

# In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft

Von Paul GUYER (University of Pennsylvania)

Ich habe mich seit langem für die Frage nach Kants Auffassung der Vernünftigkeit interessiert, eine Frage, die Kants Lehre von der reflektierenden Urteilskraft und auch seiner Lehre von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft zugrunde liegt. Er scheint zu denken, daß wissenschaftliche Forschung und moralisches Handeln vernünftig sind, wenn wir nur eine gewisse *Garantie* unseres Erfolgs haben, wenn auch nur eine Garantie „in praktischer Absicht“. Warum denkt er nicht – wie er gelegentlich zu sagen scheint<sup>1</sup> – daß, wenn ein Ziel sehr wichtig ist, dann ist das Streben danach vernünftig, wenn wir nur glauben können, daß seine Verwirklichung *nicht unmöglich* ist?

Daß er mehr haben will, ist in seinem wohlbekannten Argument, das von der Möglichkeit des höchsten Gutes als moralischem Gebot auf die Postulate der reinen praktischen Vernunft führt, besonders klar. Eine wichtige Beschreibung dieses Arguments ist in der *Kritik der Urteilskraft* zu finden:

Das *höchste* durch Freiheit zu bewirkende *Gut* in der Welt, dessen Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretischen Vernunftgebrauch hinreichend seiner objectiven Realität nach bewiesen werden kann, dessen Gebrauch aber zur bestmöglichen Bewirkung jenes Zwecks doch durch praktische reine Vernunft geboten ist und mithin als möglich angenommen werden muß [ist eine Glaubenssache]. Diese gebotene Wirkung *zusamt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen ihrer Möglichkeit*, nämlich dem Dasein Gottes und der Seelen-Unsterblichkeit, sind *Glaubenssachen* ... Nur Gegenstände der reinen Vernunft können allenfalls Glaubenssachen sein, aber nicht als Gegenstände der bloßen reinen speculativen Vernunft; denn da können sie gar nicht einmal mit Sicherheit zu den Sachen, d. i. Objecten jenes für uns möglichen Erkenntnisses, gezählt werden. Es sind Ideen, d. i. Begriffe, denen man die objective Realität theoretisch nicht sichern kann. Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck, das, wodurch wir allein würdig werden können, selbst Endzweck einer Schöpfung zu sein, eine Idee, die für uns in praktischer Beziehung objective Realität hat ... Wenn das oberste Prinzip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich die Möglichkeit ihres höchsten Object, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, dadurch zugleich postuliert. Dadurch wird nun das Erkenntnis der letzteren weder Wissen noch Meinung von dem Dasein und der Beschaffenheit dieser Bedingungen, als theoretische Erkenntnisart, sondern bloß Annahme in praktischer und dazu gebotener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft. (KU, § 91, V, 469 f.).

---

<sup>1</sup> *Metaphysik der Sitten*, VI, 354. Alle Zitate erfolgen nach der *Akademie Ausgabe* (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.). Die folgenden Abkürzungen werden gebraucht: *EMB* = *Einzig möglicher Beweisgrund*; *G* = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; *JäL* = *Jäsche Logik*; *KpV* = *Kritik der praktischen Vernunft*; *KrV* = *Kritik der reinen Vernunft*; *KU* = *Kritik der Urteilskraft*; *MdS* = *Metaphysik der Sitten*; *WF* = *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*

In Passagen dieser Art legt sich Kant auf folgende bestreitbare Annahmen fest. Erstens, unsere Verpflichtung unter dem moralischen Gesetz ist eine Verpflichtung, das höchste Gut zu verwirklichen – ein Zustand, den Kant anderswo als die beidseitige Maximierung der Tugend und Glückseligkeit beschreibt, und, trotz der Referenz auf die Unsterblichkeit, eine Verpflichtung, diesen Zustand so weit wie möglich „in der Welt“ zu bewirken, d. h. im Laufe unseres irdischen und also sinnlichen Daseins. Zweitens, obwohl das Gebot der Moralität die Möglichkeit des höchsten Gutes impliziert, erfordert die Möglichkeit dieses Gutes wiederum, obwohl nur „in praktischer Absicht“, die Annahme des wirklichen Daseins Gottes und anderer Dinge als Bedingungen dieser Möglichkeit. Diese zwei Annahmen werfen ihrerseits sofort drei Fragen auf. Erstens, wie kann das moralische Gesetz, das alle vernünftigen Wesen ohne jegliche Beziehung auf Zwecke verpflichtet (z. B. G, IV, 415), zugleich das Streben nach einem einzigen „Endzweck“, dem höchsten Gut, gebieten? Zweitens, selbst wenn wir verstehen können, inwiefern die Vernünftigkeit des Handelns nach dem moralischen Gesetz die Möglichkeit des höchsten Gutes erfordert, warum leitet diese, wenn auch nur „in praktischer Absicht“, zu dem wirklichen Dasein Gottes oder anderen Postulaten hin? Warum ist es nicht genug, daß der Begriff des höchsten Gutes nur widerspruchsfrei sei? Drittens, was heißt es, daß ein Schluß auf eine Idee oder einen Satz nur „in praktischer Absicht“ gültig ist, wenn wir zugleich wissen, daß es keine hinreichende theoretische Rechtfertigung desselben gibt? Und wie ist es uns überhaupt möglich, etwas „in praktischer Absicht“ zu glauben, von dem wir wissen, daß es theoretisch unbeweisbar ist?

Die Antwort auf diese dritte Frage hängt mit der Antwort auf meine zweite Frage zusammen. Sowohl die Notwendigkeit wie auch die Möglichkeit des Glaubens an das Vorhandensein theoretisch-unbeweisbarer Bedingungen für die Verwirklichung des durch das moralische Gesetz bestimmten Endzwecks sind in der dualistischen Auffassung der menschlichen Natur verankert, die Kants Moralpsychologie zugrunde liegt: Um wirksam um des Endzwecks willen zu handeln, müssen wir nicht nur an die Möglichkeit des höchsten Gutes, sondern auch an die Wirklichkeit seiner Bedingungen glauben. Denn wir sind, so Kant, keine reinen Vernunftwesen. Wir verfügen vielmehr über Vernunft und Sinnlichkeit zugleich und müssen die natürlichen von der Sinnlichkeit gelieferten Mittel auch ausnutzen, um so die Sinnlichkeit mit der Vernunft in Einklang zu bringen. Die Postulate der reinen praktischen Vernunft sind, ähnlich der ästhetischen Erfahrung des Schönen als Symbol der Sittlichkeit, Produkte der menschlichen Psychologie, die von dem moralischen Willen als natürliche Mittel zur Hervorbringung seines moralisch notwendigen Zwecks gebraucht werden können.

Mein Argument für diese Behauptung besteht aus zwei Teilen. In dem ersten Teil untersuche ich erstens Kants Beweis der Notwendigkeit des höchsten Gutes als Endzweck der Moralität selbst und dann zweitens seine Schlußfolgerung aus diesem Begriff bezüglich der Postulate der praktischen Vernunft. Im zweiten Teil erkläre ich, wie Kant den Einwand entkräften kann, seine Lehre laufe auf das Paradox hinaus, wir müßten absurderweise an dasjenige glauben, von dem bereits erkennbar ist, daß es keine hinreichenden theoretischen Gründe dafür geben

kann. Diese Erklärung der Möglichkeit der praktischen Postulate wird zeigen, daß sie ein Teil von Kants moralischer Anthropologie sind. In dieser Anthropologie entwirft Kant ein Bild von uns als komplexen, mit Vernunft und Sinnlichkeit ausgestatteten Wesen, die niemals ihre Sinnlichkeit einfach ignorieren oder auslöschen können, sondern die vielmehr lernen müssen, letztere in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der Vernunft anzuleiten und zu kultivieren. Diese Moral-Psychologie mag zwar die Notwendigkeit von Kants besonderen Postulaten nicht beweisen, sie kann aber dennoch für jede allgemeine Theorie der Wirksamkeit moralischer Ideale notwendig sein.

### *I. Vom höchsten Gut zu den Postulaten der praktischen Vernunft*

Kants Beweis der Postulate besteht aus zwei Teilen: erstens, aus der Behauptung, das Grundprinzip der Moralität erfordert die Hervorbringung eines gewissen Zustands als das beabsichtigte Ergebnis unseres Handelns nach diesem Prinzip, was wiederum zu der Forderung führt, das Handeln nach diesem Prinzip sei nur dann vernünftig, wenn wir auch annehmen können, daß es uns möglich ist, dieses angestrebte Ergebnis auch zu verwirklichen; und zweitens, aus der Schlußfolgerung von der Möglichkeit dieses Ergebnisses auf die Existenz gewisser notwendiger Bedingungen dieser Möglichkeit. Daher beweist Kant zunächst, daß die Vernünftigkeit der Befolgung des moralischen Gesetzes die Möglichkeit des höchsten Gutes erfordert, und dann, in einem weiteren Schritt, daß die Möglichkeit des höchsten Gutes ihrerseits die Existenz der menschlichen Willensfreiheit, der Unsterblichkeit der menschlichen Seele und die Existenz Gottes als des intelligiblen Urhebers der Natur voraussetzt – oder besser, wie Kant in der Schrift *Welches sind die wirklichen Fortschritte* sagt, die Existenz von Gott als intelligiblem Urheber der Gesinnung zur Moralität in uns und der Rezeptivität unserer moralischen Gesinnung in Bezug auf die Natur außer uns (WF, XX, 300).

1. Ich beginne damit, die verschiedenen Bemerkungen Kants zusammenzustellen, um so eine vollständige Charakterisierung der Bedeutung vom Begriff des praktischen Postulats zu bekommen. In der *Kritik der praktischen Vernunft* sagt Kant zunächst, daß er unter einem *Postulat* der reinen praktischen Vernunft „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz“ versteht, „so fern er einem *a priori* unbedingt geltendem *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“ (KpV, V, 122). Dieses sagt nicht viel über den Inhalt eines Postulats, nur daß es ein „theoretischer Satz“ ist und somit kein imperativer, sondern ein indikativer, existenzieller Satz. Doch Kant sagt mehr über seinen Status: Das Postulat ist nicht mit theoretischen Mitteln beweisbar, sondern ist eine Art Folgesatz eines praktischen Gesetzes, das selbst imperativisch und nicht indikativisch zu verstehen ist. Kant sagt mehr über den Inhalt der Postulate ein paar Seiten später, wenn er sagt, daß durch sie „jene ... sonst problematischen (bloß denkbaren) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres und zwar praktisch schlechthin notwendigen Objects, des höchsten Guts, unvermeidlich be-

darf“ (KpV, V, 134). Kants zweimaliger Gebrauch des Wortes „Objekt“ in den zwei verschiedenen Bedeutungen von Ziel oder beabsichtigtem Ergebnis einerseits und Wesen andererseits ist verwirrend. Doch was er meint ist, daß das Streben nach dem höchsten Gut durch das moralische Gesetz gefordert ist, ferner daß die Verwirklichung dieses Zieles wenigstens möglich sein muß, wenn unser Handeln vernünftig sein soll, und daß diese Möglichkeit des höchsten Gutes wiederum das wirkliche Vorhandensein jener Gegenstände – Gott, Freiheit, Unsterblichkeit – erfordert, die wenn auch theoretisch unbeweisbar, so doch zumindest theoretisch möglich sein müssen und denen wir durch gewöhnliche existenzielle Sätze aber dennoch ein Vorhandensein zuschreiben können, lediglich auf Grund ihres Status als notwendige Bedingungen der Möglichkeit von Moralität.

Diese Thesen werfen unsere drei Fragen auf: 1) Warum erfordert die Befolgung des moralischen Gesetzes die Möglichkeit des höchsten Gutes? 2) Warum erfordert diese Möglichkeit des höchsten Gutes ihrerseits die Voraussetzung des wirklichen Daseins solcher Gegenstände wie Gott, Freiheit und Unsterblichkeit? 3) Wie ist es überhaupt möglich, diese existenziellen Sätze zu glauben, wenn wir doch wissen, daß sie theoretisch unbeweisbar sind?

2. Zur ersten Frage: Kant führt den Begriff des höchsten Gutes in der *Kritik der praktischen Vernunft* durch seinen wohlbekannten Satz ein, daß obwohl die Tugend „die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag“ ist, so ist sie „aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch *Glückseligkeit* dazu erfordert“ (V, 110). Es mag hier scheinen, als ob das höchste Gut eine Zusammensetzung zweier unabhängiger Ziele oder Zwecke sei, nämlich der Tugend als unserem Zweck als vernünftige Wesen und der Glückseligkeit als unserem Zweck als sinnliche und deshalb endliche Wesen, und daß diese zwei verschiedenen Zwecke erst verträglich gemacht werden müssen durch das Streben nach dem natürlichen Zweck der Glückseligkeit innerhalb der Grenzen der Tugend, die für sich genommen nichts mit der Glückseligkeit zu tun hat. Aber dieser Anschein, der von Anfang an viele Mißdeutungen verursacht hat, folgt nicht aus Kants zentralen Behauptungen über den Inhalt des moralischen Gesetzes in der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Das moralische Gesetz erfordert die allgemeine Achtung für das vernünftige Sein oder für die Menschlichkeit in allen Menschen als Zwecke für sich selbst aufgefaßt, d. h. als Wesen, die ihre eigenen Zwecke frei und vernünftig setzen können, denn „das Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Tierheit)“ (MdS, VI, 392). Aus diesem ergibt sich ferner, daß es unser Zweck im Handeln nach dem moralischen Gesetz sein muß, ein Reich der Zwecke, d. h. „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“ (G, IV, 433), zu gründen. Das heißt, im Handeln nach dem moralischen Gesetz muß es unser Zweck sein, alle Menschen – uns selbst mit eingeschlossen – gleichermaßen zu behandeln, und zwar als Handelnde, die ihre eigenen Zwecke

frei setzen und anstreben können, unter der allgemeinen Einschränkung, daß dieselbe Freiheit, Zwecke zu setzen und ihnen nachzustreben, allen gleichermaßen erteilt ist. Aber Kant erklärt auch, daß die Glückseligkeit nichts anderes sei als die gesamte Befriedigung aller Zwecke oder Absichten eines Menschen, die zusammen erfüllt werden können (siehe G, IV 417f.). Dann ist das Reich der Zwecke, welches jeder zu seinem Zweck machen muß, jedoch nichts anderes als die Bedingung der Möglichkeit des Strebens eines jeden vernünftigen Wesens nach seiner eigenen Glückseligkeit mit der Einschränkung, daß jeder nicht nur die vernünftige Handlungsfähigkeit aller anderen als eine Einschränkung seiner eigenen Tätigkeiten anerkennt, sondern auch die Glückseligkeit aller anderen zu seinem eigenen Zweck macht. Das Reich der Zwecke ist also der Rahmen für das Streben nach der größtmöglichen gesetzmäßigen Glückseligkeit von allen. Dieses gesetzmäßige Streben nach Zwecken und mithin auch die Glückseligkeit aller ist kein bloß natürlicher Zweck der nur durch Tugend eingeschränkten Menschen – denn der natürliche Zweck der Menschen ist nur ihre eigene Glückseligkeit oder die Glückseligkeit anderer, die mit ihnen in zufälligen Verbindungen stehen –, sondern ein objektiver und vernünftiger, von der Moralität selbst gesetzter Zweck. Also ist das höchste Gut, als die Bedingung aufgefaßt, die von der Begründung des Reiches der Zwecke erfolgen wird, keine Zusammensetzung von zwei verschiedenen Zielen, das eine das andere einschränkend, sondern ist das Ziel, das von der Moralität selbst bestimmt ist, wo Moralität Achtung für alle frei und vernünftig Handelnden wie auch für das vernünftige Streben nach ihren besonderen zulässigen Zwecken erfordert.

Diese Auffassung des Gegenstandes des moralischen Gesetzes wird bestreitbar erscheinen, weil man das moralische Gesetz gewöhnlicherweise so versteht, daß es das Gerüst der Einschränkungen des besonderen Strebens nach Glückseligkeit auf die negative, einschränkende Bedingung der Achtung für vernünftige Wesen als Zwecken an sich selbst und nicht als Mittel begründet (G, IV, 437), aber nicht als in sich selbst die Befriedigung der Zwecke und also Glückseligkeit erfordernd. Wenn ich Raum hätte, würde ich eine Verteidigung meiner Deutung liefern, die sich auf zwei Punkte stützt. Erstens sagt Kant in seiner Beschreibung des Reiches der Zwecke, daß wir ein Ganzes sowohl von vernünftigen Wesen *als* Zwecken als auch *von* ihren eigenen Zwecken begründen müssen: Dieses erfordert Achtung für das Dasein der vernünftigen Wesen als Zwecken an sich selbst und auch für ihr Streben nach besonderen Zwecken (G, IV, 433). Zweitens, die vier Beispiele der Pflichten in der *Grundlegung* (siehe besonders G, IV, 429f.) und ihre Erweiterung und Verfeinerung in der *Tugendlehre der Metaphysik der Sitten* zeigen, daß das allgemeine Erfordernis der Achtung für die Menschheit ein komplexes *System* von Pflichten hervorbringt, welches die Pflicht zur Befriedigung besonderer Zwecke, und also auch der Glückseligkeit, einschließt. Aus dem ersten Beispiel, dem Verbot des Selbstmords, ersehen wir, daß wir eine Pflicht zum Erhalten des menschlichen Lebens in uns und auch in anderen als Bedingung des *Daseins* der Menschheit haben. Zweitens, dem Verbot des lügenden Versprechens entnehmen wir, daß wir eine Pflicht zur Erhaltung der *freien* Ausübung der Menschheit in anderen und in uns selbst haben, nämlich in Gestalt des tatsächli-

chen Setzens und Einwilligens in Zwecke. Drittens, aus der Pflicht, unsere Talente zu entwickeln, ersehen wir, daß wir eine Pflicht haben, die Bedingungen für die *erfolgreiche* Ausübung der Handlungsfähigkeit in uns selbst und in anderen durch die Entwicklung der Fähigkeiten für allerlei mögliche Zwecke zu fördern. Endlich, aus der Pflicht des Wohltuns entnehmen wir, daß wir eine Pflicht zur Förderung der unmittelbaren Erfüllung sowohl der eigenen als auch der besonderen Zwecke anderer haben, indem wir es zur Bedingung machen, daß, sofern eine Person ihre zulässigen Zwecke nicht durch ihre eigenen Fähigkeiten und Tätigkeiten erfüllen kann, diese Kraft der Fähigkeiten und Tätigkeiten von anderen erfüllt werden. Diese zwei letzten Pflichten, aber besonders die letzte, sind der Grund meiner Behauptung, daß das moralische Gesetz selbst nicht nur die gesetzmäßige Einschränkung des eigenen Glückseligkeitsstrebens erfordert, sondern zudem auch das wirkliche Streben nach allgemeiner Glückseligkeit.

Der letzte Punkt ist besonders klar in der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten*, wo Kant nach seinen ersten und unbefriedigenden Hinweisen, daß wir eine Pflicht haben, nur die Glückseligkeit anderer, nicht aber unsere eigene zu fördern (z. B. VI, 386), sagt, daß die Pflicht des Wohlwollens, d. h. „das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) Anderer“, zu der Pflicht der Wohltätigkeit, d. h. zur „Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen“, hinleitet (VI, 452), aber dann ebenfalls argumentiert, daß dieses eigentlich die wahrhaft allgemeine Pflicht, Glückseligkeit hervorzubringen, bewirkt: „die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung (mich also mit) einschließt, schließt als allgemeinesetzgebende mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Prinzip der Gleichheit wie alle Anderen neben mir mit ein“ (VI, 451). Hier ist die Ausübung des allgemeinen Wohltuns die letzte durch das moralische Gesetz gebotene Pflicht, und das moralische Gesetz schließt ein unmittelbares Gebot, die zulässige Glückseligkeit zu begründen, als Teil der Tugend selbst ein.

3. Mit diesem Verständnis des Begriffs des höchsten Gutes können wir uns nun Kants Schluß vom höchsten Gut auf die Postulate zuwenden. Der Beweis der Postulate beruht auf zwei grundlegenden Annahmen: erstens auf dem Kanon des vernünftigen Willens, nach dem es nur dann vernünftig ist, sich eine zweckbestimmte Maxime anzueignen und nach dieser Maxime auch zu handeln, wenn wir Grund haben zu glauben, daß die Verwirklichung dieses Zweckes möglich ist; zweitens auf einer Annahme über die Möglichkeit selbst, nämlich, daß die wirkliche Möglichkeit irgendeines Objekts nicht nur erfordert, daß sein Begriff widerspruchsfrei sei, sondern auch, daß das mögliche Objekt einen Grund in etwas wirklich Vorhandenem hat – die Setzung der Möglichkeit muß mehr als eine innerlich zusammenhängende Fantasie sein. Die erste dieser Prämissen ist im Verlauf von Kants Darlegung der Postulatenlehre ausdrücklich ausgesagt; die zweite ist zwar nicht explizit formuliert, wird aber im Laufe der Darlegung verwendet. Sie hat zudem eine lange und komplexe Geschichte in Kants theoretischer Philosophie.

Der Kanon der Vernünftigkeit, nach dem alles vernünftige Wollen die Möglichkeit seines Objekts voraussetzt, ist am Ende der Darlegung der Postulate klar

ausgedrückt: „Der subjektive Effect dieses Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dasselbe auch notwendige *Gesinnung*, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, daß das letztere *möglich* ist, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre“ (KpV, V, 143). Hier sagt Kant, daß es nur dann vernünftig ist, das moralische Gesetz zu unserem Beweggrund zu machen oder ihm einen „subjektiven Effect“ auf unsere Gesinnung einzuräumen, wenn wir glauben, daß unsere Handlung gemäß diesem Motiv mindestens unter idealen Umständen ihre beabsichtigte „objektive“ oder äußerliche Wirkung haben und ihr Objekt hervorbringen kann.

Die zweite Prämisse von Kants Beweis der Postulate ist in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht so ausdrücklich ausgesagt wie die erste, aber Kant macht sie anderswo klar. So heißt es z. B. in der *Jäsche Logik*: „Die Gesinnung nach moralischen Gesetzen führt auf ein Object der durch reine Vernunft bestimmbaren Willkür. Das Annehmen der Tunlichkeit dieses Objects und also auch der Wirklichkeit der Ursache dazu ist ein *moralischer* Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke notwendiges Fürwahrhalten“ (JÄL, IX, 69). Aber selbst ohne eine derartig explizite Formulierung ist Kants Annahme dieser Prämisse im Laufe der Darlegung des Beweises klar, und nun komme ich zu diesem Beweis selbst.

Mit dem höchsten Gut, das bereits als vollständiges Objekt der Moralität bestimmt ist, eröffnet Kant den Beweis der Postulate mit einer Antinomie. Er verwirft jegliche analytische Auslegung der Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit, wie sie z. B. bei den Stoikern zu finden ist, die die Glückseligkeit mit Tugend gleichgestellt hatten, oder wie bei den Epikureern, die Tugend mit Glückseligkeit identifizierten (KpV, V, 111 f.). Nach Kant muß die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit synthetisch sein, d. h., seiner Auslegung nach, sie muß kausal sein. Aber hier ergibt sich eine Antinomie, weil eine kausale Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit unmöglich zu sein scheint: Das Wesen des moralisch lobenswerten Beweggrundes selbst schließt aus, daß eine vom Streben nach Glückseligkeit motivierte Handlung notwendigerweise auf Tugend hinführen soll; aber daß die nur durch Achtung für die Pflicht motivierte Handlung notwendigerweise zur Glückseligkeit hinführen soll, scheint unverträglich zu sein mit all dem, was wir von „alle[r] praktischen Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt“ wissen, weil in der Welt der Erfolg unserer Handlungen nicht nur auf „moralischen Gesinnungen des Willens, sondern [auf] der Kenntniß der Naturgesetze und dem physischen Vermögen“ beruht (KpV, V, 113) und beide sind oft unvollständig. Die Tugend hat nicht immer ihre beabsichtigte Wirkung, weil unsere besten Absichten nicht immer die beabsichtigten Handlungen hervorbringen und auch weil unsere besten Handlungen nicht immer die beabsichtigten Wirkungen hervorbringen.

Als nächstes behauptet Kant, daß die Falschheit dieser zweiten Alternative, daß Tugend die Ursache von Glückseligkeit sein kann, nur scheinbar ist und nur von einer empirischen Einschränkung unserer Auffassung der Kausalität auf unsere eigene Kausalität in der sinnlichen Welt der Erscheinung stammt. Wenn wir

die Unterscheidung zwischen der Erscheinung der Welt und ihrer Realität an sich einführen, sehen wir, daß diese Alternative nicht notwendigerweise falsch ist. Hier führt Kant das Postulat des Daseins Gottes ein. Obwohl dann, wenn wir „Natur, bloß als Object der Sinne“ betrachten, unser eigenes Streben nach Tugend offensichtlich eine unzulängliche oder im besten Fall zufällige Ursache von Glückseligkeit ist, ist dies anders, wenn „die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermitteltst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe“ (KpV, V, 115). Mit anderen Worten, wenn wir nur unsere eigenen empirisch erkennbaren Vermögen als Gründe der kausalen Verbindung zwischen unseren tugendhaften Beweggründen und der Verwirklichung der Glückseligkeit betrachten, dann sind diese Gründe offensichtlich unzulänglich; aber wenn wir anerkennen, daß es in der Natur vernünftige Kräfte geben kann, die größer als die unseren sind, dann sehen wir, daß unser Streben nach Tugend die Glückseligkeit *in* der Natur verwirklichen läßt, wegen der Beschaffenheit des *übersinnlichen* Grundes der Natur.

Hier macht Kant die Voraussetzungen dieses Arguments klar: „Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat“, und das kann nur Gott sein. „Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Gutes* (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Gutes*, nämlich der Existenz Gottes ... die Möglichkeit dieses höchsten Gutes ... findet nur unter der Bedingung des Daseins Gottes statt“ (KpV, V, 125).

Ich muß hier einige Bemerkungen über Freiheit und Unsterblichkeit weglassen und kann nur sagen, daß, weil der Beweis der Unsterblichkeit auf einer unberechtigten Auffassung der moralischen Vollkommenheit als Seligkeit beruht und die Voraussetzung der Freiheit für die Möglichkeit der Moralität überhaupt notwendig ist, lange bevor wir das höchste Gut als ihr Objekt betrachten, so ist letztlich nur das eine Postulat notwendig, daß die Möglichkeit der Verwirklichung des höchsten Gutes von dem wirklichen Dasein Gottes abhängt, obwohl diese Behauptung natürlich nur in praktischer und nicht in theoretischer Absicht gültig ist. Aber nun können wir zu unseren ursprünglichen Fragen 2) und 3) zurückkehren: Warum denkt Kant, daß solch eine Schlußfolgerung von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit notwendig ist? Und wie ist solch eine Schlußfolgerung selbst möglich?

4. Der Grund dieses Schlußes liegt in einem der ältesten Teile der Kantischen Philosophie, nämlich in der Unterscheidung zwischen wirklicher und bloß logischer Möglichkeit, eine Unterscheidung, die Kant schon um 1760 ausgearbeitet hat und die er als Beweisgrund des Daseins Gottes schon im Jahre 1763 gebraucht hat. Kants Grundidee ist, daß die innere Kohärenz oder Widerspruchsfreiheit der Prädikate eines Begriffs, d.h. die logische Möglichkeit, nur eine notwendige Bedingung der wirklichen Möglichkeit eines Objektes ist, und daß eine hinreichende Bedingung dieser Möglichkeit immer einen weiteren Grund in einem anderen, wirklich vorhandenem Objekt benötigt.



In der *Kritik der reinen Vernunft* führt Kant diese Behauptung erst als eine Einschränkung auf *empirische* Erkenntnis ein, in den sogenannten „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt“; dieser Titel weist selbst darauf hin, daß es eine Parallele zwischen Kants Annahmen hier und in der Lehre von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft gibt, und zeigt, daß wir die Postulate der reinen praktischen Vernunft wie auch die des empirischen Denkens als auf der Unterscheidung zwischen logischer und wirklicher Möglichkeit beruhend denken sollen. Die allgemeine Prämisse der „Postulate des empirischen Denkens“ ist folgende: Wenn die Modalbegriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit überhaupt einen empirischen Gebrauch zulassen sollen, dann müssen sie mit Formen der Erfahrung verbunden werden. Im Fall des Begriffs der Möglichkeit behauptet Kant, daß, um die objektive Realität eines Begriffs zu ergründen – d. h. die Möglichkeit des Daseins eines Objekts dieses Begriffs – die Bedingung, „daß in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten sein müsse, zwar eine notwendige logische Bedingung ist; aber zur objektiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, bei weitem nicht genug“ ist (KrV, A 220/B 267 f.). Was noch hinzukommen muß, ist eine Verbindung mit der Form oder dem Inhalt der Erfahrung: Im Fall eines Begriffs *a priori*, z. B. eines geometrischen Begriffs, muß gezeigt werden, daß der Begriff nicht nur widerspruchsfrei, sondern auch in der reinen Anschauung konstruierbar ist (KrV, A 221/B 268); im Fall empirischer Begriffe, z. B. „neue Begriffe von Substanzen, von Kräften, von Wechselwirkungen“, wenn diese mehr als „lauter Hirngespinnste [sein sollen], deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat“, dann muß es nicht nur logische Widerspruchsfreiheit, sondern auch eine kausale Verbindung mit etwas, was in der Erfahrung wahrnehmbar ist, geben (KrV, A 222 f./B 269 f.). (Der Begriff eines möglichen empirischen Gegenstands kann aber nicht in Wahrnehmung *unmittelbar* gegeben sein, weil dann der Gegenstand wirklich und nicht bloß möglich sein würde.) In der „Methodenlehre“ der ersten Kritik wendet Kant diese Auffassung der Möglichkeit auf theoretische Hypothesen an. Hier behauptet Kant, daß wir kein grenzenloses Feld für solche Hypothesen eröffnen können, weil „die *Möglichkeit* des Gegenstands selbst ... völlig gewiß und nicht erdichtet, oder bloße Meinung“ sein muß; noch einmal behauptet er, Hypothesen sollen nicht „leere Hirngespinnste, statt der Begriffe von Sachen“ sein (KrV, A 770/B 798). Wenn wir Hypothesen einführen, führen wir Veränderungen und Verfeinerungen in einem begrifflichen Gerüst ein, für die wir schon Bestätigung in den Formen der Erfahrung und in besonderen empirischen Erfahrungen haben, und dann suchen wir nach weiteren reinen oder empirischen Bestätigungen für diese Verfeinerungen.

Nun ist dieses Modell nicht unmittelbar auf den Fall der Postulate der reinen praktischen Vernunft anwendbar, weil diese die Existenz von *übersinnlichen* Gegenständen und Zuständen behaupten und keine Bestätigung dieser Existenz durch Formen oder Inhalte der Erfahrung zugelassen ist. Dennoch schränkt Kant das Erfordernis, daß alle Begriffe von möglichen Gegenständen einen Grund im wirklichen Dasein haben, nicht auf die empirischen Begriffe ein, sondern er versteht dieses Erfordernis als einen allgemeinen Kanon der Vernünftigkeit. Tatsäch-

lich bestand er auf dieser allgemeinen Regel schon lange bevor er seine These zur Behandlung der empirisch-theoretischen Begriffe entwickelt hat. Im Aufsatz *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* vom Jahre 1763, seiner Ablehnung des ontologischen Beweises folgend, hat Kant seinen neuen Beweis auf die Prämisse gegründet, daß „die Möglichkeit wegfallen, nicht allein wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch wenn kein Materiale, kein *Datum* zu denken da ist.“ Kants Grundlage für diese Behauptung ist mit der, die seine Ablehnung des ontologischen Beweises gründet, identisch: „Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz“, aber mit der Verneinung aller Existenz fallen selbst bestimmte Möglichkeiten weg. Also schließt er, „daß irgend eine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches [zu sagen], das widerspricht sich“ (EMB, II, 78). So schließt er, daß es, wenn es wohlbestimmte Möglichkeiten geben soll, etwas Vorhandenes geben muß, daß die Möglichkeiten schafft, und weil dieses Dasein selbst für die Möglichkeit notwendig ist, ist es auch in sich selbst notwendig, d. h. es gibt ein notwendiges Sein, welches Gott ist. Dieses Argument lebt noch in der *Kritik der reinen Vernunft* in der Form des „Ideals der reinen Vernunft“ als einzigem Ursprung aller Möglichkeiten, die vollständige Bestimmung der besonderen Gegenstände zu konstruieren. Das ist das Ideal eines „Vorrats des Stoffes, daher alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden können ... die Idee von einem All der Realität (*omnitudo realitatis*)“ (KrV, A 575 f./ B 603 f.). Die Hypostasierung dieser Idee, sagt Kant, führt auf der Idee von Gott hin (KrV, A 580/ B 608).

Die Annahme, daß die wirkliche Möglichkeit des höchsten Gutes einen Grund in der wirklichen Existenz Gottes haben muß, scheint also in Kants unterliegender Annahme gegründet zu sein, daß alle wirklichen Möglichkeiten einen Grund in wirklichem Dasein haben müssen und endlich im wirklichen Dasein Gottes. Da die Möglichkeit des höchsten Gutes nur die Möglichkeit der Verbindung von zwei positiven Prädikaten ist, nämlich der Prädikate der Tugend und Glückseligkeit, scheint aus diesem Gedankenvorgang zu folgen, daß es, anderen Gegenständen gleich, seinen Grund im Dasein Gottes finden muß.

Aber in diesem Fall müssen wir uns erinnern, daß Kant letztlich jeden Gebrauch der theoretischen Vernunft für eine Schlußfolgerung von sinnlichen Bedingungen auf eine übersinnliche Ursache schwer tadelt. Theoretische Hypothesen, die innerhalb der Grenzen des Sinnlichen bleiben, sind zulässig, weil sie nur Anleihen auf zukünftige Erfahrung sind: Um eine erfahrene Erscheinung zu erklären, setzt man eine noch nicht erfahrene Ursache oder Art von Kausalität, aber eine, die in der fortlaufenden Erfahrung stattfinden kann; und letztlich ist eine Hypothese nur dann berechtigt, wenn eine sinnliche Bestätigung für sie beizubringen ist. Aber übersinnliche Hypothesen können niemals bestätigt werden, obwohl es uns natürlich ist, sie zu machen, und wir selbst keine Alternative für sie haben; also können sie niemals mehr als logisch möglich sein. Dies ist der Kern von Kants Kritik der spekulativen Theologie in der vierten Antinomie und in seiner Behandlung der drei herkömmlichen Beweise im „Ideal der reinen Vernunft“; und obwohl er das Kind seiner eigenen theologischen Einbildungskraft

milder beurteilen mag, letztlich kritisiert er auch seinen eigenen früheren metaphysischen Gebrauch der Annahme, daß alle Möglichkeit einen wirklichen Grund haben muß:

Indessen würde dieser Gebrauch der transzendentalen Idee doch schon die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten ... Dieses letztere ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen (KrV, A 580/B 608).

So schließt Kant, daß, obwohl der Hang zu denken, daß es einen wirklichen Grund für jede Möglichkeit geben muß, ein natürlicher Hang des menschlichen Denkens ist, doch jeder Gebrauch dieser Idee außerhalb der Grenzen der theoretischen Hypothesen, wo wenigstens die Möglichkeit der empirischen Bestätigung gegeben ist, unberechtigt und eine „natürliche Illusion“ ist.

In der Tat schließt Kant seine Kritik der spekulativen Theologie mit der Behauptung, „daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind ... folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben kann“ (KrV, A 636/B 664). Mit der Idee einer Theologie, die auf moralische Gesetze gegründet ist, weist Kant auf die Lehre von den Postulaten hin, die zwei Seiten zuvor zum erstenmal eingeführt worden ist (KrV, A 634/B 662). Aber nun scheint Kant in einem Zirkelschluß verwickelt zu sein: Für praktische Zwecke müssen wir die Möglichkeit des höchsten Gutes zulassen, weil dieses ein Zweck ist, der möglich sein muß, wenn es vernünftig ist, daß wir nach dem diesen Zweck bestimmenden moralischen Gesetz handeln, und es scheint nur ein Bedürfnis der theoretischen Vernunft zu sein, daß wir einen Grund dieser Möglichkeit im wirklichen Dasein finden; es hat sich aber gezeigt, daß die theoretische Vernunft keine Befugnis hat, diese Schlußfolgerung vom Möglichen auf das Wirkliche zu machen, und wir sind wiederum auf das Vermögen der praktischen Vernunft zurückgewiesen – doch braucht die praktische Vernunft diese Schlußfolgerung für ihren eigenen Zweck nicht. Untergräbt dieser Zirkel nicht die Lehre von den praktischen Postulaten – obzwar nicht die moralische Notwendigkeit des Strebens nach dem höchsten Gut?

Von einem Standpunkt aus ist dieser Schluß ganz richtig, und Kant selbst behauptet dies. Er schließt selbst seine Erörterung der Postulate in der zweiten *Kritik* mit der Behauptung, daß „diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ... aber keine Erweiterung der Speculation“ ist und daß wir keinen theoretischen Gebrauch davon machen können, z. B. um die Prädikate Gottes zu bestimmen (V, 134). Von einem theoretischen Standpunkt aus steht nur fest, daß die Begriffe der Tugend und Glückseligkeit widerspruchsfrei sind, und daher, daß das höchste Gut und seine Gründe logisch möglich sind; wie Kant sagt: „Die ... drei Ideen der spekulativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transcendente) *Gedanken*, in denen nichts Unmögliches ist“ (V, 135). So scheinen wir zu dem Punkt zurückgekommen zu sein, von dem wir angefangen hat-

ten: dem Gedanken nämlich, daß es moralisch notwendig ist, nach dem höchsten Gut zu streben, und daß die Vernünftigkeit dieses Strebens nur voraussetzt, daß die Erreichung dieses Gutes nicht unmöglich ist und daß wir dieses Faktum erkennen; und letztlich scheint diese Bedingung erfüllt zu sein, wenn der Begriff widerspruchsfrei ist. Warum denn sind die Postulate des wirklichen Daseins der Bedingungen der moralisch-notwendigen Zwecke mehr als bloß natürliche Illusionen?

## *II. Das Paradox des moralischen Glaubens und der Dualismus des menschlichen Wesens*

1. Die Frage kann noch schärfer durch Hinweise zur Unterscheidung zwischen „Meinung“ und „Glaube“ gemacht werden, die Kant in den „Kanon der reinen Vernunft“ der ersten *Kritik*, in der *Kritik der Urteilskraft*, in dem *Wirklichen Fortschritt* und in der *Jäsche Logik* zieht. Nach Kant ist *Meinung* die richtige Einstellung auf theoretische Hypothesen oder, in seinen Worten, das richtige Fürwahrhalten, während die richtige Einstellung auf die praktischen Postulate *Glaube* ist. Im Fall einer Meinung sind wir uns bewußt, daß unser Grund dafür „sowohl subjektiv, als objectiv unzureichend“ ist, aber im Fall des Glaubens erkennen wir an, daß unser Beweis seiner Wahrheit „nur subjektiv zureichend und ... zugleich ... objectiv unzureichend“ ist (KrV, A 822/B 850; JÄL IX, 66). Wir haben Meinungen über theoretische Hypothesen, weil unsere Beweise dafür unzureichend sind, Alternativen auszuschließen, und wir erkennen das an, mithin gestehen wir, daß unsere Beweise zugleich subjektiv und objectiv unzureichend sind. Aber in diesem Fall können wir weitere Beweise bekommen, und also können unsere Beweise logisch und psychologisch überredend werden, d. h. subjektiv und objectiv zureichend. Meinung steht an einem Ende einer Skala, deren anderes Ende Erkenntnis ist, und Meinungen über das Empirische und Sinnliche können durch Hinzufügung weiterer Beweise in Erkenntnis umgewandelt werden. Zum Beispiel, „der Äther der neueren Physiker“ ist „eine bloße Meinungs-sache, immer noch von der Art, daß, wenn die äußeren Sinne im höchsten Grade geschärft wären, er wahrgenommen werden könnte“ (KU, § 91, V, 467). Es ist vernünftig, der Meinung einen Grad zuzuschreiben, weil empirische Beweise vermehrt werden können. Deshalb kann man auch von der Wahrscheinlichkeit einer Meinung sprechen, weil Wahrscheinlichkeit „eine mathematische Bestimmung der Modalität des Fürwahrhaltens“ ist, „wo Momente derselben als gleichartig angenommen werden müssen, und so eine Annäherung zur Gewißheit möglich ist“ (WF, XX, 299).

Im Fall aber eines Postulats der reinen Vernunft ist der Gegenstand übersinnlich, er hat keine empirischen Beweise, mithin gibt es keine Möglichkeit des Vermehrens dieser empirischen Beweise, um so einen Glauben in eine Gewißheit umzuwandeln. Daher sagt Kant, „Gegenstände der bloßen Vernunftideen, die für das theoretische Erkenntnis gar nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargestellt werden können, sind sofern auch gar nicht erkennbare Dinge, mithin kann

man in Ansehung ihrer nicht einmal *meinen*“ (KU, § 91, V, 467). Also müssen die Postulate immer Glauben bleiben, d. h. Sätze, die als subjektiv zureichend, aber objektiv unzureichend anerkannt sind. Sie haben eine psychologisch überredende Wirkung, aber keine mögliche Bestätigung ihrer Wahrheit.

2. Aber dann stellt sich uns die Frage, *wie* können Sätze, die – wie wir schon wissen – keine mögliche objektive Bestätigung zulassen, eine subjektiv und psychologisch überredende Wirkung auf uns *haben*? Vielleicht scheint es, daß Kant dieser Frage ausweichen will, wenn er betont, daß der letzte Zweck der Postulate die Vermehrung unserer Bemühung in der Ausführung unserer Pflicht und nicht die Vermehrung des Vorrats unserer theoretischen Erkenntnis ist; er sagt, daß wir keine Pflicht zum Fürwahrhalten haben, sondern nur eine Pflicht zum Handeln, und daß die Bedeutung der Postulate mit ihrem Beitrag zur Erfüllung unserer Pflicht erschöpft ist. Er macht diesen Punkt in verschiedener Weise. In der *Kritik der Urteilskraft* betont Kant die streng praktische Wirkung der Postulate: „Nun haben wir durch das moralische Gesetz, welches uns dieses [höchste Gut] auferlegt, in praktischer Absicht, nämlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit, [der] Ausführbarkeit ... anzunehmen“ (KU, § 88, V, 455). Hier scheint Kant ausdrücklich zu behaupten, daß etwas „in praktischer Absicht“ anzunehmen bedeutet, es nur wirksam im Gebrauch unserer Kräfte zu machen, was daher keine Erkenntniseinstellung dazu impliziert. Ähnlicherweise, in dem *Wirklichen Fortschritt* scheint Kant auch zu betonen, daß etwas „in praktischer Absicht“ anzunehmen dasselbe heißt wie, es in der Hervorbringung des Handelns wirksam zu machen, was keine Erkenntniseinstellung ist. Hier verbindet Kant die Anerkennung, daß vom theoretischen Standpunkt aus nur die Widerspruchsfreiheit der Postulate begründet werden kann, mit einer Erörterung der Wirksamkeit des Glaubens, die ganz psychologisch klingt. Kant fängt mit einem neuen Punkt an, nämlich daß „der Glaube in moralisch-praktischer Rücksicht auch an sich einen moralischen Wert [hat], weil er ein freyes Annehmen enthält“, und dann fährt er fort, die zwei schon erwähnten Punkte zu verbinden: Das „Credo“ der drei Postulate

ist kein Beweis von der Wahrheit dieser Sätze, als theoretischer betrachtet, mithin keine objective Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenstände derselben, denn die ist in Ansehung des Übersinnlichen unmöglich, sondern nur eine subjective-, und zwar praktisch-gültige und in dieser Hinsicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüßten, daß diese Gegenstände wirklich wären, welche Vorstellungsart ... nur in moralischer Absicht notwendig ist, um dem, wozu wir so schon von selbst verbunden sind, nämlich der Beförderung des höchsten Gutes in der Welt nachzustreben, noch ein Ergänzungsstück zur Theorie der Möglichkeit desselben, allenfalls durch bloße Vernunftideen hinzuzufügen, indem wir uns jene Objecte, Gott, Freiheit in praktischer Qualität, und Unsterblichkeit, nur der Förderung der moralischen Gesetze an uns zu Folge selbst machen und ihnen objective Realität freiwillig geben, da wir versichert sind, daß in diesen Ideen kein Widerspruch gefunden werden könne ... (WF, XX, 298 f.).

Wir sollen, *als ob* diese Ideen objektive Realität hätten, frei handeln, weil wir auf diese Weise wirksamer nach dem höchsten Gute in dieser Welt streben können. Dies scheint Kants Standpunkt zu sein: Obwohl die Versicherung von der Widerspruchsfreiheit eines Zweckes alles ist, was vom theoretischen Standpunkt

aus nötig ist, um ein auf ihn zielendes Handeln vernünftig zu machen, ist aber die menschliche Psychologie so geartet, daß sie eine größere Triebfeder, einen positiven Grund für den Glauben der Erreichbarkeit ihres Zweckes braucht; um diese Bedingung aber zu erfüllen, können wir selbst diese Ideen von positiven Gründen für die Wirklichkeit des höchsten Gutes einführen und nach ihnen handeln.

Aber die bloße Behauptung, daß der *Punkt* der Postulate psychologische Hilfe in der Ausübung unserer moralisch-notwendigen Handlungen und nicht die Vermehrung unseres Erkenntnisvorrats ist, ist keine Antwort auf unsere Fragen. Erstens, es löst das Paradox des Glaubens nicht auf. Obwohl wir gewöhnlich die Unterscheidung zwischen dem theoretischen Standpunkt und dem praktischen erklären können, indem wir sagen, daß praktische Sätze nicht indikativ oder *beschreibend*, sondern *vorschreibend* sind – in Kants Sprache, sie sagen nicht, was *ist*, sondern was *soll sein* –, so können wir hier diese Auffassung der Unterscheidung nicht brauchen, weil die Postulate der praktischen Vernunft *keine* vorschreibenden Sätze sind, sondern dieselbe Form wie theoretische Sätze haben: Sie behaupten, daß gewisse Gegenstände mit gewissen Prädikaten existieren. Das Glauben dieser Sätze soll uns bei der Ausübung eines vorschreibenden Satzes helfen; aber das transformiert die Postulate selbst nicht von beschreibenden in vorschreibende Sätze. So müssen wir noch fragen, wie ein theoretischer Satz psychologisch wirksam sein *kann*, wenn wir uns bewußt sind, daß wir nur notwendig unzureichende Beweise davon haben. Zweitens, es gibt noch Fragen über die Art der psychologischen Wirksamkeit der Postulate. Kant hat betont,<sup>2</sup> daß die Lehre vom höchsten Gut nicht die *Motivierung*, sondern nur das *Objekt* der Moralität betrifft, aber wie kann dieses Reden von Wirksamkeit des Gebrauchs unserer Kräfte verstanden werden, wenn es nicht als ein Reden von der Verstärkung unserer Motivierung verstanden wird? Und wie steht es mit diesen Ideen: Sollen wir sie in uns selbst hervorbringen, und wenn wir wissen, daß wir dieses tun, können diese selbsthervorgebrachten Ideen noch psychologisch wirksam sein?

3. Die Antwort auf diese Fragen liegt in dem, was Kant vor allem zu der Lehre von den Postulaten hinführt. Das ist nichts geringeres als sein dualistischer Begriff der menschlichen Natur – nicht ein metaphysischer Dualismus von Geist und Körper, darüber ist Kant offiziell agnostisch (z. B. KrV, A 379f.), sondern der psychologische Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit als zwei verschiedenen menschlichen Vermögen mit ihren eigenen Gesetzen und Beschaffenheiten, der Kants ganze theoretische und praktische Philosophie durchläuft. Kant versteht uns als Geschöpfe, die nach den für alle vernünftigen Wesen gültigen Gesetzen handeln können und müssen, aber er versteht uns nicht als Geschöpfe, die nach diesen Gesetzen *vermittelt* bloßer Vernunft handeln können, ohne daß unsere Sinnlichkeit anerkannt wird und ohne daß eine Veranlassung für diese Sinnlichkeit besteht, nach den Erfordernissen der Vernunft zu handeln. Dieses wird klar aus der *Kritik der Urteilskraft* und der *Metaphysik der Sitten*, wo Kant niemals vertritt, daß die Vernunft die Sinnlichkeit verwerfen muß, sondern immer

<sup>2</sup> Besonders im ersten Teil des Aufsatzes über „Theorie und Praxis“.

sagt, daß sie, genau durch Achtung für die von Vernunft gebotene Pflicht, jedes durch die Sinnlichkeit gelieferte Mittel zur Ausübung unserer Pflicht kultivieren muß, wie die natürlichen Gefühle der Schönheit und des Erhabenen, des Mitleids, Gefühle der Dankbarkeit und Freundschaft u. s. w. Neigung und Vernunft folgen nicht notwendigerweise denselben Gesetzen, und Neigung führt also nicht notwendigerweise auf dasselbe Ziel wie Vernunft; aber wenn sie mit Vernunft übereinstimmen soll, muß sie kultiviert und nicht nur überwältigt werden. Dieselbe Möglichkeit für Unabhängigkeit, aber auch für das Zusammenarbeiten von Vernunft und Sinnlichkeit unterliegt der Lehre von den Postulaten.

In der Tat macht Kant klar, daß die Lehre von den Postulaten sich vor allem genau wegen des Unterschieds zwischen den Bedingungen der menschlichen Sinnlichkeit und denen der menschlichen Vernunft ergibt. Daß die Welt uns nicht wie ein Platz erscheint, wo Tugend von Glückseligkeit immer begleitet ist, ist ein Faktum, das die Grenzen der menschlichen Sinnlichkeit betrifft, kein Faktum der Vernunft selbst:

Oben hatte ich gesagt, daß nach einem bloßen Naturgange in der Welt die genau dem sittlichen Werte angemessene Glückseligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten sei, und daß also die Möglichkeit des höchsten Gutes von dieser Seite nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einschränkung dieses Urteils auf die *subjektiven* Bedingungen unserer Vernunft zurück, um nur dann allererst, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher bestimmt werden sollte, davon Gebrauch zu machen. In der Tat ist die genannte Unmöglichkeit *bloß subjektiv*, d. i. unsere Vernunft findet es *unmöglich*, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmäßigen Zusammenhang zwischen zwei noch so verschiedenen Gesetzen sich ereignenden Weltbegebenheiten nach einem bloßen Naturlaufe begreiflich zu machen, ob sie zwar wie bei allem, was sonst in der Natur Zweckmäßiges ist, die Unmöglichkeit desselben nach allgemeinen Naturgesetzen doch auch nicht beweisen ... kann. (KpV, V, 145)

Mit anderen Worten, die ganze Lehre der Postulate steht innerhalb der Grenzen der menschlichen Psychologie. Daß wir die Verträglichkeit des höchsten Gutes mit den Gesetzen der Natur nicht sehen können, ist eine subjektive Einschränkung der menschlichen Psychologie, und es ist auch eine subjektive Notwendigkeit, daß wir für diese Einschränkung Ersatz durch Ideen der Gründe dieses Gutes leisten, die theoretisch widerspruchsfrei sind, aber keine anderen Beweise haben als den, daß sie wirksam für unser Streben nach den von Vernunft gebotenen Zwecken sind.

Wie löst nun die allgemeine Unterscheidung zwischen der Wirkung der menschlichen Sinnlichkeit und der der reinen Vernunft unsere besonderen Fragen über die Wirksamkeit der Postulate auf? Erstens, der Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit löst das Paradox des Glaubens, die Frage nach der möglichen Wirksamkeit oder subjektiven Hinlänglichkeit eines Satzes, der theoretisch und objektiv unzureichende Gründe hat, durch eine einfache Isolierung der Sinnlichkeit von der Vernunft. Weil die Sinnlichkeit keine automatische Einstimmung mit der Vernunft hat, macht die Einsicht, daß es keine theoretisch zureichenden Gründe für die Bejahung der Postulate gibt, die sinnliche Vorstellung ihrer Gegenstände nicht von selbst unmöglich oder psychologisch unwirksam. Die Menschen sind unvollständig vernünftige Geschöpfe, und wenn auch die Möglichkeit

der Moralität gebietet, daß alle Menschen immer ihre sinnlichen Neigungen (Triebfedern) zum Aufnehmen der Absichten der reinen Vernunft (Bewegungsgründe) zwingen können, so heißt dies nicht, daß der ganze subjektive Zustand eines tugendhaften Menschen von bloßer Vernunft bestimmt ist. Von der Vernunft anerkannte Erkenntnisgrenzen, sowohl der hauptberuflichen Philosophen als auch gewöhnlicher Menschen, können ohne Wirkung auf unsere Sinnlichkeit bleiben, und eine Vorstellung kann eine Wirkung auf die Sinnlichkeit haben, die von der Vernunft nicht geboten wird, die aber mit den Geboten der Vernunft verträglich ist. Daher können ästhetische Erfahrungen und Symbole, wenn sie nicht mehr als Analoga für praktische Grundsätze sind, fruchtbar für die Einstimmung unserer Sinnlichkeit mit den Geboten der praktischen Vernunft werden (siehe KU, § 59, V, 351 ff.); und es gibt keinen Grund, warum andere Ideen dieselbe subjektive Kraft, menschliche Gefühle zu bewirken und menschliche Handlungen zu veranlassen, nicht haben können – sie sind in theoretischer Absicht Illusionen, aber in psychologischer Absicht bleiben sie natürlich und wirksam. Vielleicht wird man denken, daß es ein wichtiger Unterschied zwischen der Lehre vom Schönen als Symbol des moralisch Guten und der Lehre der Postulate ist, daß letztere die psychologische Wirksamkeit der Vorstellungen in Form von *Sätzen* voraussetzt, während die erstere dieses nicht tut; aber es gibt keinen Grund, warum dieser Unterschied wichtig sein muß: Die *Vorstellung* eines Satzes kann wirksam sein, auch wenn die *Wahrheit* des Satzes keine theoretisch zureichende Bestätigung zuläßt.

Aber wir haben noch unsere Fragen nach der Art der psychologischen Wirkung der Postulate zu beantworten. Die erste Frage hier war: Wie können die Postulate als bloß subjektiv wirksame Vorstellungen verstanden werden, ohne Kants wichtige Unterscheidung zwischen dem reinen *Beweggrund* und dem *Objekt* der Moralität zu untergraben? Die Antwort auf diese Frage ist, daß Kants Auffassung der menschlichen Psychologie kompliziert ist. Sie wandelt nicht alle subjektiven Zustände in Neigungen um, die nur als mit dem Beweggrund der Pflicht widerstreitende Triebfedern funktionieren können. Bereits vom subjektiven Standpunkt aus gibt es Vorstellungen von Umständen und Begierden – diese setzen sogar jene voraus –, und die Postulate können als subjektive Vorstellungen der möglichen Ergebnisse und ihrer Gründe verstanden werden, die versichern, daß die subjektive Wirkung auf unsere Gesinnung gemäß der Pflicht durch den Glauben an eine moralisch-unfreundliche Welt nicht *untergraben* wird. Trotz der Beispiele in *Grundlegung* I (IV, 397f.), die nur den Inhalt des Grundsatzes der Pflicht erleuchten sollen, scheint Kant nicht zu glauben, daß die Pflicht als Beweggrund gewöhnlicherweise in Konflikt steht mit allen subjektiven Zuständen bzw. nur wirksam ist, wenn alle subjektiven Zustände abwesend sind; er glaubt vielmehr, daß dieser Beweggrund auf unsere wirklichen subjektiven Neigungen und Zustände wirkt, in dem er einige stärker und andere schwächer macht. Die Postulate können dann subjektiv wirksam sein, wenn sie verhindern, daß eine subjektive, aber mit dem Beweggrund der Moralität verbundene Gesinnung der Willkür durch eine subjektive Vorstellung der unfreundlichen Welt geschwächt wird.



Es bleibt noch die Frage, wie selbsthervorgebrachter Glaube oder Ideen (WF, XX, 299) psychologisch wirksam sein können. Wie können wir selbst einen Glauben an einen äußeren Gegenstand erzeugen und doch durch diesen Glauben bewegt werden? Eine Antwort auf diese Frage kann nach dem Modell der Kantischen Behandlung des Schönen und Erhabenen gegeben werden, wie dieses zuerst in der *Kritik der Urteilskraft* und dann in der *Metaphysik der Sitten* dargestellt ist. In diesen Werken sagt Kant, daß „diejenige Stimmung der Sinnlichkeit ... nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schönen Kristallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs)“ „die Moralität sehr befördert“ und „eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage“ ist; und weil diese Anlage nicht *gegen*, sondern *in Ansehung* der nicht-menschlichen Natur der Moralität „sehr diensam“ ist – weil sie das Mitgefühl nicht abstumpft, sondern vermehrt –, haben wir eine Pflicht *gegen* uns selbst, nicht diese Anlage zu schwächen oder auszutilgen, sondern sie zu erhalten und zu befördern (MdS, TL, § 17, VI, 443). Kant behauptet nicht, daß ein Mensch, der ohne diese Anlage geboren worden ist, sie *ab novo* schöpfen könnte, sondern sagt nur, daß sie eine natürliche Gesinnung ist, die wir verteidigen und kultivieren müssen. Dieser Gedankengang kann auch auf die Postulate angewandt werden: Diese sind auch natürliche Vorstellungen, die wir nicht erst hervorbringen müssen, aber die wir erhalten und fördern müssen, wegen ihrer Wirksamkeit bei der Förderung der moralischen Handlung. Um es noch einmal zu sagen: Daß diese Vorstellungen Sätze und nicht lauter Gefühle sind, beweist keinen wesentlichen Unterschied in der psychologischen Wirksamkeit dieser Ideen, obwohl dieser Umstand eine theoretische Kritik hervorruft, die im Falle z. B. der ästhetischen Erfahrungen nicht notwendig ist.

Kant nähert sich einer ausdrücklichen Behauptung dieser Auffassung in seiner Behandlung unserer Pflicht *gegen* uns selbst *in Ansehung* Gottes, welche in der *Tugendlehre* seiner Behandlung der Pflichten gegen uns selbst in Ansehung der Natur folgt. Hier behandelt er nicht die Idee Gottes als des intelligiblen Urhebers der Natur, sondern die Idee von Gott als dem Gesetzgeber, eine Idee, durch die wir unsere eigene Gesetzgebung zu göttlichen Geboten machen, und er sagt, daß diese Idee sich unausweichlich für die Vernunft, nicht aber für die Sinnlichkeit darstellt. Aber der wichtige Punkt ist sein Anspruch, daß, obwohl wir keine direkten Pflichten gegen Gott haben, es doch eine „Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ ist, „diese unumgänglich der Vernunft sich anbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der größten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (*praktischen*) Sinn kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (MdS, TL, § 18, VI, 443f.). Nehmen wir die Idee, daß Gott eine Hervorbringung unserer eigenen Vernunft ist, phänomenologisch – d. h. wenn wir sie der Vernunft als Teil unserer empirischen Psychologie zuschreiben, nicht der Vernunft in irgendeiner transzendentalen Bedeutung –, dann wird der Unterschied zwischen den sinnlichen Gefühlen der Ästhetik und dieser Idee der Vernunft unwichtig. Der wichtige Punkt bleibt, daß die menschliche Psychologie uns eine Mannigfaltigkeit von theoretisch-unbeweisbaren, aber moralisch-wirksamen natürlichen Vorstellungen liefert, und

wenn wir die Tugend zu unserem Zweck machen wollen, so müssen wir alle natürlichen Mitteln zur Tugend kultivieren, also haben wir eine Pflicht, solche natürlichen Anlagen und Gesinnungen zu erhalten und zu fördern – die Postulate der praktischen Vernunft und die verschiedenen Formen der ästhetischen Erfahrung.

Im Ende also steht Kants moralische Theologie neben seiner Ästhetik als wesentlicher Teil seiner moralischen Anthropologie; und es ist kein Zufall, daß seine detaillierteste Darstellung seiner moralischen Theologie am Schluß der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ zu finden ist, genau so wie seine ausgebreitetste Darstellung der moralischen Ästhetik am Schluß der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ zu finden ist. Die ästhetischen Erfahrungen des Schönen und Erhabenen, des Ideals der Schönheit und der ästhetischen Ideen als Inhalte der Werke des künstlerischen Genies sind natürliche Anlagen der menschlichen Sinnlichkeit, die zum Behuf unseres vernünftigen Interesses gebraucht werden können und müssen, und so sind die Postulate der reinen praktischen Vernunft natürliche Produkte der teleologischen Urteilskraft, die, wenn Sinnlichkeit mit Vernunft zusammenarbeiten soll, auch zum Behuf unseres vernünftigen Interesses gebraucht werden können und müssen.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Dieser Aufsatz wurde als Vortrag in Berlin, Göttingen und München im November 1995 gehalten. Ich danke Katherina Kaiser und Rolf-Peter Horstmann herzlich für ihre Hilfe bei der Übersetzung.