien und verantwortlichen Handelns geht. Sie fragt nach der Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens im ganzen als eines Lebens unter dem Gesetz der Freiheit. Im Anschluß an diese Frage entwickelt Kant in der Transzendentalen Methodenlehre der KrV zum ersten Mal seinen eigenen moralischen Gottesbeweis.

3. Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes und Gottesglaube

Bevor ich an den Text Kants herangehe, ist es angebracht, eine Bemerkung voranzuschicken, um einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen. Der Versuch in der Tradition sowie bei Kant, aus dem moralischen Gesetz, sei es über den ersten oder über den zweiten der oben genannten Wege, die Existenz Gottes zu erschließen, beruht nicht auf der Voraussetzung, daß ohne den Glauben an Gott ein Mensch gar nicht moralisch leben kann, bzw. daß ohne den Glauben an Gott der Sollensanspruch in unserem Gewissen seinen verpflichtenden Charakter verliert. Denn das moralische Gesetz ist quoad nos ein Erstes – Kant nennt es ein „Faktum der Vernunft“ (KpV A 56 = V 31). Daß wir unter einem „Sollen“ stehen, ist eine Erfahrung, die jeder Erwachsene macht und die sein Menschsein mitkonstituiert. Das Sollen des Gewissens nimmt uns in Anspruch, noch bevor wir die Frage nach seinem Ursprung und seiner Fundierung stellen und unabhängig davon, wie wir diese Frage beantworten⁶. In diesem

⁵ Kant hat als erster in der „Grundlegung“ den Terminus „Autonomie“ in moralischem Sinn eingeführt: Der Mensch gibt sich im Bereich seiner freien Handlungen selbst das Gesetz, und zwar unter Ausschluß jeglicher höheren Instanz, namentlich Gottes. Die Theonomie gilt ihm, wie jegliche Heteronomie, als „der Quell aller unechten Prinzipien der Moral“ (A 87–95 = IV 440–444). Für Kant ist Gott nicht der transzendente Grund der Eigengesetzlichkeit des Menschen, insofern er den Menschen in die Freiheit als Verpflichtung zum Guten entläßt, sondern der Konkurrent zur Freiheit des Menschen. Jenseits der psychologisch bedingten Neigung des Menschen, das Gewissen dualistisch zu interpretieren, d. h. dessen Befehle und Verweise sich so vorzustellen, „als ob sie die Stimme eines Richters [bzw. Gesetzgebers] wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hätte“ (KU B 416 = 445 f.), legt eine transzendente Untersuchung die moralische Anlage des Menschen als „ein Geschäft des Menschen mit sich selbst“ (Metaphysik der Sitten A 100 = VI 438) frei, weil in Wirklichkeit „der Mensch einem Gesetz untertan ist, das er sich selbst gibt (homo noumenon)“ (Ebd. A 101 Fußn. = VI 439).

⁶ Damit will ich freilich nicht behaupten, daß es für das moralische Verhalten irrelevant sei, ob ein Mensch an Gott glaubt, oder er ein Atheist oder ein Agnostiker ist. In der Tat zeigt die Erfahrung, daß eine Verdunkelung des Gottesglaubens vielfach eine Verdunkelung des Absoluten im Bereich der Verpflichtung nach sich zieht. Dies darf als eine Bestätigung des wesentlichen Zusammenhangs zwischen Gott und der moralischen Anlage im Menschen angesehen werden. Daß in einer Kultur der Immanenz die Absolutheit des moralischen Imperativs in Frage gestellt wird und so der moralische Relativismus die Oberhand

Sinne bestreitet Kant zu Recht, daß, „wer sich vom ersteren [dem Dasein Gottes] nicht überzeugen kann, sich von den Verbindlichkeiten nach dem letzteren [dem moralischen Gesetz] los zu sein urteilen könne“ (KU B 425 = V 451). Ähnlich (nicht gleich!) wie beim Kontingenzbeweis: Der springende Punkt dieses Gottesbeweises liegt darin, daß ohne ein absolut transzendentes Wesen als das Sein selbst, das die Welt erschaffen hat und dauernd erhält, diese „in den Abgrund des Nichts versinken müßte“ (KrV A 622), weil ihr Sein ohne zureichenden Grund wäre. Da aber die Existenz der Welt nicht von unserer Erklärung abhängt – sie ist ebenfalls ein *primum quoad nos*, ein durch ein rationales Urteil vermitteltes Faktum –, so besteht die Welt weiterhin unserer Verneinung ihres transzendenten Grundes zum Trotz.

Die ganze Problematik des moralischen Gottesbeweises spielt sich zunächst einmal auf der Ebene der Reflexion ab – gewiß eine Reflexion, auf die die gelebte Existenz selbst drängt. Es geht um die metaphysische Frage nach der moralischen Verpflichtung: Worin gründet sie? Wer nimmt uns unbedingt in die Pflicht? Und weil das moralische Gesetz das Gesetz unserer freien Handlungen ist, die wir vollziehen, insofern wir etwas beabsichtigen, stellt dieselbe metaphysische Reflexion auch die Frage nach dem Wozu unserer Freiheit.

II. Die Kritik der reinen Vernunft: Was darf ich hoffen?

In der transzendentalen Methodenlehre der KrV, zweites Hauptstück über den „Kanon der reinen Vernunft“, geht Kant auf ein Thema ein, das ihm am Herzen lag, das aber in die vorhergehende Elementarlehre – das eigentliche *corpus* der ersten Kritik – nicht paßte. Es sind die existentiellen Grundfragen nach der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes in Zusammenhang mit der moralischen Anlage des Menschen: die „höchsten Zwecke“ (A 797) der reinen Vernunft, die aber von der bereits durchgeführten Kritik mit ihrer „Grenzbestimmung“ (A 823 und 395) für den spekulativen Gebrauch der Vernunft als unerreichbar deklariert wurden. Wie steht es nun mit dem „praktischen Gebrauch“ derselben Vernunft, d. h. mit der Vernunft, insofern sie unter dem moralischen Gesetz steht?

Dieser Ansatz zu den genannten höchsten Zwecken wird zu Beginn des zweiten Abschnittes (A 804–819) im Kontext der vielberufenen drei Fragen formuliert, in denen der Philosoph „alles Interesse unserer Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt“ sieht: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“

gewinnt, stellt den Gegenbeweis dar, daß doch die Menschen eine, wenn auch meistens unthematische Einsicht in den Zusammenhang ihrer unbedingten Verpflichtung mit einem Absolut-Personalen als Grund und zugleich Endziel derselben Verpflichtung haben. Aber dies ist ein anderes Problem, worauf einzugehen hier nicht der Ort ist.

Die erste Frage, schreibt Kant weiter, sei bereits ausführlich behandelt worden; die zweite Frage, die moralische, weil nicht transzendental, gehöre nicht in die vorliegende Kritik; die dritte, die Hoffnungsfrage, sei praktisch und theoretisch zugleich, insofern in ihr das Praktische zur Beantwortung einer theoretischen Frage führt. Denn die Frage: „Was darf ich hoffen?“ will sagen: „Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?“ (Abs. 5). Die Antwort auf die so verstandene Hoffnungsfrage ist Kants eigene Version des moralischen Gottesbeweises.

Der Beweis, der zuerst von der Sollensfrage handelt (Abs. 6–10) und dann zur Hoffnungsfrage übergeht (Abs. 10–13), läßt sich nach folgenden Hauptmomenten wiedergeben:

a) Es gibt moralische Gesetze, die als unbedingte Gebote bzw. Verbote unser Tun und Lassen bestimmen (Abs. 6–7). Da nun die moralischen Gesetze Prinzipien des Handelns „in der Geschichte des Menschen“ sind, müssen sie in der Welt „objektive Realität“ haben, d.h. realisierbar sein. Von hier aus geht Kant zur Idee einer moralischen, intelligiblen Welt über, in der die moralisch handelnden Menschen Urheber ihrer eigenen Glückseligkeit sind. Dieser Gedanke soll später in einem zweiten Artikel untersucht werden, und zwar im Rahmen einer Erörterung über die verschiedenen Bedeutungen, nach denen Kant den Begriff von der Glückseligkeit verwendet. Jedenfalls läßt Kant diesen Gedanken in der weiteren Verfolgung der Hoffnungsfrage wieder fallen (Abs. 9 und 12).

b) Der Beweis wird fortgeführt, indem Kant mit der Einhaltung des moralischen Gesetzes die „Würdigkeit, glücklich zu sein“ als gegeben sieht (Abs. 10). Die Sittlichkeit des Subjekts ist material identisch mit dessen Glückswürdigkeit⁷. D.h. das sittlich gute Verhalten und die daraus resultierende Würdigkeit, glücklich zu sein, sind zwar zwei verschiedene Begriffe, bezeichnen aber denselben Menschen, einmal insofern er moralisch gut ist, das andere Mal insofern er wegen seiner moralischen Qualifikation der Glückseligkeit würdig ist.

c) Abs. 10 markiert die Wende von der Sollensfrage zur Hoffnungsfrage. Für die Beantwortung der zweiten Frage kommt es darauf an, „ob die Prinzipien der reinen Vernunft, welche a priori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung notwendigerweise damit verknüpfen“. Genau diese Bedingung sieht Kant infolge der Einsicht in die Sittlichkeit als Würdigkeit, glücklich zu sein, als erfüllt an. Sittlichkeit und Glückseligkeit sind also beide notwendig, d.h. sie sollen unbedingt verwirklicht werden, weil die zweite, die Glückseligkeit, wesentlich mit der ersteren,

⁷ „... der Sittlichkeit (als der Würdigkeit, glücklich zu sein“): Abs. 13. Dasselbe auch an der Hauptstelle der KpV: „... Tugend (als die Würdigkeit, glücklich zu sein“): A 198 = V 110.

der Sittlichkeit, zusammenhängt. Beide sind „in der Idee der reinen Vernunft unzertrennlich verbunden“ (Abs. 11).

d) Die Glückseligkeit setzt aber als Bedingung ihrer Möglichkeit die Existenz eines höchsten Wesens voraus, das den Ausgleich von Sittlichkeit und Glückseligkeit bewirkt, sowie auch ein künftiges Leben, in dem dieser Ausgleich stattfindet (Abs. 12, zweiter Teil)⁸.

e) Wie wir also im praktischen Gebrauch der Vernunft nach dem Sittengesetz handeln sollen, so müssen wir im theoretischen Gebrauch derselben Vernunft die Existenz Gottes und ein künftiges Leben „annehmen“, weil diese zwei Wirklichkeiten Voraussetzungen der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes sind. „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen“ (Abs. 13). Damit ist der Beweis abgeschlossen.

Kant sieht einen wesentlichen Zusammenhang der Sollensfrage mit der Hoffnungsfrage; nun aber „geht alles Hoffen auf Glückseligkeit“ (Abs. 5). Also hängen Sollen und Glückseligkeit zusammen⁹. Anhand der Hoffnungsfrage hat der Beweisgang nach dem Endzweck der Moralität gefragt und ist zu dem Schluß gekommen, daß sie zu einer der Moralität „angemessenen“ (Abs. 14) Glückseligkeit führt. Aber die Existenz Gottes (zusammen mit der Unsterblichkeit der Seele) gilt, so lautet das ausdrückliche Resultat des Beweisgangs, nicht nur als Voraussetzung für die Glückseligkeit, sondern zugleich als Voraussetzung für die „Verbindlichkeit“ des moralischen Gesetzes. Dies bedeutet, daß der moralische Gottesbeweis via Endzweck der Moralität auf dasselbe hinausläuft wie der moralische Gottesbeweis via Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes: Der Gott, der als Garant für die Glückseligkeit des Menschen erschlossen wurde, ist derselbe, von dem der Imperativ im Gewissen des Menschen abhängt. Der unbedingte Sollensanspruch läßt sich nicht von der

⁸ Diese höchste Vernunft, „in welcher der moralisch vollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden [ist], ist die Ursache aller Glückseligkeit *in der Welt*“, weil sie „*Ursache der Natur*“ ist (Abs. 13 und 12). Wir treffen hier auf die irreführende Vorstellung, die mit dem „höchsten *in der Welt* möglichen Gut“ (Religion B XI = VI 6; auch KpV A 225 = V 125; KU B 423 = V 450) zusammenhängt, das Kant für den Endzweck des moralischen Gesetzes im Menschen hält. Diese Vorstellung wird aber an der Stelle überwunden, an der Kant die intelligible Welt, in der „das höchste abgeleitete Gut“ realisiert werden soll, in das „*künftige* Leben“ versetzt (Abs. 13). Die intelligible Welt, in der die „zweckmäßige Einheit“ von Sittlichkeit und Glückseligkeit stattfindet, ist „eine künftige“ (Abs. 14), ein „Reich der Gnaden“, nicht ein „Reich der Natur“ (Abs. 15).

⁹ Die Stelle im Abs. 7, welche die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes von der Glückseligkeit abkoppeln zu wollen scheint, erklärt sich aus dem Kontext dieses und des vorigen Abs. Kant hat hier eine empirisch aufgefaßte Glückseligkeit vor Augen, die keine Motivation für das sittliche Handeln liefern kann („reine moralische Gesetze . . . , die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit,) das Tun und Lassen . . . bestimmen.“) Eine solche Glückseligkeit wird mit der „Würdigkeit, glücklich zu sein“ kontrastiert. Diese zweite ist die rational aufgefaßte Glückseligkeit, die vom moralischen Gesetz als Gesetz der Vernunft nicht zu trennen ist.

Realisierung des „höchsten abgeleiteten Gutes“ und damit von Gott trennen.

Daß der vorliegende Gottesbeweis tatsächlich auf dem inneren Zusammenhang von moralischem Gesetz und Glückseligkeit beruht, wird *en contrario* bestätigt durch Kants weitere Ausführungen (vor allem im den Abs. 14–17). Ohne die Annahme Gottes „sieht sich die Vernunft genötigt . . . , die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, . . . wegfallen müßte“ (Abs. 14: A 811). „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstand des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft *a priori* bestimmt und notwendig ist, erfüllen“ (Abs. 17: A 813). Ohne „den angemessenen Effekt“ hat der moralische Imperativ „für uns keine verbindende Kraft“ (Abs. 20: A 815). Deshalb gilt für die Fassung des moralischen Beweises nach der ersten Kritik, daß die Verbindlichkeit des Sittengesetzes sich konsequent in die Verbindlichkeit eines Glaubens an „ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben“ überträgt, weil sonst „meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden“ (A 828)¹⁰.

Charakteristikum des vorliegenden Gottesbeweises ist, daß er die moralische Notwendigkeit, die Existenz Gottes „anzunehmen“ (Abs. 14), nicht direkt auf der unbedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes gründet, sondern auf dem „höchsten abgeleiteten Gut“ (Abs. 13: A 811), worunter die Verbindung von Sittlichkeit und entsprechender Glückseligkeit verstanden wird. Der Sollensanspruch im Menschen ist auf diese Wirklichkeit hin orientiert. Kant stellt die Frage: „Wie ist dieses Ziel realisierbar?“ Zur Antwort hält er die „Annahme“ der Existenz Gottes für notwendig, genauso wie das Sittengesetz uns eine (moralische) Notwendigkeit auferlegt. Umgekehrt würde die prinzipielle Unerreichbarkeit des Zielobjektes, im Falle nämlich, daß es keinen Gott gäbe, die Verbindlichkeit des Gesetzes aufheben¹¹.

Genau in diesem Junktim liegt der springende Punkt der ersten Fassung des moralischen Gottesbeweises. Der Mensch ist vom Sittengesetz dazu aufgefordert, das Gute zu tun. Weil nun das sittliche Gute das ist, was zur Verwirklichung der menschlichen Natur beiträgt, ist das Sitten-

¹⁰ Vgl. bei *M. Albrecht*, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim 1978, 93, Fußn. 293 mehrere Stellen, vor allem aus den Vorlesungsnachschriften, an denen Kant dieselbe Position wie in der *KrV* bezieht.

¹¹ Die zweite Version des moralischen Gottesbeweises mündet somit in die erste ein; sie liefert keine Alternative zu ihr. Die unbedingte Verpflichtung, die das moralische Gesetz uns auferlegt, hängt nicht von der menschlichen praktischen Vernunft allein ab, sondern letztlich von dem, der imstande ist, das höchste Gut (genauer: die Glückseligkeit) zu verwirklichen.

gesetz in der Tat die Aufforderung an den Menschen, das frei zu werden, worauf er in seinem Wesen angelegt ist. Aber dem Vermögen des Menschen sind Grenzen gesetzt. Zunächst durch die Natur, die, wie Kant mehrmals bemerkt, sich nicht nach unserer gelebten Moralität richtet. Denn „die Vernunft hat zwar in Ansehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesamten Natur Kausalität“ (A 807; vgl. auch A 812, 814). Schließlich aber durch den Tod, der auf jeden Fall das in dieser Welt kaum realisierbare „System der sich selbst lohnenden Moralität“ (A 809) früher oder später zunichte macht. Hier enthüllt die aus der unbedingten Verpflichtung des Sittengesetzes hervorgehende Hoffungsfrage ihre eigentliche Tragweite: Der Mensch ist unbedingt aufgefordert das Gute zu tun, soweit dies in seiner Macht steht – ein menschenwürdiges Leben in einer menschenwürdigen Gemeinschaft aller Menschen. Nur so darf er hoffen, daß Gott, der ihn in die Verantwortung der Freiheit entlassen hat, das Seine tun werde, um den einer unbedingten Verpflichtung allein angemessenen „Ausgang“ – die transzendent verstandene Glückseligkeit, oder, mit der christlichen Tradition gesprochen, die „beatitudo“ als „finis ultimus hominis“¹² – herbeizuführen.

III. Die Kritik der praktischen Vernunft: Das Gebot, das höchste Gut zu befördern

1. Die ethische Position Kants als Hintergrund des Postulats Gottes

Nach der Veröffentlichung der KrV wandte sich Kant intensiv dem Problem einer Grundlegung der Ethik zu. Zwar hatte er bereits in der ersten Hälfte der 60er Jahre den Kern seiner Ethik festgelegt, aber nur fragmentarisch und meistens im Kontext anderer Themen. Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die KpV führten diese Theorie des Sittlichen aus, und zwar durch eine Radikalisierung des schon vorhandenen Formalismus- und eine Verabsolutierung des Autonomie-Gedankens. Nun aber trennt der *Formalismus* die Verbindlichkeit des Gesetzes vom Objekt des Handelns. Die Argumentation im ersten Abschnitt der „Grundlegung“ und in den ersten acht Paragraphen der KpV verfolgt keinen anderen Zweck als die Ausschließung jeglichen Objektes und Zieles von der Rolle eines Prinzips der Moralität der Handlungen.

Ähnliches gilt für das „Prinzip der *Autonomie*“ (Grundlegung A 88 = IV 440). Schon der Ursprung des rein formalen Prinzips der Allgemeinheit, nämlich die staatsphilosophische Konzeption Rousseaus, drängte dahin, das moralische Gesetz als autonomes Gesetz aufzufassen. Nach Rousseau bildet sich durch die *volonté générale* eine Staatspersönlichkeit, die Republik, in der jeder Vertragsabschließende Teilnehmer an der gesetzgebenden Versammlung und damit selber Gesetzgeber ist – zu-

¹² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theol.* I.II., qq. 1–5.

gleich freilich auch Untertan der von ihm erlassenen Gesetze. Infolgedessen wurde die „Regel des allgemeinen Willens“, die Kant im moralphilosophischen Exkurs der „Träume eines Geistersehers“ aufgestellt hatte (A 42 = II 335), fast zwanzig Jahre später zur dritten Formel des kategorischen Imperativs, die besagt, daß der Mensch „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei“ (Grundlegung A 73 = IV 432). In dieser Eigenschaft des Menschen, der „keinem Gesetz gehorcht, als dem, das er sich zugleich selbst gibt“, sieht Kant die Würde des Menschen, weil er allein dadurch eines „inneren Wertes“ fähig ist (Grundlegung A 77 = IV 434f.). Wenn dagegen der Wille „über sich selbst hinausgeht [und] in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz“. Als Resultat dieser Überlegungen bezeichnet Kant kurzerhand die Autonomie des Willens als „oberstes Prinzip der Sittlichkeit“ (Grundlegung A 87f. = IV 440f.). Sie schließt jegliche Verankerung der Selbstgesetzgebung des Menschen in Gott (Theonomie) aus. Es war wegen dieser Lehre (auf die Kant bereits in seiner vorkritischen Periode gekommen war), daß die erste Kritik einen Beweis Gottes aus der moralischen Verfassung des Menschen zu entwickeln suchte, der die absolut verstandene Autonomie nicht in Frage stellen würde.

Eine solche Radikalisierung des Formalismus und Verabsolutierung der Autonomie konnte nur tödlich für den Beweis Gottes sein. Denn, wenn das menschliche Subjekt sich selbst unbedingt verpflichtet (Autonomie), und zwar unabhängig davon, was aus der Einhaltung des eigenen Gesetzes herauskommt (Formalismus), dann liefert die so verstandene moralische Verfassung des Menschen keine Grundlage mehr, um die Existenz Gottes zu postulieren. Anders ausgedrückt: Die logische Konsequenz von Autonomie und Formalismus ist, falls sie ernst genommen werden, keine andere als folgende, daß nämlich das Sittengesetz für uns verbindende Kraft behält, auch wenn es keinen Gott gibt (die Absolutheit der Pflicht als Eigengesetzlichkeit des Menschen braucht ja keine Theonomie) und auch wenn die Einhaltung des Sittengesetzes nicht zur Glückseligkeit führt (der Formalismus trennt ja völlig die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes vom Objekt oder Resultat der Handlung). Nun verstieß die erste Fassung des moralischen Gottesbeweises frontal gegen die Autonomie: Ohne Gott sind die „herrlichen Ideen der Sittlichkeit“ kraftlos (A 813); sie haben keine „verbindende Kraft“ (A 634) über das vernünftige Wesen, hieß es in der KrV.

Die Suche nach einem dritten Weg außer den zwei oben genannten Versionen zeichnete die Bemühungen Kants nach 1781 aus und führte zu einer neuen Fassung des Gottesbeweises in der KpV, wo der Beweis, der

ja keine erkenntnismäßige Argumentation sein will, den Namen eines Postulats erhielt.

2. Eine praktisch begründete Metaphysik

Der Kontext der Neufassung des Beweises ist der Dialektik-Teil der zweiten Kritik. Zweck dieses Teils ist die „Ergänzung des Unvermögens der spekulativen Vernunft“ (KpV A 221 = V 122). Was die KrV mit ihrer sensualistischen Grenzbestimmung unserer spekulativen Vernunft abgesprochen hatte, soll hier wiedergewonnen werden zwar nicht als bewiesenes Wissen, wohl aber als Postulat, d. h. als „Voraussetzungen in notwendiger praktischer Rücksicht“ (KpV A 238 = V 132). Es handelt sich um die sog. moralisch-praktisch begründete Metaphysik des Übersinnlichen, nämlich der bereits in der transzendentalen Methodenlehre der KrV eingeführten Trias von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott; genauer von Unsterblichkeit und Gott, da ja die Freiheit schon als „ratio essendi“ (KpV A 5 = V 4) jenes moralischen Gesetzes feststeht, das sich uns als ein „Faktum der reinen Vernunft ... ankündigt“ (KpV A 56 = V 31). Eigentlich hatte Kant im letzten Teil der KrV das Wesentliche seiner Metaphysik via praktischer Vernunft bereits vorgelegt. Aber das offenkundige Übergewicht der *pars destruens* bezüglich der Metaphysik in der Kritik von 1781 hatte zur Folge, daß der moralische Beweis Gottes und der Unsterblichkeit der Seele im Kanon-Hauptstück kaum zur Kenntnis genommen wurde. Außerdem, wie schon bemerkt, hatte Kant selber allen Grund, mit seinem ersten Versuch, die Wirklichkeit von Gott und der Unsterblichkeit auf eine moralische Grundlage zu stellen, unzufrieden zu sein, nachdem er seine Prinzipien der Sittlichkeit geklärt hatte.

Durch eine erneute Behandlung in der KpV, an dem ihm gebührenden Ort nach der Grundlegung der Ethik, und eine ausführliche Darlegung sollte der moralische Beweis sein Gewicht erhalten und in Einklang mit der Theorie des Sittlichen gebracht werden. Allerdings wird in der KpV beiden Ideen (Unsterblichkeit der Seele und Gott) „objektive Realität“ gegeben (KpV A 238 = V 132) nicht mehr *ad modum unius*, nämlich als Voraussetzungen für den Endzweck der Moralität (das höchste Gut), sondern durch zwei getrennte und in der Tat sehr verschiedene Postulate, die von je einem der zwei Teile des höchsten Guts ausgehen.

Das Postulat der Unsterblichkeit gründet in dem ihm gewidmeten Abschnitt (dem IV. im zweiten Hauptstück der Dialektik) nur auf dem Bestandteil der Sittlichkeit. Näherhin führt Kant hier einen, wie W. L. Beck ihn genannt hat, Maximalbegriff vom höchsten Gut und mit ihm von der Sittlichkeit ein¹³. Denn die folgende Argumentation geht nicht einfach von der Tugend aus (die, wie die oft gebrauchte Redewendung von einer

¹³ L. White Beck, Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, München 1974, 247.

ihr proportionierten Glückseligkeit impliziert, in verschiedenem Ausmaß verwirklicht werden kann), sondern von der Heiligkeit als der „völligen Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz“. Weil nun diese moralische Vollkommenheit von einem „vernünftigen, aber endlichen Wesen“ nur durch einen „Progressus ins Unendliche“ zu erreichen ist, so muß die Persönlichkeit des Vernunftwesens ohne Ende fort dauern als Bedingung dieses „wahren Vernunftgebotes“ der Heiligkeit.

In bezug auf die damit zusammenhängende Verwirklichung des höchsten Guts – das *medium probationis* des moralischen Gottesbeweises – scheint das Postulat eine Fortdauer des Menschen nahezulegen, die unter der Bedingung der Zeit steht. Denn Fortschritt bedeutet Wechsel, dauernde Änderung; also etwas, was mit der Zeit einhergeht¹⁴. Aber dies ist nicht das, was üblicherweise unter Unsterblichkeit verstanden wird. Hinzu kommt, daß, wenn Unsterblichkeit in einem „unaufhörlichen Streben zur ... durchgängigen Befolgung“ des moralischen Gesetzes besteht, nichts die Gewähr bietet, daß es eine „ununterbrochene Fortsetzung“ im Guten sein wird.

Der obskure Status der Unsterblichkeit des Menschen als moralischer Person, den das Postulat der KpV impliziert¹⁵, paart sich offenkundig mit dem irreführenden Begriff des höchsten *in der Welt* möglichen Guts, von dem oben bereits die Rede war. Außerdem schließt der Gedanke eines ins Unendliche weitergehenden moralischen Fortschritts wegen der noch nicht (und nie!) erreichten vollkommenen Sittlichkeit die Vereinigung derselben mit der Glückseligkeit und damit die Verwirklichung des höchsten Guts aus. Das höchste Gut, d. h. also das Endresultat unseres freien und verantwortlichen Handelns, wird in eine unendliche Ferne hinausgeschoben.

Das Postulat der Unsterblichkeit, so wie es in der KpV entwickelt wurde, ist nicht der Glückseligkeit, sondern ausschließlich der Moralität wegen notwendig. Aber, paradoxerweise, spielt für diese Annahme einer nie zu Ende gehenden Existenz die moralische Beurteilung unseres jetzigen irdischen Lebens keine Rolle. Wie immer es auch ausgeht, wird unsere Person fort dauern, und zwar im Hinblick auf eine weitere ununterbrochene Annäherung zur geforderten Heiligkeit. Damit wird unserem Erdenleben jeglicher moralischer Ernst genommen: in ihm (aber auch im Jenseits!) findet keine endgültige Entscheidung des freien Menschen über sich selbst statt. Gute und böse Handlungen bleiben immer revidierbar und werden so in ihrer Differenz zueinander relativiert.

¹⁴ Kant selbst anerkennt dies: „Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe ...“ (KpV A 221 = 123).

¹⁵ Es sei angemerkt, daß der oben referierte Unsterblichkeitsbeweis in dieser Form nur in der KpV zu finden ist.

3. Die Struktur des Postulats Gottes

Nachdem im IV. Abschnitt die Unsterblichkeit der Seele als Bedingung der Möglichkeit des ersten Bestandteils des höchsten Guts, nämlich der Sittlichkeit (Heiligkeit), bewiesen wurde, geht der V. Abschnitt zum anderen Bestandteil, der Glückseligkeit, über, wofür die Existenz Gottes postuliert wird. In der Fassung der KpV steht also nur das Gottespostulat direkt in bezug auf die „jener Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit“. Zu bemerken ist auch, daß in dem jetzt zu untersuchenden Postulat folgende drei Begriffe miteinander in Zusammenhang stehen: (1) die Glückseligkeit gilt als das zweite Element des „höchsten Guts in der Welt“; (2) ihre Verwirklichung hängt von der Natur ab; (3) Gott wird als „Ursache der gesamten Natur“ postuliert. Die damit verbundene Problematik, nämlich die sich daraus ergebenden Hindernisse gegen das Gelingen des Beweises der Existenz Gottes, soll in einem folgenden Artikel im Zusammenhang mit der Klärung des Kantischen Begriffs von der Glückseligkeit erörtert werden.

Die Beweisführung, die im zweiten Absatz entwickelt wird, läßt sich in folgende Schritte gliedern:

a) Nachdem zu Beginn des Hauptstücks der Begriff vom höchsten Gut eingeführt und erläutert wurde, wird hier eigens die Glückseligkeit definiert. Zweierlei ist darin von Bedeutung. Erstens, der objektive Aspekt der Glückseligkeit: Für die Glückseligkeit ist die Übereinstimmung der Natur „zu[m] ganzen Zweck“ des vernünftigen Wesens in der Welt nötig; d. h. dieser Zweck, die Glückseligkeit, hängt von der Natur ab. Zweitens, der subjektive Aspekt der Glückseligkeit: Bestimmungsgrund des Menschen ist das reine moralische Gesetz, abgesehen vom Objekt und Zweck desselben.

b) Es wird ein Mißverhältnis zwischen der Forderung der praktisch-moralischen Vernunft (Austeilung der Glückseligkeit dem moralischen Wert der Person entsprechend, wie an der Hauptstelle über das höchste Gut ausgeführt wurde: A 198 f. = V 110 f.) und dem Unvermögen des Menschen (und der Natur!), diese Forderung zu erfüllen, festgestellt¹⁶.

¹⁶ In diesem Mißverhältnis von praktischer Notwendigkeit und physischer Unmöglichkeit liegt die sachliche Dialektik der reinen praktischen Vernunft, die der gleichnamige Teil der zweiten Kritik zu lösen hat: die Dialektik zwischen Moralität und Wirklichkeit, solange unsere Sicht der Wirklichkeit sich auf die Sinnenwelt beschränkt. Zu Beginn des Dialektik-Teils hatte Kant versucht, eine Dialektik der reinen praktischen Vernunft parallel zu der der spekulativen Vernunft in der ersten Kritik aufzustellen: Die Vernunft als das Vermögen des Unbedingten fordert „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft unter dem Namen des höchsten Guts“ (A 194 = V 108) und gerät dabei in eine Antinomie, die in zwei einander widersprechenden praktischen Grundsätzen besteht (A 204 = V 113). Der Versuch gilt aber als gescheitert und wird im folgenden von Kant beiseite geschoben. Das eigentliche Problem, das die moralische Verfassung des Menschen aufwirft, ist das des endgültigen „Ausgangs“ der unbedingten Verpflichtung, unter der der Mensch steht, angesichts des immer wieder zu erfahrenden Auseinanderfallens von gutem

Der Mensch ist nicht Herr über die Natur, und die Natur richtet sich nicht nach der Moralität des Menschen.

c) Das höchste Gut als Zielobjekt der freien Handlungen ist deshalb nur realisierbar, wenn es einen „intelligibelen Urheber der Natur“ gibt (KpV A 207 = V 115), der als „oberste Ursache“ eine „der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität“ auf die Natur ausübt¹⁷.

Bis hierher entwickelt sich der Beweisgang auf denselben Bahnen wie in der KrV: Er läuft auf die Annahme Gottes als Bedingung für die Verwirklichung der Glückseligkeit hinaus, weil die Glückseligkeit wesentlich mit der Sittlichkeit zusammenhängt. Damit aber gerät Kant in dieselbe Schwierigkeit wie bei der ersten Fassung des Gottesbeweises: Das moralische Gesetz als das Gesetz der Vervollkommnung des Menschen kann den Menschen nicht in Anspruch nehmen, falls sein Endzweck nicht erreicht werden kann. Dies bedeutet, daß ohne Gott das Sittengesetz seine Verbindlichkeit verliert¹⁸ – was evidentermaßen gegen das Prinzip der autonomen Moral verstößt.

d) Dem Dilemma: Geltung des Sittengesetzes bei gleichzeitiger Aufhebung der Autonomie des Menschen – Aufrechterhaltung der Autonomie des Menschen¹⁹ bei gleichzeitiger Preisgabe des Endzwecks des Sittengesetzes und somit Sinnlosigkeit desselben Gesetzes meint Kant entgehen zu können, indem er ein besonderes Gebot aufstellt: „Wir *sollen* das höchste Gut ... zu befördern suchen“ (A 225 = V 125 u. ö.). Bei genauerem Hinsehen stellt sich heraus, daß der eigentliche Gegenstand dieses Gebotes nur ein Teil des höchsten Guts ist, nämlich die Glückseligkeit, wie schon zu Beginn des vorliegenden Abschnittes festgestellt wurde. Außerdem, daß wir gemäß dem Sittengesetz handeln und damit Tugend verwirklichen sollen (den anderen Bestandteil des höchsten Guts), steht aus der Analytik bereits fest, ohne daß auf den Begriff des höchsten Guts rekuriert wird. Hierin, in diesem Gebot, liegt das Neue der zweiten Fassung des moralischen Gottesbeweises.

e) Dem moralischen Sollen muß ein Können entsprechen²⁰. „Also

Willen und Wohlbefinden in dieser Welt und der zeitlichen Beschränkung des irdischen Lebens.

¹⁷ Der objektiv stichhaltige und relevante Gedanke ist der von Gott als Urheber der Glückseligkeit, abgesehen von der immer wieder dazwischen eingeschobenen Vermittlung der Natur!

¹⁸ Noch bei der Problemstellung am Ende des I. Abschnittes hat Kant diese seine frühere Position vertreten. Vgl. KpV A 205 = V 114. An derselben Stelle hieß es auch, daß das höchste Gut „mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt“ genauso wie nach der KrV „das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden“ ist (A 809).

¹⁹ Am Ende des Beweisgangs wird nochmals ausdrücklich gesagt, daß der Grund aller Verbindlichkeit in der „Autonomie der Vernunft selbst“ liegt: KpV A 226 = V 125 f.

²⁰ Aber, wessen Können?! Dies ist die Frage. Sie wird unter folgender Nr. 4 besprochen.

wird auch das Dasein ... einer Ursache der gesamten Natur, welche den Grund ... der genannten Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postuliert.“ In einem letzten Schritt wird die postulierte Ursache dahingehend expliziert, daß sie göttliche Eigenschaften aufweist. Das Fazit lautet: „Folglich ist das Postulat [!] der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes.“

4. Zum Gebot, das höchste Gut zu befördern

Der Zusammenhang von Sittlichkeit und höchstem Gut (genauer: Glückseligkeit) ergibt sich, nach der neuen Position Kants, nicht mehr aus dem Wesen der Sittlichkeit selbst, sondern aus einem besonderen Gebot. Mit diesem Gebot meint Kant die inhaltlichen Gründe, die die Glückseligkeit mit dem moralischen Gesetz verbinden, unter den rein formalen Grund eines Gebotes stellen bzw. auf dieses Gebot zurückführen zu können. Dies bedeutet, daß wir die Existenz Gottes postulieren dürfen, ja sollen, weil es unsere Pflicht ist (Pflicht der autonomen Vernunft), das höchste Gut zu verwirklichen. Das Entscheidende in dieser zweiten Fassung ist also ein Gebot des Menschen, dem aber der Mensch prinzipiell nicht nachkommen kann! Er erläßt in voller Autonomie ein unbedingtes Gebot: die gerechte Austeilung der Glückseligkeit gemäß dem eigenen moralischen Wert; aber ein anderer, Gott, muß dieses Gebot verwirklichen!²¹

Gegen ein solches Gebot haben mehrere Autoren Bedenken geäußert. Abgesehen von der systemimmanenten Schwierigkeit, daß der kategorische Imperativ durch die Form und nicht durch irgendwelchen Inhalt oder Zweck definiert wurde, liegt der Einwand auf der Hand, daß es ungereimt ist, ein Gebot aufzustellen und im selben Atemzug einzuräumen, wir vermögen dieses Gebot nicht zu erfüllen. Dazu schreibt Beck folgendes: „Angenommen, ich tue alles, was in meinen Kräften steht (und mehr kann kein sittliches Gebot von mir verlangen), um das höchste Gut zu befördern, was wird da von mir verlangt? Nichts anderes als aus Achtung vor dem Gesetz zu handeln, und dies kannte ich bereits. Ich kann überhaupt nichts tun, um Glückseligkeit und Verdienst miteinander auszugleichen, – dies ist die Aufgabe eines moralischen Weltlenkers, nicht eines Arbeiters im Weinberg ... Meine Aufgabe ist, die eine Bedingung

²¹ Im letzten Teil der Argumentation am Ende des zweiten Absatzes geht deutlich dieser Wechsel vom Subjekt der Pflicht zum Subjekt der Erfüllung der Pflicht hervor: „Nun war es *Pflicht für uns*, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch notwendig, *das Dasein Gottes* anzunehmen.“ (KpV A 226 = V 125).

des höchsten Guts zu realisieren, die in meiner Macht steht“, nämlich meine Pflichten zu erfüllen²².

Ich stimme mit Becks Ansicht überein, daß es keinen Sinn hat, die Verwirklichung einer Glückseligkeit zu gebieten, die nicht in unserer Macht steht, zumal da, wie Kant mehrmals behauptet, das moralische Gesetz weiterhin unbedingt gelten würde, auch wenn dieses Gebot, falls Gott nicht existiert, unrealisierbar wäre. Andererseits steckt gerade in dieser bedenklichen Aussage Kants die eigentliche *vis probandi* eines moralischen Gottesbeweises vom Ziel des Sittengesetzes her, nämlich die Einsicht in die Sinnhaftigkeit des Gesetzes: Das freie und verantwortliche Handeln des Menschen, der unter dem kategorischen Imperativ steht, geht auf Ziel und Sinn, die endgültig und unauflösbar sind genauso wie die unbedingte Verpflichtung selbst. M. a. W. eine absolute Verpflichtung kann es nur im Hinblick auf einen absoluten Zweck geben – letzterer kann nicht ein Zweck auf Zeit sein.

Kant greift zu einem *ad hoc*-Gebot aus dem Grund, daß ein Zusammenhang zwischen Moralität und der transzendent verstandenen Glückseligkeit von der Sache her (was Kant doch immer wieder gleichsam notgedrungen einräumt!, sogar in der Problemstellung der Postulatenlehre: A 205 = V 114) die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes von Gott abhängig machen würde. Für diese letzte Lehre aber gab es in Kants Theorie des Ethischen mit ihrer Verabsolutierung der Autonomie des Menschen keinen Platz. Deshalb stellt Kant ein fragwürdiges Gebot auf, das das Sittengesetz von seinem wesentlichen Ziel entlasten soll bei Beibehaltung des Zieles wegen eines Befehls des autonomen Menschen!²³

Daß Kant die Glückseligkeit als unverzichtbaren Bestandteil des höchsten Guts hinstellt, ist deshalb alles andere als, wie Erich Adickes ihm vorgeworfen hat, „den ganzen Glückseligkeitsschwindel schließlich wieder zum Hinterpförtchen“ hereinzulassen. Daß er einen letzten Zweck unseres sittlichen Handelns seinem eigenen formalistischen System zum Trotz nicht aufgeben konnte, bedeutet wahrhaftig kein „schmähliches“ Ende des „Mannes des kategorischen Imperativs“²⁴. Es bedeutet vielmehr, daß die Einsicht in die Sinnhaftigkeit des moralischen Gesetzes ihn zwang, die Schranken seines Systems zu sprengen.

Vor kurzem hat Reiner Wimmer versucht, Sinn und Tragweite des hier zur Debatte stehenden Gebots unanständig zu machen, indem er sich auf Becks Einwand beruft, ihn aber dann auf eigene Weise weiterführt. Nach Beck, so Wimmer, muß man infolge der zwei Komponenten im höchsten

²² Beck 227.

²³ Allerdings wird das transzendente Ziel zu einem vom Subjekt zu bewirkenden Objekt.

²⁴ E. Adickes, „Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems“, in KS 1 (1897) 396. Adickes steht mit dieser Kritik nicht allein da; im Gegenteil, er äußert eine Kritik, die durch das ganze 19. Jahrhundert gegen Kant immer wieder erhoben wurde – die Kritik nämlich gegen den zum Begriff des höchsten Gutes gehörenden Bestandteil der Glückseligkeit. Vgl. Albrecht 46.

Gut unterscheiden zwischen „der moralischen Forderung, das höchste Gut nach Kräften zu *befördern*, und dem (nicht moralisch geforderten) Ideal, es zu *verwirklichen*“²⁵. Diese Unterscheidung aufnehmend, die Wimmer terminologisch durch die Unterscheidung von moralischer Idee und religiösem Ideal des höchsten Guts festlegt²⁶, schlägt er eine „Entkoppelung von moralischer Forderung und theologischem Postulat“ vor, um die „Antinomie von Notwendigkeit und Unmöglichkeit des höchsten Guts zu unterlaufen“²⁷.

Dazu möchte ich folgendes bemerken. Nach Wimmer legt Kant diese Distinktion-Interpretation bereits dadurch nahe, daß er nicht von der Notwendigkeit der Realisierung des höchsten Guts, sondern durchweg von der Notwendigkeit seiner Beförderung spricht. Nun ist wohl wahr, daß Kant meistens von befördern bzw. Beförderung spricht, aber weder der jeweilige Kontext noch der Umstand, daß er auch andere, allem Anschein nach äquivalente Redewendungen gebraucht, stützen die Überinterpretation Wimmers.

Kant spricht von Gebot und Pflicht, das höchste Gut zu befördern, wobei er ein „notwendiges Objekt unseres Willens“ meint, das „mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt“ (KpV A 205 = V 114), so daß daraus sich die Notwendigkeit ergibt, das Dasein Gottes anzunehmen als Bedingung der Möglichkeit dieses höchsten Guts (KpV A 226 = V 125). Für Kant ist die „Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen“, von vornherein mit der „objektiven Möglichkeit“ desselben verbunden (KpV A 259 = V 144); denn „widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objekt eines Begriffs nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Objekt wäre“ (A 257 = V 143). Von einer Entzweiung und Trennung im Gebot von sittlicher Idee und religiösem Ideal ist bei Kant keine Rede.

Zum selben Resultat führt auch die Untersuchung der weiteren Terminologie Kants. Im Abschnitt über das Gottespostulat wird gesagt, daß „zur Pflicht hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt gehört“ (KpV A 226 = V 126). Hervorbringung – also, wie es scheint, Verwirklichung! – und Beförderung werden hier anstandslos als Synonyme verwendet. Nach KpV A 196 = V 109 ist das moralische Gesetz der Grund, weswegen wir die „Bewirkung oder Beförderung“ des höchsten Guts, uns zum Objekt machen sollen. Weiter heißt es: „Es ist a priori (moralisch) notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen“ (KpV A 203 = V 113); „Es ist ein Gebot der reinen praktischen Vernunft, zu dessen [des höch-

²⁵ R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie* (KantStE 124), Berlin 1990, 67.

²⁶ Ebd. 11.

²⁷ Ebd. 67.

sten Guts] Hervorbringung alles mögliche beizutragen“ (KpV A 214f. = V 119).

Wenn hie und da in der Ausdrucksweise Kants (z. B. KpV A 257 = V 142: „... um es [das höchste Gut] nach all meinen Kräften zu befördern“) der Unterschied zwischen Beförderung im Sinne dessen, was wir diesbezüglich zu tun vermögen, und tatsächlicher Verwirklichung mitklingt, bedeutet dies keine Aufweichung des Pflichtcharakters, die im Gebot der Realisierung des höchsten Guts steckt, sondern verrät vielmehr die Spannung in diesem angeblichen Gebot des Menschen an sich selbst, das aber doch auf Gott abgewälzt wird. Die Vorbehalte in den Äußerungen Kants bedeuten in der Tat die längst fällige, aber von Kant nie konsequent durchgeführte Klärung dahingehend, daß wir einerseits verpflichtet sind, das Gute in diesem Leben zu tun, daß aber andererseits dieses Gute sich erst im Jenseits in seinem τέλος als endgültiges bonum homini (transzendente Glückseligkeit) ausweisen und somit das moralische Gesetz seinen Endzweck erreichen wird – letzteres zu verwirklichen ist Aufgabe Desjenigen, der uns zu unseren Lebzeiten in die Pflicht des Guten genommen hat.

Obwohl Wimmer die These Becks übernimmt und radikalisiert, derzufolge „das Postulat Gottes insofern grundlos sei, als es keine notwendige Bedingung (der Befolgung und Erfüllung) des moralischen Gebots der ... Beförderung des höchsten Guts artikuliere“, möchte er doch das Ideal der Verwirklichung des höchsten Guts nicht für unbegründet halten. Es hat seinen Grund in der praktischen Vernunft, „die Sinn und Zweck dieses Lebens ... nicht ohne die Verwirklichung des höchsten Guts als erfüllt begreifen kann. Insofern ist das höchste Gut Gegenstand einer unaufgebbaren Hoffnung, die sich auf den Glauben an Gottes Dasein stützt, um nicht bodenlos zu sein“²⁸. Nun war es genau das Grundproblem Kants, wie wir begründeter-, d. h. vernünftigerweise, zu diesem Glauben an Gott gelangen!

Mit der letztzitierten Aussage hat Wimmer eine regelrechte Flucht nach vorne angetreten. Ihm muß die Frage entgegengehalten werden: Die Hoffnung stützt sich auf den Glauben an Gott; worauf beruht aber dieser Glaube an Gott?! Die ganze Bemühung Kants um das Postulat Gottes war doch von nichts anderem getragen als von der Absicht, vom Sittengesetz her über dessen Endzweck (das höchste Gut, näherhin die Glückseligkeit) auf den Glauben an Gott als Vernunftglauben zu gelangen (KpV A 227 = V 126). Dieser Weg ist, wie mehrmals im Laufe der gegenwärtigen Arbeit bemerkt, durchaus stichhaltig. Das Bedenkliche in der Kantischen Version kommt daher, daß seine Auffassung von der Autonomie des Menschen ihm verbietet, diesen Weg über das Endziel der Moralität zu gehen, weil die postulierte Bedingung der Möglichkeit des Endziels

²⁸ Ebd. 67.

sich zugleich als Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes herausstellt.

Wimmer löst den Knoten, indem er diesen Weg gar nicht beschreitet. Statt dessen greift er zum Sinnpostulat in Form von religiöser Hoffnung ohne irgendeinen Grund. Eine solche Hoffnung hat mit dem Vernunftglauben Kants kaum etwas zu tun. Kants Hoffnung ist die „Hoffnung ... der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht sind, ihrer nicht unwürdig zu sein“ (KpV A 234 = V 130). Es ist eine Hoffnung, die aus dem moralischen Imperativ hervorgeht, insofern dieser auf das höchste Gut abzielt. Es ist die Hoffnung, daß „es nicht umsonst sein werde“ (R 6858), dem Imperativ gehorcht zu haben. Kant kennt kein Sinnpostulat, das nicht das moralische Postulat wäre. Angesichts der offenkundigen Spannungen in der Kantischen Version des Gottespostulats möchte Wimmer Kant „teilweise korrigieren“²⁹. Nur hat er die falsche Korrektur angebracht: Anstatt Kants Theorie des Ethischen zu revidieren, hat er ein Postulat aufgestellt, in dem keine Spannungen mehr zu finden sind, weil es auf nichts gründet und nichts voraussetzt. Warum soll unser Leben „Sinn und Zweck“ haben³⁰, wenn gerade nicht deshalb, weil das innere Gesetz dieses Lebens die unbedingte Verpflichtung zum Guten ist? Die Korrektur Wimmers läßt sich m. E. weder von einem exegetischen noch von einem systematischen Standpunkt aus vertreten.

Mit seinem Gebot, das höchste Gut zu befördern, hat Kant erreicht – in der Tat nur scheinbar erreicht –, daß die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes von der Realisierung der Glückseligkeit und von der damit vorauszusetzenden Existenz Gottes getrennt wird. Denn, wenn das Postulat Gottes als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts (näherhin der Glückseligkeit) auf diesem (partikulären!) Gebot beruht, würde logischerweise die Verneinung der Existenz Gottes nicht die Aufhebung der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes im ganzen nach sich ziehen, sondern die Aufhebung „nur“ dieses einzelnen, allumfassenden (!) Gebotes (weil unrealisierbar) bei gleichzeitiger Geltung des Sittengesetzes als solchem. Genau diese Konsequenz durch die genannte Distinktion wird Kant ausdrücklich in seiner dritten und letzten Fassung des moralischen Gottesbeweises ziehen.

In der Tat stellt Kant in der KpV die Frage, was mit dem verpflichtenden Charakter des Sittengesetzes geschehen würde, falls es keinen Gott gibt, nicht. Die Klärung dieser Frage zeichnet die Fassung des moralischen Gottesbeweises in der Kritik der Urteilskraft aus.

²⁹ Ebd. 196.

³⁰ Ebd. 67.

IV. Die Kritik der Urteilskraft: Das Nichts als Endstation der autonomen Moral

1. Der moralische Gottesbeweis im Kontext der Teleologie

Im zweiten Teil seiner dritten Kritik behandelt Kant das Thema der Finalität in der Welt. Von den Lebewesen als Naturzwecken schreitet die Betrachtung zum Menschen in seiner doppelten Eigenschaft fort: Als Kulturwesen nimmt der Mensch die Stelle des höchsten Glieds innerhalb der Kette der bedingten Zwecke der Natur ein³¹; als moralisches Wesen stellt er einen unbedingten Zweck dar, einen Endzweck, der als Träger der Sittlichkeit außerhalb der Natur steht, dem aber „die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist“ (KU B 399 = V 436). Im Menschen mündet die physische Teleologie in eine moralische ein. Es stellt sich deshalb die Frage, wie die ganze Natur auf den Menschen hingeeordnet sein kann. An dieser Stelle geht der physikotheologische Beweis, den Kant bisher getrennt vom moralischen Gottesbeweis entwickelt hatte, in den letzten über. In der Tat rollt Kant im Anhang zur Kritik der teleologischen Urteilskraft den moralischen Beweis in drei Paragraphen hintereinander auf.

§ 86 weitet die Physikotheologie des vorigen Paragraphen zu einer Ethiktheologie aus, die wegen des Menschen als moralischen Wesens nicht nur auf eine höchste Intelligenz schließt, die die Welt entworfen und geschaffen hat, sondern auf eine solche, die einen moralischen Charakter hat. Damit wird der ursprünglich moralische Begriff Gottes gewonnen. Das Auszeichnende der hier vorgelegten Ethiktheologie ist, daß sie einen moralischen Gottesbeweis entwickelt, ohne auf den Begriff des höchsten Guts (und in ihm auf die Glückseligkeit) zu rekurrieren.

Allerdings kündigt sich gegen Ende des Paragraphen ein Gedanke an, der auf einen moralischen Gottesbeweis hinweist, der die Version beider vorhergehenden Kritiken wieder aufnimmt. Es heißt nämlich: „Wozu noch kommt“ – damit scheint Kant einen Nachgedanken anzudeuten –, „daß wir, nach einem allgemeinen höchsten Zweck zu streben, uns durch das moralische Gesetz gedungen, uns aber doch und die gesamte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen; daß wir, nur sofern wir danach streben, dem Endzweck einer verständigen Weltursache ... gemäß zu sein urteilen dürfen; und so ist ein rein moralischer Grund der praktischen Vernunft vorhanden, diese Ursache ... anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Bestrebung in ihren Wirkungen nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen“ (KU B 417 f. = V 446). Bisher war lediglich davon die Rede, daß der Mensch

³¹ Unter dieser Rücksicht gehört der Mensch zu den „relativen Zwecken in der Welt“, wenn auch als deren höchster, und die Welt hätte noch keinen „absoluten Endzweck“: KU B 422 f. = V 449.

Endzweck der Schöpfung ist; jetzt scheint Kant sagen zu wollen, daß er auch einen höchsten Zweck (einen Endzweck) hat, für dessen Verwirklichung er aber eine verständige Weltursache annehmen darf (oder soll?). Mit dieser neuen Überlegung hat sich Kant den Übergang zur Wiederaufnahme des moralischen Gottesbeweises aus der KrV und der KpV verschafft. Diese Wiederaufnahme findet im folgenden § 87 statt unter einer Überschrift, die eigentlich dasselbe bedeutet wie die hier benutzte Redewendung „Ethiktheologie“.

Von der dritten Behandlung des moralischen Gottesbeweises im § 88 sei nur bemerkt, daß Kant in ihm das höchste Gut als Endzweck des Menschen über den Endzweck der Welt in die Teleologie einbezieht, um damit einen theoretischen Gottesbeweis der reflektierenden Urteilskraft zu entwickeln. Auf diesem Weg gelangt Kant zu einer erheblichen Einschränkung der Gültigkeit des moralischen Gottesbeweises – was nicht verwunderlich ist, wenn man bedenkt, daß die reflektierende Urteilskraft unter der „Als ob“-Klausel steht.

Im folgenden soll die Fassung des Beweises im § 87: „Von dem moralischen Beweis des Daseins Gottes“ untersucht werden, wo Kant unter der Perspektive der Teleologie einen Gottesbeweis über den Begriff des höchsten Guts entwickelt, der das Postulat Gottes in der KpV wiederaufnimmt.

2. Der Beweis: Gott ist der Garant des Endzwecks des Menschen

In den ersten drei Absätzen des § 87 wiederholt Kant seine Lehre von der physischen Teleologie, zu der auch die vernünftigen Wesen gehören, insofern sie mittels ihrer Vernunft als bloß instrumental vermögen, die Dinge der Welt zu ihrem eigenen Wohlbefinden dienstbar zu machen. Diese Teleologie wird aber aufgrund der vernünftigen Wesen als moralische Wesen überstiegen: allein moralische Wesen können als absoluter „Endzweck vom Dasein der Welt“ (Abs. 3) gedacht werden. Es fragt sich, ob die damit gegebene moralische Teleologie „unsere vernünftige Beurteilung nötige, über die Welt hinauszugehen“ in dem Sinne, daß wir die Natur „auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung uns als zweckmäßig vorzustellen“ (Abs. 1) haben.

In diesen einleitenden Überlegungen hebt Kant abermals die Autonomie der moralisch-praktischen Vernunft hervor, „die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz sein kann“ (Abs. 3), und beginnt dann den eigentlichen Gottesbeweis (Abs. 4–7) mit einer Bekräftigung des Formalismus: „Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgendeinem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen.“ Was das moralische Gesetz von sich aus nicht hat, fordert es doch, insofern es „uns

verbindlich macht“, „einem Endzweck ... nachzustreben ... , und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt“. So wird der Zweck, den der Formalismus vom Sittengesetz getrennt hatte, auf dem Weg eines Gebotes wieder hereingeholt. Damit ist Kant erneut beim Gebot, das höchste Gut zu befördern.

In dieser Fassung des Beweises wird von der Glückseligkeit als Bestandteil („subjektive Bedingung“!) des Endzwecks die innerweltliche Dimension hervorgehoben: „das höchste *in der Welt* ... zu befördernde physische Gut“. Wiederum ist von der Unstimmigkeit zwischen der „praktischen Notwendigkeit eines solchen Zwecks“ und der „physischen Möglichkeit“ unserer Kräfte sowie der Natur die Rede. „Folglich“ bringt auch hier, wie bereits in der zweiten Kritik, das Gebot des höchsten Guts die Notwendigkeit mit sich, „eine moralische Weltursache“ anzunehmen, die den zweiten Bestandteil des höchsten Guts bewirkt und uns so ermöglicht, den „Endzweck uns vorzusetzen“³².

3. „Ein weites Grab“, das alles verschlingt

Das eigentlich Neue findet sich nicht im Beweis selber, sondern in den drei abschließenden Absätzen, wo Kant die Konsequenzen expliziert, die aus seinem *medium probationis*, nämlich der Ersetzung des sachlichen Zusammenhanges von Sittengesetz und Glückseligkeit durch ein besonderes Gebot, folgt. Dieses Gebot richtet sich nur scheinbar an den Menschen; in der Tat wird es Gott aufgewälzt. Als partikuläres Gebot aber bedeutet es, daß nicht „die Gültigkeit des [autonomen und rein formalen] moralischen Gesetzes“ überhaupt, sondern „nur die Beabsichtigung des ... zu bewirkenden Endzwecks“ dieses Gebotes (Zusammentreffen der Glückseligkeit des Menschen mit seiner Sittlichkeit) von der Annahme Gottes abhängt. Eine solche Realisierung (aber nur sie!) müßte aufgegeben werden, falls es keinen Gott gibt, bzw. falls jemand zu dieser Überzeugung gelangt³³.

Das „Nein!“ (mit Rufzeichen) zu Beginn dieses Stücks nimmt das

³² Hier soll die Unzulänglichkeit der so verstandenen weltimmanenten Glückseligkeit zum vorgesetzten Ziel der Argumentation, der Existenz Gottes, nicht erörtert werden. Was in den drei letzten Absätzen nach dem Abschluß des Beweises folgt, bringt die nötige Klärung bzw. Korrektur.

³³ Die hier thematisierte Distinktion wurde auch schon in der KpV getroffen. Im Anschluß an die Konklusion des Postulats Gottes: Weil die Möglichkeit des höchsten Guts „nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, ... ist es moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“, hatte Kant hinzugefügt: „Hierunter wird nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt notwendig sei.“ Die Annahme werde vielmehr nur mit Rücksicht auf die „Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts *in der Welt*“ gemacht (A 226 = V 125 f.). Zum ersten Mal wurde sie von Kant im Aufsatz von 1786 formuliert: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ (A 135 f. = VIII 139). Und wieder auf der letzten Seite der KU: „Die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen.“

Junktim in der ersten Fassung des moralischen Gottesbeweises ausdrücklich zurück (namentlich die Aussagen von A 811 und 812 f.): Das moralische Gesetz bleibt in Kraft abgesehen von der Realisierbarkeit seines Endzwecks (der jetzt aber zum Objekt eines partikulären Gebotes geworden ist). Damit pariert Kant den gegen ihn mehrmals erhobenen Einwand der Inkongruenz zwischen dem rein formalen Charakter des Sittengesetzes in seiner Theorie des Sittlichen und dem moralischen Gottesbeweis in der KrV³⁴. Diese Zurücknahme bedeutet positiv: „Ein jeder Vernünftige würde sich an die Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbeding, ohne Rücksicht auf Zwecke.“

Was es heißt, daß die Verbindlichkeit des Gesetzes unabhängig von der Realisierbarkeit des höchsten Guts gilt, wird dramatisch am Ende des Paragraphen durch das Beispiel eines „rechtschaffenen Menschen (wie etwa des Spinoza)“ exemplifiziert, für den es weder einen Gott noch ein künftiges Leben gibt. In diesem Fall kann die „innere Zweckbestimmung“ des Menschen durch das moralische Gesetz keine andere als „ein weites Grab“ sein, das schließlich „sie [die Menschen] insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren“.

Vorliegende Stelle ist auch deshalb wichtig, weil hier die anvisierte Situation Kant zwingt, endlich die Mehrdeutigkeit derjenigen Glückseligkeit zu überwinden, von der er im Zusammenhang mit dem höchsten Gut als Endziel der Sittlichkeit immer wieder gesprochen hat. Nicht um das höchste Gut *in der Welt*, nicht um eine Glückseligkeit, die von *Naturursachen* bewirkt werden soll, handelt es sich, wenn Tugend als „Würdigkeit, glücklich zu sein“ definiert wird. All dies – ob es in dem Maße, wie wir erwarten würden, realisiert wird oder nicht – gehört noch zum Los des irdischen Lebens. Der eigentliche Zweck „in Befolgung der moralischen Gesetze“, den der wohlgesinnte Spinoza „vor Augen hatte und haben sollte“ (KU B 428 = V 452), ist der Zweck nach der Probezeit des zeitlichen Erdenlebens. Dieser Endzweck kann kein anderer sein als das Ende entweder im Sinne einer Auflösung unseres Ich ins Nichts oder aber im Sinne der Vollendung unserer Person gemäß der inneren Dynamik des moralischen Gesetzes: die „beatitudo“, die Glückseligkeit als Vervollkommnung des Menschen entsprechend seiner Moralität³⁵.

³⁴ Es war vor allem der Tübinger Professor Johann Friedrich Flatt, der die erste Fassung des moralischen Gottesbeweises in der KrV gegen den Formalismus- und den Autonomie-Gedanken der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ausgespielt hatte. Vgl. *E. G. Schulz*, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik, Köln 1975, 86 f., 104 f., 156 f. und 167, Fußn. 115.

³⁵ Mit der Klärung der transzendenten Dimension des Endzwecks der moralischen Verpflichtung erledigt sich auch der Grund, den Kant immer wieder anführt, um diese Verpflichtung vom Endzweck abzukoppeln und so den rein formalen Charakter des morali-

Daß Kant hier unerschrocken die unbedingte Verpflichtung des auf das Nichts hinauslaufenden Sollensanspruchs vertritt, entspricht durchaus der Logik seines Ansatzes, in dem die Pflicht unter Ausschluß jeglichen objektiven und subjektiven Zweckes (*finis operis* und *finis operantis*) statuiert wurde. Aber im nachhinein scheint er seiner Position nicht mehr so sicher zu sein. Er äußert die Befürchtung, daß doch „die Nichtigkeit des ... Endzweckes“ der Bereitschaft, dem sittlichen Gesetz zu gehorchen, Abbruch tun könnte, insofern dem Menschen die Absurdität aufgehen würde, absolut zum Nichts hin in Anspruch genommen zu werden. Deswegen „muß“ der rechtschaffene Mensch, „das Dasein eines moralischen Welturhebers, d.i. Gottes annehmen“, eben um einen der unbedingten Verpflichtung entsprechenden Endzweck zu haben und im Zusammenhang mit diesem Zweck die Verbindlichkeit des Sittengesetzes aufrechtzuerhalten. Damit anerkennt Kant sein Bemühen um eine Begründung der Moralität „etsi Deus non daretur“ als gescheitert.

Es ist höchst lehrreich, daß derselbe Nachgedanke als unerwartete radikale Kehrtwendung gegen die Logik der eigenen Prämissen auch an anderen Stellen vorkommt, an denen Kant diese seine zunächst einmal endgültige Lösung des Problems vorlegt: die These nämlich, daß der unbedingte Pflichtcharakter des Gesetzes unabhängig von einem transzendenten Gesetzgeber und von einem Endzweck über das irdische Leben hinaus gilt. So heißt es an der bereits zitierten Stelle des Aufsatzes „Sich im Denken orientieren“ (A 315 f. = VIII 139): Das „verbindliche Ansehen“ des moralischen Gesetzes hängt nicht von der Existenz Gottes ab; wenn jedoch das höchste Gut nicht realisiert werden kann (für welche Realisierung die Existenz Gottes postuliert werden muß), wird die Sittlichkeit „für ein bloßes Ideal gehalten“, d.h. für „herrliche Ideen“, die aber von sich allein kein *principium executionis* sein können, wie in der KrV gesagt wurde (A 813).

Vor allem aber in der ausführlichen Fußnote zu KU B 461 = V 471. Dort behauptet Kant mit Entschiedenheit den rein formalen Charakter des moralischen Gesetzes unabhängig von Materie und Endzweck des Wollens und stellt nochmals die Pflicht, das höchste Gut zu befördern, auf. Weil nun unsere spekulative Vernunft einsieht, daß ohne Gott und Unsterblichkeit die Erwartung des höchsten Guts unbegründet und nich-

schen Gesetzes zu beweisen. In einer späteren Fußnote, auf die wir in Kürze noch zurückkommen werden, formuliert Kant diesen Grund wie folgt: „Ich kann [ja, nach Kant, ich muß] von der Möglichkeit der Ausführbarkeit der Zwecke, die mir jenem Gesetz gemäß zu befördern obliegt, gar wohl abstrahieren ..., als von etwas, welches nie völlig in meiner Gewalt ist“ (KU B 461 = V 471). Gewiß ist die Realisierung des Endzwecks nie völlig, ja als transzendente Vollendung des Menschen überhaupt nicht in unserer Gewalt; dies aber bedeutet nicht, daß der unbedingt verpflichtende Charakter des moralischen Gesetzes nicht „unzertrennlich“ mit diesem Endzweck zusammenhängt. Es bedeutet vielmehr, daß der Endzweck eines Gesetzes, das nicht wir uns selber gegeben haben (so wenig wir uns die Existenz gegeben haben), letztlich den Charakter eines Geschenks an freie und verantwortliche Wesen hat. Darüber weiter im zweiten Artikel.

tig wäre, so würde sie, „wenn sie von diesem Urteil völlige Gewißheit hätte [wie Spinoza!], das moralische Gesetz selbst als bloße Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht ansehen“. Da nun „jene Ideen [Gott und Unsterblichkeit], deren Gegenstand über die Natur hinausliegt, ohne Widerspruch gedacht werden können: so wird sie [die Vernunft] für ihr eigenes praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe ... jene Ideen als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen.“ Woher aber der Widerspruch, wenn das praktische Gesetz von der Vernunft selbst stammt und wenn sein verpflichtender Charakter unabhängig von einem Endzweck gilt? Nach der aus seinen eigenen Prämissen folgenden Bejahung des moralischen Gesetzes trotz des Nichts als Endzweck kehrt Kant doch die Richtung um, und anerkennt bzw. postuliert um des höchsten Guts und mit ihm um der Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes willen die Existenz Gottes zusammen mit der Fortdauer unserer Person im Jenseits.

Dieselbe Überführung des Philosophen durch die Logik der Sache findet sich in einer Reihe von Reflexionen und in den Vorlesungen, wo Kant unumwunden von einem „absurdum practicum“ spricht, das in der Lehre von einer prinzipiellen Trennung von moralischem Sollen und menschlicher Glückseligkeit enthalten ist. So heißt es in der R 4256: „Wenn man Gott leugnet, so ist der Tugendhafte ein Narr.“³⁶

V. Die Religionsschrift: Das Hin und Her zwischen Aufhebung der Sinnhaftigkeit des Sittengesetzes und Preisgabe der Autonomie

Drei Jahre später benutzte Kant die Gelegenheit der Vorrede zur Religionsschrift, um seinen moralischen Gottesbeweis nochmals vorzulegen. Inhaltlich bietet diese Fassung nichts Neues. Sie weist alle Grundelemente auf, die wir bereits in den drei Kritiken angetroffen haben: (1) Sie läuft über den Begriff des höchsten Guts, (2) ist durch die dem Beweis entgegenwirkenden Kräfte des Formalismus und der Autonomie gekennzeichnet und (3) legt die logische Konsequenz dieser Grundprinzipien der Kantischen Ethik offen vor: ein unbedingt gebietendes und zum Nichts hin ausgerichtetes moralisches Gesetz.

In der Tat sind es zwei Beweise, jeder für sich komplett. Der erste findet sich in den zwei ersten Absätzen der Vorrede. Den Beginn macht eine Bestätigung der Autonomie und des Formalismus: Der Mensch ist ein „sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindendes Wesen“ und bedarf „keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkür, das ist keines Zweckes“. Der folgende Absatz aber holt den Zweck als konstitutiven Bestandteil der freien Handlungen wieder ein, weil „es der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein kann, wie die Beantwor-

³⁶ Vgl. weitere Stellenangaben bei *Albrecht* 153, Fußn. 427 und 165, Fußn. 525; *H. Schmitz*, Was wollte Kant?, Bonn 1989, 83 f.

tung der Frage ausfallen möge: was denn aus diesem unserem Rechtshandeln herauskomme“ (vgl. die Hoffnungsfrage in der Fassung der KrV). Dieser Endzweck ist das höchste Gut in der Welt. Ist das höchste Gut wieder in einen wesentlichen Zusammenhang mit dem freien Handeln des Menschen gebracht, so kann sich der Gottesbeweis auf dem uns schon bekannten Weg entwickeln: Wir müssen „zu dessen Möglichkeit ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann“.

In der Fußnote zum dritten Absatz wird der Beweis ein zweites Mal aufgerollt; diesmal anhand des Begriffsmittels: synthetisches Urteil a priori. Nach einer Erörterung des Begriffs von Zweck wird auch hier der rein formale Charakter des Sittengesetzes statuiert: Im Begriff der Pflicht ist der Begriff einer Folge (eines Effekts) derselben nicht enthalten. Denn die moralischen Gesetze „gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ja sie nötigen sogar, davon gänzlich zu abstrahieren“. Ein Zweck, namentlich ein Endzweck, wird ausdrücklich vom Pflichtcharakter der Handlungen ausgeschlossen. „Was brauchen sie [die Menschen] den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein“. Das alle in gleicher Weise verschlingende weite Grab des Spinoza-Beispiels taucht wieder auf. Dies bedeutet, daß es Kant zufolge durchaus möglich ist, daß der Mensch zum Nichts hin absolut in Anspruch genommen wird!

Und doch macht auch hier Kant, von der Logik der Sache gleichsam bezwungen, die schon besprochene Wendung. Es gehört zu den „unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen [!] ... , sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen“. Über den Begriff des „Erfolgs“ der Handlungen kehrt Kant zum inneren Zweck des moralischen Gesetzes zurück und stellt den Imperativ auf: „Mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck.“ Zur Verwirklichung dieses „synthetischen Satzes a priori“, d. h. damit die „Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll ... muß ... ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden“.

Über diese Pendelbewegung zwischen einer nicht mehr absolut autonomen Moral und einer autonomen, aber absurden Moral geht auch diese letzte Fassung von Kants moralischem Gottesbeweis nicht hinaus.