BERICHTE UND DISKUSSIONEN

„Est Deus in nobis“ Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*

Giovanni SALA (München)

Erster Teil: Der Beweis der Identitätsthese

1. Die neue These: Die Identität von Gott und Mensch

Thema der vorliegenden Überlegungen ist eine Dissertation, die an der Technischen Universität Berlin unter der Leitung von Professor Hans Poser verfasst wurde und als „herausragende wissenschaftliche Arbeit“ beim Verlag derselben Universität erschienen ist.[1] In ihr werde „Neuland in der Kantforschung“ beschritten (VIII), insofern die „seit über 200 Jahren Standarddeutung des Gottespostulats [...] als Fehlurteil angesehen werden muß“ (248). Denn während Kant nach der bisher „dominierenden Lesart“ mit dem moralischen Argument in der Dialektik der *KpV* auf das Dasein eines Gottes als „Bedingung“ (A 226) des allumfassenden Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, nämlich des „höchsten Guts“ (A 194), geschlossen hat, der dann eine vom Menschen verschiedene Instanz wäre, ist nach Schwarz diese Instanz die reine praktische Vernunft des Menschen selbst.

Demnach vertritt das Buch folgende zwei Thesen: die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft und infolgedessen die Identifizierbarkeit von Gott und vernünftigem Wesen (1). Die in der zweiten These behauptete Identifizierbarkeit von Gott und Mensch ist für Kant umso nahe liegender, weil ihm zufolge das vernünftige Wesen „nur als Intelligenz das eigentliche Selbst“ ist, wobei dieses Selbst zugleich im reinen Willen oder in der reinen praktischen Vernunft besteht (*GMS* A 118, auch 123). Im Folgenden werde ich der Einfachheit halber in der Regel von einer Identität von Gott und Mensch oder von einer Identitätsthese sprechen.

Dass in der Ethik Kants eine Tendenz zur Vergottung der moralischen Dimension des Menschen bzw. des von ihm erlassenen moralischen Gesetzes vorliegt, ist bekannt. Ich verweise beispielsweise auf A 147, 155 f., 282. Im Opus postumum hat Kant gelegentlich diese Vergottung ausdrücklich formuliert: „Gott ist die moralisch-praktische sich selbst gesetzgebende Vernunft“ (XXI 145); in XXII, 130 findet sich die Aussage „est Deus in nobis“, die im Titel des hier behandelten Buches steht. Als Resultat seiner eingehenden Analyse der *KpV* meint nun der Vf., dass Kant über eine bloße Tendenz hinaus dem Menschen als Selbstgesetzgeber göttliche Eigenschaften zugeschrieben habe. Es gilt ihm deshalb zu zeigen, so lautet das Programm seiner Untersuchung, „daß die *Identität* von Gott und reiner praktischer Vernunft eine

[1] Vgl. Schwarz (2004). Sämtliche Zahlen, denen nichts vorgestellt ist, verweisen auf die Seiten dieses Buches. Gelegentlich wird auf die Gliederung des Buches mit „Kap.“ verwiesen. Für die Werke Kants siehe das Siglenverzeichnis. Die drei Kritiken, die *GMS* und die *Religion* werden nach der Originalpaginierung A bzw. B zitiert, alle anderen Werke Kants nach der Akademie-Ausgabe mit Band- (römische Ziffern) und Seitenangabe (arabische Ziffern). Wo nur A vor einer Zahl steht, handelt es sich um die *Kritik der praktischen Vernunft*.

PhJb 1/07 / p. 118 / 12.4.

mit der Gottes- und Vernunftkonzeption der Postulatenlehre in der *KpV* zu vereinbarende und darüber hinaus in ihr systematisch verankerte Idee darstellt" (16).

Trotz der vielleicht allzu zuversichtlich klingenden Würdigung seiner eigenen Resultate muss man dem Vf. bescheinigen, dass er eine scharfsinnige Analyse der Texte durchgeführt hat, in der er nicht nur bestimmte Grundideen der Kantischen Philosophie, allen voran die „Autonomie" des Menschen, zu Ende gedacht, sondern auch gezeigt hat, dass Kant sich dieser logischen Konsequenzen bewusst war und sie, zumindest bis zu einem gewissen Grad, zum Ausdruck gebracht hat. Ob dies ausreicht, die oben genannte Identitätsthese Kant selbst zuzuschreiben, ist damit noch nicht gesagt. Meine Überlegungen möchten einen Beitrag zur Klärung dieser Frage beisteuern.

Ich werde zunächst den Beweisgang nachzeichnen, der den Vf. zu seiner kühnen These geführt hat. In einem zweiten Teil werde ich Stellung dazu nehmen. Der springende Punkt des vom Vf. rekonstruierten Beweises ist folgender: Kant beginnt die Dialektik der *KpV* mit der Einführung des „Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft", dem er den Namen „höchstes Gut" gibt. Schon die Definition besagt, dass dieses höchste Gut durch unsere reine praktische Vernunft hervorgebracht werden soll (A 203 und 204). Wenn nun im Gottesargument Gott als derjenige postuliert wird, der (allein) einen der zwei Bestandteile des höchsten Guts, die Glückseligkeit, verwirklichen kann (dass der andere Teil, die Sittlichkeit, eine Leistung des Menschen sein muss, steht außer Frage), so muss die Instanz, die von Kant Gott genannt wird, mit dem Menschen identisch sein; sonst wäre das höchste Gut nicht Gegenstand unserer reinen praktischen Vernunft.

2. Die Argumentationsstrategie

Der Vf. beginnt seine Untersuchung mit der Infragestellung der weit verbreiteten Auffassung, Kant behaupte die prinzipielle Endlichkeit der menschlichen Vernunft. Dafür beruft er sich auf die reine praktische Vernunft des Menschen, die unter einem absolut autonomen Gesetz steht, das sie selbst erlässt. Eine Betrachtung des Menschen, die sich nicht auf die Art und Weise beschränkt, wie der Mensch sich selbst erfährt (Anthropologie), sondern dem Urbild der moralischen Vollkommenheit Rechnung trägt, das zu verwirklichen ihm sein eigenes moralisches Gesetz gebietet (Anthroponomie), führe zur Revision der „sententia recepta".

Eine solche Auffassung der Nicht-Endlichkeit der menschlichen Vernunft und damit ihrer Identität mit Gott stecke in der Postulatenlehre, insbesondere im Gottespostulat. Deshalb sucht Schwarz in ihm den Ansatzpunkt, von dem her das Argument zum Beweis der Identität ausgearbeitet werden kann. Schon der Anfang des Postulats zeigt, dass dieser Ansatz in der Idee des höchsten Guts liegt, das Kant zu Beginn der Dialektik der *KpV* als „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" eingeführt (A 194) und dann als Zusammensetzung von Sittlichkeit und Glückseligkeit analysiert hat. Nun wird Gott im Gottesargument deshalb postuliert, weil er „oberste Ursache der Natur" ist und „eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat" (A 225), so dass er die der Sittlichkeit des Menschen adäquate Glückseligkeit zu verwirklichen vermag. Demnach kann die Identitätsthese als nachgewiesen gelten, wenn es dem Vf. gelingt zu zeigen, dass unsere praktische Vernunft fähig ist, selbst diese Glückseligkeit herbeizuführen.

Dafür unterscheidet Schwarz eine phaenomenale und eine noumenale Glückseligkeit als Glückseligkeit in der Sinnen- bzw. in der Verstandeswelt. Eine solche Unterscheidung findet sich nicht explizit in der *KpV*, könne aber anhand des begrifflichen Instrumentariums der *KpV* konzipiert werden. Am deutlichsten treten beide Glückseligkeitstypen im Abschnitt „Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft" (A 72–87) hervor, wo Kant seine Unterscheidung von sinnlicher und übersinnlicher Natur auf den Menschen anwendet.

PhJb 1/07 / p. 119 / 12.4.

Als sinnlich steht er unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin ist seine Vernunft heteronom; als übersinnlich steht er unter dem eigenen Gesetz der Freiheit, mithin ist seine Vernunft autonom. Nun „soll dieses Gesetz [der Freiheit] der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d.i. einer übersinnlichen Natur, verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu tun" (A 74). Zu dieser übersinnlichen Natur gehört auch die Glückseligkeit, deren der Mensch aufgrund seiner Sittlichkeit würdig ist. Da nun die Kausalität der praktischen Vernunft eine Kausalität aus Freiheit ist, ist die genannte Glückseligkeit eine noumenale Glückseligkeit-aus-Freiheit (54 ff.).

Dieselbe Idee einer noumenalen Glückseligkeit, die der Mensch als moralisches Wesen, also frei, hervorbringen *kann*, kommt ausdrücklich (allerdings ohne als eine solche bezeichnet zu werden) in einigen Reflexionen (89–94) vor, und implizit, nach der Interpretation des Vf.s, an all den Stellen, an denen Kant der reinen praktischen Vernunft eine „Kausalität mit Freiheit" (A 96) zuschreibt. Mehr noch, weil „ein reiner Wille ausschließlich durchs moralische Gesetz bestimmt ist, vollzieht er seine Handlungen notwendig (unausbleiblich) und bringt damit die intelligible Welt [...] wirklich hervor" (74). Ob aber Kant den Begriff einer noumenalen Glückseligkeit-aus-Freiheit in seinem Gottesargument tatsächlich anwendet, ist damit noch nicht ausgemacht. Deshalb versucht Schwarz durch eine eingehende Analyse der zwei Abschnitte über die Antinomie der praktischen Vernunft, die den Postulaten (Unsterblichkeit und Gott) vorangestellt sind, die für seine These entscheidende Basis plausibel zu machen.

3. Die Grundlage der Identitätsthese in der Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft

Schwarz formuliert die Antinomie wie folgt: Thesis/Antithesis: Es besteht eine (keine) synthetisch-notwendige Verbindung zwischen den beiden Elementen des höchsten Guts (107). Dass die Verbindung beider Elemente im höchsten Gut notwendig sei, geht aus dem hervor, was Kant unmittelbar vorher gesagt hat, dass sie nämlich „a priori, mithin praktisch-notwendig" sei (A 203). Da er aber nicht ausdrücklich auf die Natur der Glückseligkeit eingeht, sucht der Vf. Auskunft darüber, indem er den Begriff des Willens berücksichtigt, durch den die jeweilige Glückseligkeit verwirklicht wird.

Für die *Antithesis* (die die Möglichkeit des höchsten Guts bestreitet) gilt, dass der Erfolg der Willensbestimmung sich nach der Kenntnis der Natur und unserem physischen Vermögen richtet. In diesem Fall stünde die Glückseligkeit unter empirischen Naturgesetzen und wäre als Gegenstand der Heteronomie der praktischen Vernunft eine phaenomenale Glückseligkeit. Umgekehrt darf nach der *Thesis* (die die Möglichkeit des höchsten Guts bejaht) weder die Glückseligkeit noch der Wille, der sie hervorbringen soll, unter der Heteronomie der praktischen Vernunft stehen. Also ist der Begriff des Willens in der Thesis derjenige eines freien Willens unter moralischen Gesetzen und der Begriff der Glückseligkeit derjenige einer noumenalen Glückseligkeit-aus-Freiheit. Genau dies meine Kant, wenn er behauptet, dass „das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen" sei (A 203). Ein solcher Wille ist Urheber einer übersinnlichen Natur unter reinen praktischen Vernunftgesetzen und somit Urheber der Glückseligkeit in ihr.

Die Auflösung der Antinomie wird in Analogie zur Auflösung der Freiheitsantinomie in der *KrV* entwickelt. Dort bestand die Auflösung in der Anwendung der Lehre von der „Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena" (B 294 ff.). Dies bedeutete, dass in der Welt neben einer Kausalität nach den Gesetzen der Natur (Notwendigkeit) auch eine Kausalität aus Freiheit gegeben ist. Auf diese Weise ist es möglich, dass Erscheinungen in der Sinnenwelt Wirkungen des freien vernünftigen Wesens sind, das im moralischen Gesetz den Bestimmungsgrund einer Kausalität aus Freiheit hat.

PhJb 1/07 / p. 120 / 12.4.

Auf die praktische Vernunftantinomie angewandt, bedeutet dies, dass eine freie Verursachung möglich ist, sodass die Sittlichkeit der Gesinnung einen „notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe" (A 207). Es gibt also auch eine übersinnliche Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft, in der das vernünftige Wesen Urheber seiner eigenen Glückseligkeit-aus-Freiheit ist. Dies erklärt, wieso Kant in der *KpV* und andernorts die frei verursachten Phaenomena (!) in der Sinnenwelt als Noumena auffasst und bezeichnet (vgl. Kap 2.3). Damit sei erwiesen, *dass* das höchste Gut möglich ist (denn eine noumenale Glückseligkeit und damit ihre Verbindung mit der Sittlichkeit ist möglich), ohne dass jedoch das *Wie* dieser Möglichkeit schon entschieden sei (122).

4. Die Standarddeutung des Gottespostulats ist unhaltbar

Um die Identitätsthese als Erläuterungsurteil zum Gottespostulat zu beweisen, muss gezeigt werden, dass (a) die Glückseligkeit, von der her das Gottesargument seinen Ausgang nimmt, eine noumenale Glückseligkeit-aus-Freiheit ist – *Noumenalitätskriterium* – und dass (b) die praktische Vernunft, die diese Glückseligkeit hervorbringt, Urheberin einer Verstandeswelt ist, zu der die noumenale Glückseligkeit gehört – *Welturheberschaftskriterium* (vgl. Kap. 3.1).

Nach Schwarz steht in den ersten zwei Schritten des Gottespostulats (die Sätze 1–2 im zweiten Absatz des V. Abschnitts des zweiten Hauptstücks der Dialektik) nichts der Deutung der dort beschriebenen Glückseligkeit als noumenaler Glückseligkeit-aus-Freiheit entgegen. Andererseits votieren die darauf folgenden Schritte 3–4 gegen die Welturheberschaft des vernünftigen Wesens. Denn dort wird die Glückseligkeit als eine solche vorgestellt, die unter dem Gesetz der Naturnotwendigkeit steht, also unter der Heteronomie der Vernunft. Damit scheint, dass auch in den ersten zwei Schritten die Glückseligkeit im selben Sinn zu nehmen sei.

Diese Einschätzung wird im weiteren Verlauf desselben Abschnittes durch mehrere Behauptungen verstärkt. Trotzdem hält Schwarz diese massiven Einwände gegen seine Interpretation der Glückseligkeit zu Beginn des Gottespostulats als einer noumenalen für nicht überzeugend. Dafür verweist er auf die Ergebnisse seiner Analyse der Antinomie. Ihnen zufolge sei mit der Ablehnung der Antithesis die Idee einer phaenomenalen Glückseligkeit als Bestandteil des höchsten Guts *bereits ausgeschlossen*. Außerdem stimme die Ansicht, dass der als „Gott" bezeichnete Welturheber (und damit Urheber der Glückseligkeit) vom vernünftigen Wesen verschieden sei, mit dem Begriff des höchsten Guts in der Thesis des Antinomieabschnitts nicht überein. Denn der Thesis zufolge ist das höchste Gut ein „durch *unseren* Willen wirklich zu machendes Gut" (A 204).

Da nun der Vf. nicht bestreitet, dass Kant selbst im Gottesargument (so wie auch anderswo) auch eine phaenomenale Glückseligkeit vertritt, hätten wir im selben Argument zwei einander widersprechende Auffassungen des für das Argument entscheidenden Elements. Genau dies will Schwarz behaupten. Dafür verweist er auf das Unsterblichkeitsargument, weil beide Postulate das höchste Gut als gemeinsamen Bezugspunkt haben. Nun spricht Kant im Unsterblichkeitsargument zunächst von einer *Bewirkung* des höchsten Guts durch den vom moralischen Gesetz bestimmbaren Willen; er vertritt also die noumenale Natur des höchsten Guts. Im dritten Satz aber spricht Kant von der *Beförderung* desselben Objekts. Der Vf. hat schon vorher (48–50, 154 f.) diese Termini dahingehend interpretiert, dass der erste eine vollständige Realisierung des höchsten Guts bedeutet, der andere eine unvollständige. Infolgedessen wäre die Glückseligkeit im ersten Fall eine noumenale, im anderen Fall eine phaenomenale. Eine solche *Inhomogenität* des Glückseligkeitsbegriffs (wie auch des Welturheberschaftsbegriffs) würde dieselbe Inhomogenität auch im Gottesargument anzunehmen

PhJb 1/07 / p. 121 / 12.4.

erlauben. Dadurch wäre die Standarddeutung des Gottespostulats zwar nicht falsifiziert; es gäbe aber eine mögliche Alternative zu ihr, in welcher der Urheber der Glückseligkeit der Mensch selbst wäre.

Für seine *Entscheidung* zugunsten der noumenalen Glückseligkeit-aus-Freiheit als zweiter Komponente des höchsten Guts und damit zugunsten der Identitätsdeutung des Gottespostulats bezieht sich Schwarz nochmals auf den Begriff des höchsten Guts (Kap. 3.3). Dieses wurde als die „*unbedingte* Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" definiert (A 194). Diese Unbedingtheit müsse deshalb auch seinen zweiten Bestandteil kennzeichnen; d. h. die Glückseligkeit muss ein Maximum, eine absolute Totalität ihrer Elemente sein. Deswegen müssen ihre *inhaltlichen* Komponenten durch reine praktische Vernunftgesetze a priori determiniert sein (167; vgl. *KrV* A 327 f.). Das höchste Gut und in ihm die Glückseligkeit gehören also ins Reich der Noumena. Bezüglich der Glückseligkeit ist also die Standarddeutung falsifiziert, weil sie mit dem Begriff einer phaenomenalen Glückseligkeit das höchste Gut unmöglich macht (179). Ist die Glückseligkeit und damit das höchste Gut eine Wirkung des vernünftigen Wesens, so ist dasselbe Wesen als Welturheber anzusehen. Mit der Erfülltheit des Noumenalitätskriteriums und des Welturheberschaftskriteriums erweist sich die Standarddeutung des Gottespostulats als unhaltbar.

Wie kann aber das endliche vernünftige Wesen in der Welt die Stellung eines Welturhebers bekleiden (183)? Zur Antwort weist Schwarz darauf hin, dass Kant in den Postulaten den Menschen in einer zweifachen Hinsicht betrachtet. Dies gehe aus der unterschiedlichen Bedeutung von „Bewirkung" und „befördern" im Unsterblichkeitspostulat hervor. Nach der ersten Betrachtung gilt der Mensch als endliches, aber seiner Anlage nach *nicht-endliches* Wesen (d. h. er kann den Status seiner Endlichkeit transzendieren: 191); nach der anderen Betrachtung gilt der Mensch als *bloß endliches* Wesen. Dazu bemerkt Schwarz, dass es keine Überraschung ist, wenn Kant dem Menschen ein göttliches Prädikat (Welturheber) zuschreibt. Denn er hat zwar nicht in der *KpV*, wohl aber in anderen Schriften den Gedanken einer Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in aller Deutlichkeit konzipiert, nämlich im „Ideal des höchsten Guts" in der Methodenlehre der *KrV* wie auch im handschriftlichen Nachlass (200–206).

5. Von der Forderung nach Heiligkeit zur Welturheberschaft

Die Analyse der Forderung der reinen praktischen Vernunft nach „einer völligen Angemessenheit" zu ihrem eigenen moralischen Gesetz, von der Kant zu Beginn des Unsterblichkeitspostulats spricht, führt dazu, den Menschen als ein der Heiligkeit fähiges Wesen zu begreifen. Die Idee der Heiligkeit „als praktisch notwendig gefordert" ist also eine Idee mit Realität in praktischer Hinsicht. Dieselbe Vernunftforderung führt wiederum zu einer zweifachen Betrachtung des Menschen, nämlich als ein endliches, aber der Anlage nach nicht-endliches Wesen. Weil nun die Heiligkeit ein göttliches Prädikat ist, hat der Mensch in Bezug auf sein eigentliches Selbst an der Gottnatur teil.

In den Schriften Kants finden sich Textpassagen, in denen er die Idee der Heiligkeits*verwirklichung* des vernünftigen Wesens erwägt, vor allem in der Religionsschrift. Dort ist von einer „Erhebung" des Menschen zum Ideal der Heiligkeit die Rede; konkret zum christlichen Gottessohn, der als eine Idee gilt, die „in dem Menschen Platz genommen hat" (B 74). Mit der Heiligkeit sind nun Seligkeit und Welturheberschaft – beide göttliche Eigenschaften – gewährleistet.

a) Zur Seligkeit. Gemäß der Fußnote zum Unsterblichkeitsargument lässt das Streben nach Heiligkeit auf eine „selige Zukunft" hoffen, die in einem „von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängigen vollständigen Wohl" bestehen wird. Die Seligkeit ist ein Maximum an

PhJb 1/07 / p. 122 / 12.4.

Selbstzufriedenheit, das einen äußeren Zusatz von der Natur her weder braucht noch zulässt. Sie besagt Selbstgenügsamkeit (beatitudo) und kommt keinem Geschöpf zu.

b) Zur Welturheberschaft. Die Seligkeit bedeutet nicht nur Selbstgenügsamkeit, sondern auch Allgenügsamkeit (omnisufficientia). Denn das selige Wesen hat die Begierde, „daß noch Dinge außer ihm da sein sollten" (*Religionslehre Pölitz*, XXVIII 1062); es ist „Grund alles Übrigen" (*R* 6064). Dies bedeutet, dass die Welturheberschaft das Korrelat zur Seligkeit ist; das selige Wesen ist der Ursprung alles Guten. Damit bestätigt das Unsterblichkeitspostulat das Resultat der Analyse des Gottespostulats: Die reine praktische Vernunft des Menschen ist Urheberin der Glückseligkeit und damit des höchsten Guts. Der Mensch selbst wäre dann das höchste *ursprüngliche* Gut!

6. Die Vorstellung eines vom Menschen verschiedenen Gottes beruht auf einem Selbstmissverständnis des Menschen, dem Kant Rechnung getragen hat

Der Beweis der Identität von Mensch und Gott wirft zwei Fragen auf (Kap. 4.4): (1) Warum beginnt Kant das Postulat Gottes mit der Idee einer durch unseren freien Willen zu bewirkenden Glückseligkeit (nach der Interpretation des Vf.) und fährt dann fort mit der Idee einer phaenomenalen Glückseligkeit, sodass der Urheber des höchsten Guts doch nicht allein der Mensch sein kann? (2) Warum lässt Kant in seinen Ausführungen die Identität des vernünftigen Wesens mit Gott nicht sichtbar werden, sodass sie über 200 Jahre lang nicht erkannt wurde?

Zur Beantwortung beider Fragen untersucht Schwarz das, wie er es nennt, Kantische Modell der Zwitternatur des Menschen.[2] Als homo noumenon gilt der Mensch als reine Intelligenz (reine Vernunft oder reiner Wille) – diese macht sein eigentliches Selbst aus (81 mit Verweis auf *GMS* A 118, 123; 148; 246 f., Anm. 337; 250) – und damit als ein von sinnlichen Bestimmungen freies Wesen. Als homo phaenomenon ist der Mensch dadurch gekennzeichnet, dass ihm sinnliche Bestimmungen anhängen.

In der Pflichtenlehre der *MS* (VI 239) wird die Pflicht als Selbstverpflichtung gedacht, in der der Mensch als homo phaenomenon von sich selbst als homo noumenon verpflichtet wird. Gerade diese Unterscheidung eröffnet einen Verständnishorizont, in dem das mit Sinnlichkeit behaftete vernünftige Wesen den homo noumenon als ein von ihm unterschiedenes Wesen (miss)verstehen kann. Wenn man nun den Alleingeltungsanspruch des Sinnenmenschen bedenkt (er ist „in seinen eigenen Augen alles", vgl. *Streit der Fakultäten*, VII 58 f.), so sieht man ein, dass sich in diesem Fundamentalmodell nicht nur die *Zwitternatur* des Menschen zeigt, sondern ihm auch eine Tendenz innewohnt, den homo noumenon zu einem außerhalb des Menschen gedachten Wesen zu machen.

Im Gottespostulat, so wie Kant es ausgearbeitet hat, kommt diese Tendenz zum Tragen. Zu Beginn konzipiert er – nach der Auslegung des Vf. – den Menschen als ein endliches, aber der Anlage nach nicht-endliches Wesen, so dass die dort angesprochene Glückseligkeit ein Produkt des homo noumenon sein kann. Im weiteren Verlauf der Argumentation wird der Mensch nur noch als bloß-endliches Wesen verstanden, sodass die Glückseligkeit nicht vom Menschen verwirklicht werden kann, sondern von Gott als einem vom Menschen *verschiedenen* Wesen.

Gegen diese Einschätzung des Modells als Verständnisfolie der Postulatenlehre fragt man sich, warum Kant keine Erklärung, ja nicht einmal Indizien für seine vereinseitigende Konzeption des vernünftigen Wesens als nur sinnlich gegeben hat. Zur Antwort verweist der Vf.

---

[2] Es handelt sich um einen Dualismus cartesianischer Prägung, dem Kant eine transzendentalidealistische Fassung gegeben hat.

auf die Analytik A 131, wo Kant die Tendenz unserer sinnlichen Natur, sich geltend zu machen, „gleich als ob sie unser ganzes Selbst ausmachte", erwähnt. Dieser Erklärung könnte man doch entgegenhalten, dass die Tendenz, den homo noumenon als einen vom Menschen verschiedenen Geist anzusehen, noch nicht die Identifikation dieses Geistes mit einem Gottwesen beweist. Zur Antwort weist der Vf. auf Stellen hin, in denen der exkorporierte homo noumenon als höherer Geist mit der reinen praktischen Vernunft und Gott gleichgesetzt wird. Alle diese Instanzen kommen für Kant auf ein und dieselbe hinaus.

In der Entwicklung des Gottespostulats, in dem Gott eine vom Menschen verschiedene Instanz zu sein scheint, ist Kant, nach Einschätzung von Schwarz, kein Argumentationsfehler unterlaufen. Vielmehr hat er diesen Fehler inszeniert, weil er jener für den Menschen als endlichem Wesen subjektiv notwendigen Logik Rechnung tragen wollte, die den Menschen faktisch in seinem Selbst- und Gottverständnis bzw. -missverständnis bestimmt.

Zweiter Teil: Versuch einer Würdigung

7. Die Beschränkung auf den moralischen Gottesbeweis in der *KpV*

Schwarz hat den Ansatz zur Identitätsthese im Gottespostulat ermittelt, meint aber, sich auf die Fassung dieses Postulats in der zweiten Kritik beschränken zu dürfen. Infolge meiner wiederholten Beschäftigung mit diesem Thema[3] bin ich der Ansicht, dass die drei Fassungen des Postulats (in den drei Kritiken und in der Religionsschrift, wobei letztere den Kern der dritten Fassung übernimmt) nicht ebenso viele Wiederholungen derselben Argumentation sind. Die dreimalige Behandlung hatte ihren Grund in den Schwierigkeiten, die sich aus dem Beweismittel selbst (dem zu verwirklichenden höchsten Gut) im Zusammenhang mit den Prinzipien der Ethik Kants ergaben. Die Aufmerksamkeit auf diese Schwierigkeiten führt zu einem anderen Verständnis des Beweisganges als dem von Schwarz, der aufgrund seiner Beschränkung die Eigendynamik des Beweises nicht zu Gesicht bekommen konnte. Im Lichte aller drei Fassungen sieht diese Dynamik wie folgt aus.

In der *KrV* beruht der Gottesbeweis auf dem *inneren* Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit, sodass ohne Gott, der allein die Verknüpfung beider Bestandteile des höchsten Guts verwirklichen kann, das moralische Gesetz „keine verbindende Kraft" hätte (*KrV* A 815). Dieser offenkundige Verstoß gegen die bereits in derselben Kritik und dann in der *GMS* behauptete absolute Autonomie des Menschen wurde von den Kritikern prompt Kant vorgeworfen.

Deswegen hat Kant in der zweiten Fassung, in der *KpV*, den inneren Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit durch ein partikuläres ad hoc-Gebot ersetzt: „Wir sollen das höchste Gut [...] zu befördern suchen". Infolge dieses Gebots würde, wie es scheint, im Falle der Nicht-Existenz Gottes „nur" die Realisierung des höchsten Guts wegfallen, weil unmöglich, während das (übrige) moralische Gesetz als Gesetz unserer praktischen Vernunft weiterhin in Kraft bleiben würde (vgl. A 226 f.).

Was eine solche Trennung aber de facto bedeutet, hat Kant erst in der dritten Fassung in Betracht gezogen. Nachdem er dort bemerkt hat, dass von der Hypothese einer Nicht-Existenz Gottes die Verwirklichung des höchsten Guts betroffen würde, nicht aber „die Gültigkeit des moralischen Gesetzes" (*KU* B 425), erläutert er das Gemeinte mit dem Beispiel eines „rechtschaffenen Menschen (wie etwa des Spinoza)", für den es weder einen Gott noch ein künftiges Leben gibt. In diesem Falle könne die „innere Zweckbestimmung" des Menschen keine andere

[3] Vgl. u. a. Sala (1993a), (1993b) und (2004), 282–308. Sala (1993a) und (1993b) sind wieder gedruckt in Sala (2005).

als „ein weites Grab“ sein, das die Menschen „insgesamt“ verschlingt (B 427 f.). Aber nachdem Kant unerschrocken die logische Konsequenz aus seinem autonomen Ansatz gezogen hat, scheint er seiner Lehre von einer absoluten Verpflichtung, deren Resultat das Nichts wäre, nicht mehr sicher zu sein. Angesichts der „Nichtigkeit des Endzwecks“ vollzieht er (hier wie auch an anderen Stellen) eine radikale Kehrtwendung: Der rechtschaffene Mann „muß [...] das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes annehmen“ (*KU* B 428 f.), um die Verbindlichkeit des Sittengesetzes aufrechtzuerhalten. Über die Pendelbewegung zwischen einer weder rein formalen noch absolut autonomen, aber sinnhaften Moral, und einer formalen und autonomen, aber absurden (weil sinnlosen) Moral geht auch die letzte Fassung vom moralischen Gottesbeweis nicht hinaus.

Schwarz hat nur die zweite Fassung des Gottespostulats berücksichtigt und diese fast ausschließlich im Lichte der vorangestellten „Antinomie der praktischen Vernunft“ interpretiert. Kraft des der tatsächlichen Konzeption und Durchführung des Postulats äußerlichen transzendentalidealistischen Allheilmittels der „Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena“ (*KrV* A 235 ff.) konnte er beweisen, dass die Verwirklichung des höchsten Guts eine Leistung des „homo noumenon“ ist. Wenn aber die Überwindung des offenkundigen Missverhältnisses zwischen gelebter Sittlichkeit und tatsächlichem Wohlbefinden eines Menschen die Leistung des autonomen homo noumenon wäre, und wenn dies die eigentliche Meinung Kants wäre, so bliebe die wiederholte Bemühung Kants, die in der Abfolge dreier unterschiedlicher Fassungen zu Tage tritt, sittlichkeitsadäquate Glückseligkeit und Autonomie des Menschen zu vereinbaren, völlig unverständlich. Denn der autonome Mensch (der zum ursprünglichen Kern der Ethik Kants gehört), zusammen mit der später infolge der transzendentalidealistischen Wende hinzugekommenen Fähigkeit des Menschen, seine eigene Glückseligkeit zu erzeugen, erklären die Möglichkeit des höchsten Guts durch den Menschen allein. Diese Bemühung ist dagegen auf der Grundlage der Ethik verständlich, die in der Analytik der *KpV* vorliegt und die auf den Kern einer ethischen Theorie zurückgeht, den Kant bereits um die Mitte der 60er Jahre festgelegt hatte.[4]

Schwarz sieht dagegen eine wesentliche Beziehung des Gottespostulats mit der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“, d. h. mit dem „Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen“ (A 193). Dieser Widerstreit wird dann in zwei Abschnitten (I. und II.) des zweiten Hauptstücks des Dialektik-Teils formuliert und gelöst. Das Unbedingte, das den Widerstreit auslöst, ist „die *unbedingte Totalität* des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts“ (A 194).

Dass Kant in seiner zweiten Kritik von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft handeln würde, war von der ersten Kritik her nicht zu erwarten. Denn dort verstand er seine transzendentale Dialektik als eine „Kritik des dialektischen Scheins“ (*KrV* A 61 f.), der daraus entsteht, dass die *spekulative* Vernunft sich anmaßt, über die Grenze der Erfahrung hinaus „Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen“, zu erkennen (*KrV* A 796). Eine Dialektik der reinen praktischen Vernunft könne es nicht geben, weil die reine praktische Vernunft nur zu vermeintlich objektiven Aussagen führt. Die Äußerungen gegen Ende der *KrV* stimmen mit dem Vorhaben der *KpV* überein zu zeigen, dass es eine „*reine praktische* Vernunft gebe“, so dass „eine Kritik der reinen praktischen Vernunft nicht nötig sei“ (A 30).

Es überrascht deshalb, dass Kant zu Beginn des Dialektik-Teils schreibt: „Die *reine* Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem spekulativen oder *praktischen Gebrauch* betrachten“ (A 192). Diese Unstimmigkeit zur Lehre der *KrV* und auch zum Beginn der *KpV* ist zweifellos darauf zurückzuführen, dass Kant nach 1781 immer wieder versucht hat, den äu-

[4] Dieser Kern bestand im Formalismus des moralischen Gesetzes und in der Autonomie des Willens.

ßeren Rahmen und auch einzelne Problemlösungen der ersten Kritik auf seine späteren Werke zu übertragen.

Es stellt sich die Frage, ob das Gottespostulat, wie es in der *KpV* vorliegt, seinen Ausgang in zwei einander widersprechenden Aussagen über das höchste Gut nimmt und zu seinem Schluss (Gott als Urheber der Glückseligkeit des Menschen) mittels der transzendentalidealistischen Unterscheidung von homo phaenomenon und homo noumenon gelangt. Indem der Vf. genau dies annimmt, hat er die Logik des hier oben angegebenen Ansatzes Kants (A 194) auf seiner Seite. Er hat aber gegen sich, wie mir scheint, die tatsächliche Fassung des Postulats, die auf einer realistischen Basis beruht und in der der Mensch zwar als absolut autonom aufgefasst wird, aber zugleich als immer noch in seinem Vermögen endliches Wesen, das nicht imstande ist, die ihm zustehende Glückseligkeit zu bewirken.

8. Der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft

Der moralische Gottesbeweis hängt bei Kant mit dem Begriff des höchsten Guts zusammen. Im Abschnitt des Kanon-Hauptstücks der *KrV* „Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft“ (A 804) schließt die erste Fassung des moralischen Gottesbeweises auf eine Intelligenz, in der die moralische Vollkommenheit mit der höchsten Seligkeit verbunden ist, als Ursache aller Glückseligkeit in der Welt und damit Ursache des „höchsten abgeleiteten Gutes“, in der Sittlichkeit und Glückseligkeit verbunden sind (A 810 f.). Genau gesagt gilt Gott als Urheber jener Glückseligkeit, deren der Mensch aufgrund seiner Sittlichkeit würdig ist. Die Glückseligkeit (und mit ihr das höchste Gut) kann also in dem Sinne Gegenstand des moralischen Verhaltens des Menschen genannt werden, als sie *Resultat* oder Endzweck seines Verhaltens ist. Es handelt sich um ein Resultat, von dem der Mensch „causa meritoria“ genannt werden kann, aber nicht „causa efficiens“. Das, was der Mensch tun soll, ist nicht das höchste Gut, sondern das, was das moralische Gesetz gebietet. Was gebietet das Gesetz?

In der ethischen Theorie Kants, wie er sie in der *GMS* und in der Analytik der *KpV* entwickelt hat, ist nirgends von einem Gegenstand, der für den Menschen verpflichtenden Charakter hätte, die Rede, am allerwenigsten von der Glückseligkeit als einem solchen Gegenstand. Das moralische Gesetz ist rein formal: Es gebietet nur, dass unser Verhalten „die Form der Allgemeinheit“ aufweisen muss (A 61). Da es aber „unleugbar ist, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse“ (A 60), so ist Kant gezwungen, unter der Hand zur herkömmlichen Lehre zu greifen, derzufolge objektiver Maßstab der Moralität der Mensch selbst ist: Der Mensch als „absoluter Wert“ ist „ein Grund *bestimmter* Gesetze“ (*GMS* A 64). Nichtsdestoweniger bestreitet Kant, dass er damit der Form des moralischen Gesetzes ein materiales, nicht von der Form ableitbares Prinzip hinzugefügt habe (*GMS* A 79–83 und in der *KpV* vor allem Lehrsatz I und II).

Ein ähnliches Bild von der Glückseligkeit bietet die letzte Fassung des Gottesbeweises. In der *KU* gilt das „höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt“ (B 423) als „Endzweck“ des moralischen Verhaltens des Menschen. Zwar ist auch dort von einem „zu bewirkenden Endzweck in der Welt“ die Rede (B 425), aber das Beispiel am Ende dieses Abschnittes (§ 87: B 427–429) bricht mit all den Unklarheiten und Zweideutigkeiten hinsichtlich des höchsten Guts und formuliert, wie schon die *KrV*, unmissverständlich den Sinn jener Hoffnungsfrage, die sich an die Erfahrung eines unbedingten Sollens anschließt. Dies ist der Fall des Spinoza (vgl. oben Nr. 7). Nach dem zweideutigen und allzu oft zu kurz gekommenen zeitlichen Wohlergehen, das sein Wohlverhalten begleitet haben mag, fragt er sich am Ende seines Lebens, ob die alles nivellierende Macht des Todes, d. h. die „Nichtigkeit“, das Resultat (der „Endzweck“) seines Gehorsams gegen „das heilige Gesetz“ sein wird. Es geht also um das Resultat eines

PhJb 1/07 / p. 126 / 12.4.

sittlich geführten Lebens, nicht um einen Gegenstand, den er während des Lebens hätte verwirklichen sollen. Eine ähnliche Konzeption des höchsten Guts vertritt auch die Fassung des Gottesarguments in der Vorrede zur Religionsschrift. Dort ist von einem höchsten Gut als „Zweck", „Endzweck" im Sinne von „Erfolg", „Ausgang" der Einhaltung des moralischen Gesetzes die Rede (B V–VIII).

Wenn man nun das höchste Gut als Endzweck der Moralität nimmt, so lässt sich einigermaßen (!) verstehen, in welchem Sinne dieses Gut „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" ausmacht (A 194). In der Glückseligkeit als Gesamtresultat eines sittlich gut geführten Lebens gelangen die guten Handlungen zu einem Zweck, der unbedingt ist, insofern er die Zeit des irdischen Lebens in einem „ewigen" Leben überdauert. Gerade als der Vergänglichkeit nicht unterworfen, entspricht er der Absolutheit der moralischen Verpflichtung.

Wenig überzeugend finde ich den Versuch des Vf., die „unbedingte Totalität", die das höchste Gut definiert, als eine Glückseligkeit zu interpretieren, die unbedingt ist, weil alle ihre Elemente als Elemente eines Vernunftideals a priori sind (165 ff.). Es handle sich um eine noumenale Glückseligkeit-aus-Freiheit, deren „inhaltliche Komponenten [...] durch reine praktische Vernunftgesetze a priori determiniert sind" (167); näherhin sei sie „ein a priori bestimmtes (erzeugtes), systematisch strukturiertes *Ganzes* von Zwecken [...] reiner Natur" (172, Anm. 243). Schwarz gibt nicht an, welche diese Elemente oder Zwecke sind, und im Text Kants liegen keine Hinweise darauf vor. Es ist recht schwierig zu verstehen, wie die Handlungen, mit denen wir das höchste Gut verwirklichen sollen, in der Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit eines menschlichen Lebens ein a priori determiniertes Ganzes bilden können, zumal das moralische Gesetz bloß formal ist.

Nachdem Kant gegen den Formalismus seiner eigenen Ethik einen Gegenstand eingeführt hat, den die praktische Vernunft verwirklichen *soll*, beeilt er sich, diesem Gegenstand jegliche verpflichtende Rolle zu nehmen, damit „der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens" das „bloß formale" Gesetz bleiben kann. Denn, so schreibt er, „im Begriff des höchsten Guts ist das moralische Gesetz [...] schon mit eingeschlossen", sodass das „mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand [!] nach dem Prinzip der Autonomie den Willen bestimmt" (A 196 f.). Der erste Bestandteil des höchsten Guts, die Sittlichkeit, wird hier im Handumdrehen mit dem moralischen Gesetz identifiziert, sodass das Gesetz zum Objekt seiner selbst wird! Damit meint Kant, einen verpflichtenden Gegenstand für das Handeln des Menschen gefunden zu haben, ohne gegen seinen eigenen Formalismus zu verstoßen.

Meines Erachtens stehen die für die Moralität relevanten Elemente zueinander in folgendem Verhältnis: (1) Das Gesetz gebietet *das Gute* zu tun, nämlich das für den Menschen Gute. Dies ist all das, was den Menschen als leib-geistige Wesenseinheit fördert (vgl. die zweite Formel des kategorischen Imperativs). (2) Dadurch gewinnt der Mensch die ontologische Qualifikation des *moralischen Wertes*. (3) Das endgültige Resultat eines sittlich geführten Lebens ist jenes Gut, das Kant *Glückseligkeit* nennt. Der Mensch wird der Glückseligkeit durch die Einhaltung des Gesetzes würdig. Daraus erhellt, dass die Rede vom höchsten Gut als aus Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammengesetztem Gegenstand, den der Mensch verwirklichen soll, nicht exakt ist.

Zur Sittlichkeit. Man kann wohl sagen, dass das moralische Gesetz gebietet, die Sittlichkeit zu verwirklichen, d. h. sittlich zu handeln. Dies wäre ein reflexiver Satz. Aber dann drängt sich die Frage auf: „Worin besteht das sittliche Handeln?". Man muss schließlich Gegenstände angeben, die nicht der sittliche Wert selbst sind. Solche Gegenstände sind all das, was zum Menschen als Menschen passt. Sie stellen das sittliche Gute dar, das wir tun sollen.

Zur Glückseligkeit. Das Gute im soeben erläuterten Sinn tun macht das „gute Leben" des Menschen aus, seine Glückseligkeit, wenn man diesen Terminus verwenden will. Aber von

PhJb 1/07 / p. 127 / 12.4.

einer Glückseligkeit, die dem sittlich guten Verhalten eines Menschen insgesamt entspricht, kann erfahrungsgemäß nicht die Rede sein. Eine solche Glückseligkeit kann nur jenes Endresultat eines sittlich guten Lebenswandels sein, wofür Kant zu Recht Gott postuliert.

9. Eine Glückseligkeit in der Welt

Der zweite Bestandteil des höchsten Guts besteht in der „Glückseligkeit" als Zustand des Menschen. Die Glückseligkeit ist durch ein Doppeltes gekennzeichnet:

Erstens, sie ist mit der Sittlichkeit verbunden. Zu Beginn des zweiten Hauptstücks der Dialektik der *KpV* sagt Kant, dass die Verbindung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit eine Forderung selbst einer „unparteiischen Vernunft" ist. Tugend (Sittlichkeit) gilt als Bedingung der Glückseligkeit. Zweitens, die genannte Glückseligkeit ist eine Glückseligkeit *„in der Welt"*. Damit will Kant hervorheben, dass sie eine „physische" im Unterschied zur moralischen Realität der Sittlichkeit ist. Denn die Glückseligkeit, so wie Kant sie versteht, ist ein naturabhängiges Wohlbefinden, das zur sittlichen Gutheit eines endlichen Wesens, das „zur Welt als Teil" gehört (A 224), hinzukommen muss. Darin sieht Kant den Unterschied zur Auffassung der Stoiker, für die die mit der Sittlichkeit verbundene Glückseligkeit „schon im Bewußtsein seiner [eigenen] Tugend enthalten war".

Dass die Glückseligkeit eine Realität in der Welt sein soll, geht vor allem daraus hervor, dass Kant immer wieder behauptet, dass das höchste Gut, von dem die Glückseligkeit ein Teil ist, in der Welt verwirklicht werden soll: „Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut *in einer Welt* mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen" (A 233). Ähnliches in der *KU*, B 423, 425; in der *Religion*, B XI Anm.

Die Qualifikation „in der Welt" ist zunächst verständlich, insofern das Tätigkeitsfeld unserer moralischen Verpflichtung die Welt ist. Sie ist aber zweideutig, wenn es um das Endresultat unseres moralischen Lebens geht und führt de facto bei Kant zu verwirrenden Argumentationen. Dies ist der Fall vor allem im Postulat der Unsterblichkeit der Seele. Denn in diesem Postulat wird die postmortale Fortdauer der Person, die zunächst Bedingung der Glückseligkeit ist, zu einer Bedingung der Sittlichkeit selbst gemacht. Es wird nämlich eine Existenz postuliert als Bedingung für einen ins Unendliche weitergehenden Fortschritt in der Tugend. Damit befindet sich der Mensch noch in einem Bewährungszustand, sodass wegen seines nicht-heiligen Willens ein Rückschritt ins Böse immer noch möglich bleibt. Was dann mit der Glückseligkeit? Ein Ausgang im Sinne des Systems der „Dualisten", von dem im späteren Aufsatz über *Das Ende aller Dinge* die Rede ist (VIII 328 f.), wird hier mit Stillschweigen übergangen.

Eines scheint jedenfalls klar: Diese Konzeption des Lebens nach dem Tod nimmt unserem Erdenleben jeglichen moralischen Ernst. Ja auch danach bleibt in der unaufhörlichen Annäherung zur geforderten und in keinem „absehlichen Zeitpunkte" (A 223) erreichbaren Heiligkeit jegliche Entscheidung, gut oder böse, immer revidierbar.

Außerdem stünde der unendliche moralische Fortschritt in der Zeit unter denselben oder ähnlichen Bedingungen wie im Erdenleben. Gemeint sind sowohl die Hindernisse hinsichtlich eines sittlich guten Lebenswandels als auch die Naturursachen, denen die Rolle zukommt, die Glückseligkeit rechtschaffener Menschen zustande zu bringen. Wenn aber das postmortale Leben in jener intelligiblen, zeitlosen Welt angesiedelt ist, in der wir als Verstandeswesen „schon jetzt sind" (A 193) und uns *unausbleiblich* (!) gemäß dem moralischen Gesetz verhalten, so verliert die Rede von einem „Progressus ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit" jeglichen Sinn (A 221). Es ist zu vermuten, dass Kant auch wegen der vielen Spannungen, die dieses nur hier entwickelte Postulatsargument der Unsterblichkeit kennzeichnen, es bald danach hat fallen lassen.

PhJb 1/07 / p. 128 / 12.4.

Die Auffassung vom künftigen Leben, die aus dem Unsterblichkeitspostulat hervorgeht und die mit einer Natur zusammenhängt, von der die „physische" Glückseligkeit des Menschen abhängt, scheint nicht mit dem vereinbar zu sein, was Kant über die Fortdauer der „Persönlichkeit des Menschen" in der *Religion* schreibt (B 191–193 Anm.). Dort äußert er sich sehr abschätzig über die christliche Auffassung einer Unsterblichkeit, zu der auch der Körper, „so geläutert er auch sein mag", gehören würde. Diesem „Materialismus" setzt Kant die „Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Wesen" entgegen, demzufolge „der Mensch dem Geist nach [...] zum Sitz der Seligen [...] gelangen kann" (vgl. auch im *Streit der Fakultäten*, VII 40).

Hinzu kommt noch folgendes: Obwohl die Heiligkeit in keinem Zeitpunkt des unter der Zeit stehenden moralischen Fortschritts zu erreichen ist, stellt sich Kant die Verbindung beider Elemente des höchsten Guts vor, weil der Unendliche (Gott) durch seine „intellektuelle Anschauung" (A 221) in der für uns endlosen Reihe der Stufen zur moralischen Vollkommenheit „das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetz" sieht. Damit aber setzt Kant die noch nicht erkannte Existenz Gottes voraus, die er gerade durch das Gottespostulat (im Zusammenhang mit der dazu nötigen Sittlichkeit des Menschen) beweisen will.

10. Die Lösung der Möglichkeit des höchsten Guts anhand des Transzendentalidealismus und ihre Konsequenzen

Zu Beginn des Dialektik-Teils hat Kant die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Guts in Analogie mit der Lösung der Freiheitsantinomie in der *KrV* gestellt und gelöst. Demnach liegt der Schlüssel dieser Lösung in der Zwei-Welten-Theorie der ersten Kritik. Dies bedeutet für das vernünftige Wesen, dass die Lösung in dessen zweifacher Existenzweise liegt. Denn als homo phaenomenon gehört es zur Sinnenwelt, als homo noumenon gehört es zur Verstandeswelt. Durch die Analyse der Antinomie, zu der die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Guts führt, konnte Schwarz ermitteln, dass der Begriff der Glückseligkeit in der Thesis, welche die Möglichkeit des höchsten Guts bejaht, der Begriff einer Glückseligkeit-aus-Freiheit ist. Eine solche Glückseligkeit ist die Leistung des vernünftigen Wesens in seiner Existenz als homo noumenon. Dadurch sei bereits *in der Lösung der Antinomie die Möglichkeit des höchsten Guts gesichert*.

Mit dem Rekurs auf die transzendentalidealistische Lehre einer zweifachen Existenzweise des Menschen (ja aller Dinge!) erscheint das danach entwickelte Gottespostulat (wie auch das Unsterblichkeitspostulat) in einem völlig anderen Licht als bei der üblichen Interpretation, die vom vorangestellten transzendentalidealistischen Kontext weitgehend absieht. Insbesondere wird die Frage nach dem Urheber der Glückseligkeit unter der von Schwarz vorgezogenen Perspektive anders beantwortet. Ich habe schon in Nr. 7 darauf hingewiesen, dass der Vf. an das Gottespostulat unter der Perspektive der „Aufhebung der Antinomie" herangegangen ist und dass er deshalb die Probleme und die Schwierigkeiten, die eine Betrachtung aller drei Fassungen des Postulats feststellt, nicht in den Blick bekommen konnte. Es soll jetzt auf einige Konsequenzen und Probleme eingegangen werden, die die Unterscheidung von homo phaenomenon und homo noumenon im Hinblick auf das Gottespostulat und auch andere Lehrstücke Kants aufwirft.

Man hat immer wieder darauf hingewiesen, dass die Unterscheidung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena zu paradoxen Konsequenzen führt, die Kant selbst aber nicht immer zu akzeptieren bereit ist. In seinem Kommentar zur *GMS* schreibt David Ross zu der doppelten Betrachtung des Menschen und ihren Konsequenzen folgendes: *Alle* seine Handlungen *sind* auf der noumenalen Ebene frei und sittlich gut: Denn auf dieser Ebene ist die Handlung nicht durch einen zeitlich vorhergehenden Zustand bedingt und es gibt keine sinn-

PhJb 1/07 / p. 129 / 12.4.

lichen Triebfedern. Zugleich *scheinen* dieselben Handlungen auf der phaenomenalen Ebene vorherbestimmt zu sein, aus Neigungen vollzogen zu werden und deshalb sittlich schlecht zu sein. „In der Tat aber schrickt Kant vor einer solchen Konklusion zurück; er drückt sich in einer Art und Weise aus, die das Gegenteil impliziert, nämlich daß wir manchmal aus Pflichtgefühl und manchmal aus Lustbegierde handeln, als ob wir zeitweilig Glieder der noumenalen Welt und zeitweilig Glieder der phaenomenalen Welt wären".[5] Auf der Grundlage einer Dialektik, die einerseits besagt, was der Mensch wirklich ist und wirklich tut, andererseits was er zu sein und zu tun scheint, sind die zwei Fragen, die Schwarz im Hinblick auf seine Identitätsthese lange diskutiert, kein Problem.

Das wäre, erstens, die Frage nach dem Menschen als Urheber einer Glückseligkeit-aus-Freiheit. Denn die noumenale Glückseligkeit ist eine Glückseligkeit in der intelligiblen Welt. Der Urheber dieser übersinnlichen Welt ist der homo noumenon mit seinem reinen Willen. Im Deduktionsabschnitt der Analytik, dem Schwarz eine Schlüsselrolle für die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit des höchsten Guts zuschreibt, heißt es: „Wir sind uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem als ob [!] *durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen* müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also muß dieses die Idee einer nicht empirisch-gegebenen und dennoch durch Freiheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur sein, der wir, wenigstens [!] in praktischer Beziehung, objektive Realität geben, weil wir sie als Objekt unseres Willens als reiner vernünftiger Wesen ansehen" (A 76). Die Folgerung, die Schwarz daraus zieht, lautet: „In Hinsicht auf die noumenale Glückseligkeit, die als Bestandteil der intelligiblen Welt gedacht wird, folgt hieraus, daß auch sie den reinen Willen (die reine praktische Vernunft) zum Urheber hat." (67)

Zweitens, die Frage nach der „völligen Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz" (A 219), d. h. nach der Heiligkeit unseres Willens, ist leicht zu beantworten. Denn „als bloßen Gliedes der Verstandeswelt, würden also alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens *vollkommen gemäß* sein" (*GMS* A 110). Dazu schreibt Schwarz: „Ein reiner Wille ist ausschließlich durchs moralische Gesetz bestimmt, vollzieht seine Handlungen notwendig (unausbleiblich) und bringt damit die intelligible Welt nicht möglicher Weise, sondern notwendig (also wirklich) hervor" (73 f.). Von einem solchen durch das göttliche Prädikat der Heiligkeit gekennzeichneten Willen behauptet der Vf. konsequenterweise, dass er mit der Seligkeit des Menschen zusammenhängt und deshalb Urheber der Welt ist. Dass derselbe noumenale Mensch zugleich als phaenomenaler Mensch „dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur untersteht" (*GMS* A 110 f.), hebt die völlige Konformität des reinen Willens zum moralischen Gesetz als dem Gesetz der Freiheit nicht auf, wie uns Kant am Ende seiner Auflösung der Freiheitsantinomie versichert. Denn Freiheit und Naturnotwendigkeit „können beide voneinander unabhängig und *durcheinander ungestört* stattfinden" (*KrV* A 557).

Es gibt noch eine weitere wichtige Konsequenz zu bedenken, die mit den Ausführungen des Vf. über die noumenale Glückseligkeit als Produkt des homo noumenon zusammenhängt, nämlich eine *Auffassung der Wirklichkeit*, die das diesbezügliche Schema zu sprengen scheint, das für gewöhnlich Kant zugeschrieben wird.

Kants *KrV* zielt auf die Festlegung der einzigen uns erkennbaren Wirklichkeit, der Erschei-

[5] Ross (1954), 81 f. Es ist dies nicht der einzige Fall, in dem Kant, nachdem er ein allgemeines Prinzip aufgestellt hat, es stillschweigend beiseite schiebt, wenn bestimmte Folgerungen nicht mehr als plausibel hingestellt werden können. Dies gilt z. B. für das Prinzip, demgemäß allgemeine Erkenntnisse a priori sind (*KrV* B 4). Für „besondere", spezifisch verschiedene Gesetze muss aber „Erfahrung dazu kommen" (*KrV* B 165; auch A 127 f.). In der *GMS*, A 74 f., spricht Kant von einem „Reich der Zwecke", das sämtliche autonomen vernünftigen Wesen bilden, ist aber nicht bereit, den Menschen zum Oberhaupt in diesem Reich zu machen.

nungswirklichkeit ab, weil wir selbst kraft der subjektiven Bedingungen unseres Erkenntnisvermögens „Urheber der Erfahrung" (B 127) sind. Da es nun „auch natürlicherweise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt folgt, daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist", nämlich „ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand" (A 251; vgl. auch B XXVII), so gilt für Kant als ausgemacht, dass es eine Wirklichkeit an sich gibt, die wir denken, aber in keiner Weise erkennen können.

Einen Zugang zur „Erkenntnis" der noumenalen Wirklichkeit hat Kant dennoch eingeräumt, nämlich auf dem Weg unserer praktischen Vernunft. Es ist der Weg nicht zum „Wissen", wohl aber zum „Glauben" (B XXX), über den wir zu einer „Erkenntnis" jener noumenalen Wirklichkeiten gelangen, die „die höchsten Zwecke unseres Daseins", Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ausmachen (*KrV* B 395 Anm.; vgl. auch A 750, 800 f.). Was auf diesem Weg erkannt wird, gilt als Realität, aber nur „in praktischer Absicht".[6]

Außer der *Erscheinungs*wirklichkeit, die wir erkennen, indem wir ihr Urheber sind, und der *noumenalen* Wirklichkeit, die wir als den Erscheinungen zugrunde liegend denken und hinsichtlich der höchsten Zwecke des menschlichen Daseins als Gegenstand unseres Vernunftglaubens erkennen, kommt in der Ethik Kants ein dritter Bereich von Wirklichkeit vor. Es handelt sich um die *„übersinnliche Natur"*, die dadurch entsteht, dass das moralische Gesetz den vernünftigen Wesen gebietet, der eigenen sinnlichen Natur die Form einer übersinnlichen Natur zu geben (A 74). Von dieser Wirklichkeit ist vor allem in der „Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft" die Rede (A 72–87). Darauf kommt Schwarz mehrmals zu sprechen, weil er in dieser Lehre die Erklärung jener noumenalen Glückseligkeit sieht, die das „medium probationis" für seine Identitätsthese darstellt (vgl. 52–82, 89 ff., 134 ff.).

Es ist allerdings nicht ganz klar, wie weit sich diese vom vernünftigen Wesen erzeugte intelligible Natur oder Verstandeswelt erstreckt, ob nämlich nur auf die für das vernünftige Wesen relevante Natur oder auf die Natur überhaupt, sodass selbst die noumenale Wirklichkeit Produkt des Menschen wäre! Jedenfalls weist Schwarz auf die zahlreichen Stellen in der Analytik der *KpV* hin, an denen diese Lehre vorkommt. Da nun Kant diese intelligible Welt für die „beste Welt" (vgl. A 296) hält, in der Glückseligkeit und Tugend in einem notwendigen Angemessenheitsverhältnis stehen, so behauptet er implizit, dass die reine praktische Vernunft Erzeugerin auch der Glückseligkeit in dieser Welt ist (96). Noch deutlicher findet Schwarz die Urheberschaft des freien Willens hinsichtlich der Glückseligkeit an den Stellen der Dialektik, an denen Kant das höchste abgeleitete Gut als einen Gegenstand versteht, der durch die Freiheit des Willens hervorzubringen ist (A 197, 203 f.).

Aber der ontologische Status dieses Produktes des vernünftigen Wesens wird dadurch verdunkelt, dass die Handlungen unter der Autonomie der Vernunft und deren Produkt in einer Sinnenwelt stattfinden, ohne deren „Mechanismus Abbruch zu tun" (A 74). Deswegen seien die Handlungen und ihr Produkt in dieser Hinsicht durch Naturgesetze determiniert und so zu den Phaenomena zu zählen. Diesem Problem, das sich aus der paradoxen Zwei-Welten-Theorie ergibt, derzufolge ein und dieselbe Handlung frei und zugleich naturgesetzlich determiniert ist, versucht der Vf. mit Kants Modell der Betrachtung von Phaenomena als Noumena zu begegnen (Kap. 2.3). Als Fazit kann meiner Meinung nach gelten, dass der ontologische Status einer Verstandeswelt, die vom freien Willen in der Sinnenwelt hervorgebracht wird, unsicher ist. Denn was ist eine Realität „in praktischer Absicht"? Zwischen „real sein" und „nicht

[6] Es handelt sich um einen Zwitterstatus, um den Kant besonders in den Abschnitten VII und VIII gegen Ende der Dialektik ringt. Denn was er damit meint, ist ein Doppeltes: Wir wissen um die postulierte Realität nicht, zugleich aber wissen wir, dass die betreffenden Begriffe *wahr* und damit ihre Objekte *wirklich* sind. Je nachdem ob der erste oder der zweite Bestandteil eines Postulats in den Vordergrund rückt, muss man von einem bloß fiktiven Charakter oder aber vom Wahrheitscharakter der postulatorischen Metaphysik Kants sprechen.

real sein“ gibt es kein Drittes, aus welchem Grund wir auch immer etwas als real oder nicht real denken.

Bei aller Bruchstückhaftigkeit und Unsicherheit der Texte Kants, die in Richtung auf eine Konzeption der praktischen Vernunft als Urheberin der noumenalen Glückseligkeit gehen, spricht jedenfalls dieser Strang seines Denkens zugunsten einer Identifikation der praktischen Vernunft des Menschen mit Gott dem Schöpfer. Damit aber ist die Frage, ob dies auch für das Gottespostulat gilt, noch nicht entschieden. Denn es ist noch nicht ausgemacht, ob Kant im Gottespostulat die Frage nach dem Urheber der sittlichkeitsadäquaten Glückseligkeit auf der Grundlage des hier erörterten Strangs beantwortet hat. Die Argumentation im Postulat selbst, zumal wenn sie in ihrer gesamten Entwicklung genommen wird, spricht eher dagegen.

11. Bedenkliche Argumentationen zugunsten der Identitätsthese

11.1 „Ein entbehrlicher Zusatz“

Am Ende seiner ersten summarischen Erläuterung des Gottespostulats in der *KpV* (A 224–226) hebt der Vf. mit auffallendem Nachdruck hervor, dass das Postulat auf die Existenz eines intelligenten und moralischen Welturhebers unabhängig von dessen Bezeichnung als „Gott“ schließt (46–48). Denn der Name „Gott“ taucht erst auf, wenn der eigentliche Beweis abgeschlossen ist, deshalb sei diese Bezeichnung ein „entbehrlicher Zusatz“. Was Schwarz hier lange ausführt, ist eine bare Selbstverständlichkeit, die bei jedem Autor zu finden ist, der versucht hat, Gott von der Welt her zu beweisen. Denn ein Name beweist keine entsprechende Realität. Klassisches Beispiel einer solchen „Entbehrlichkeit“ sind die „quinque viae“ des heiligen Thomas von Aquin: Von ebenso vielen intelligiblen Aspekten der Welt, die sich in ihrer Faktizität nicht von selbst erklären lassen, steigt er auf zu einem Wesen, das die Existenz der sich selbst nicht erklärenden Realität erklärt. Von diesem Wesen wird am Ende (!) eines jeden Weges gesagt, dass dieses Wesen „omnes Deum nominant“ (*Summa theol.* I, q.2, a.3). Was der Name „Gott“ bedeutet, geht ausschließlich aus dem Beweis selbst hervor. Dass damit – worauf der Vf. eigentlich hinaus will – an sich offen bleibt, ob der Welturheber mit unserer praktischen Vernunft identisch sein könnte, ist ebenfalls eine Selbstverständlichkeit – falls der Vernunft des Menschen genau jene transzendenten und in diesem Sinne göttlichen Eigenschaften zukommen, die die Argumentation in der Realität entdeckt, auf die sie schließt! Im Hinblick auf dieses „unserer Vernunft Zukommen“ hat der Vf. mit seiner Bemerkung über die Entbehrlichkeit der Bezeichnung „Gott“ gar nichts gewonnen.

11.2 Zwei Modi der Realisierung des höchsten Guts

In einem Überblick über den Gottesbeweis als Ganzen nimmt Schwarz (48–50) eine Unterscheidung zwischen zwei Modi vor, wie das höchste Gut nach seinem (und vieler anderen) Verständnis des Kantischen Textes verwirklicht werden kann: eine *vollständige* und eine *unvollständige* Verwirklichung. Die erste wird als „Bewirkung des höchsten Guts“ bezeichnet (A 219), die andere als „Bearbeitung“ oder „Befördern“ (A 225) und besteht in der Realisierung von Teilmomenten des höchsten Guts oder in der Ausräumung von Hindernissen. Es handelt sich um eine grundlegende Unterscheidung, die der Vf. mit einem nicht-endlichen bzw. mit einem endlichen Wesen in Zusammenhang setzt. Damit bürdet sich der Vf. im Hinblick auf seine Identitätsthese die Aufgabe auf, zu zeigen, dass der Mensch als ein nicht-endliches Wesen anzusehen ist.

Zu dieser Unterscheidung möchte ich folgendes bemerken. Es wird nirgends geklärt, was genau eine unvollständige Realisierung des höchsten Guts sei. Meines Erachtens ist die zu-

treffende Unterscheidung im Hinblick auf das Gottespostulat die zwischen einer „causa efficiens“ und einer „causa meritoria“. Die erste ist Sache der anzunehmenden „obersten Ursache der Natur“ (A 226), die andere ist Sache des Menschen. Dies stimmt mit der Fragestellung des Postulats überein, wie sie in allen Fassungen zur Sprache kommt: Die Sittlichkeit ist die Leistung des Menschen und besagt von ihrem Wesen her „Würdigkeit, glücklich zu sein“ (*KrV* A 806; *KpV* A 199, 244; *KU* B 428). Demnach lautet die Fragestellung: „Wie, wenn ich mich so verhalte, dass ich der Glückseligkeit *nicht unwürdig* sei, darf ich auch hoffen, ihrer *dadurch* teilhaftig werden zu können?“ (*KrV* A 809). In der letzten Fassung des Postulats hebt Kant mit Entschiedenheit hervor, dass der Endzweck (das höchste Gut) ein in die vernünftigen Wesen durch ihre Natur selbst „gelegter unwiderstehlicher Zweck“ ist, „den die Vernunft *nur* dem moralischen Gesetz als *unverletzlicher Bedingung unterworfen* [...] wissen will, und so die *Beförderung* der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht“ (B 426).

Ich halte es für sehr unsicher, dass Kant, der sowieso eher nachlässig in Bezug auf seine eigene Terminologie ist, mit dem oben genannten, nirgends in seinem Sinn erläuterten, zunächst bloß sprachlichen (und als solchem variierenden) Unterschied eine für seinen Gottesbeweis entscheidende Unterscheidung einführen wollte. Es ist wohl wahr, dass Kant mehrmals sowohl von „Beförderung“ und „Bearbeitung“ wie auch „Verwirklichung“ und „Hervorbringung“ spricht. Aber es lässt sich schwer, wenn überhaupt, eine präzise Trennung in ihrer Bedeutung ermitteln. Wenn Kant auf die Aufbietung all unserer Kräfte hinweist, etwa in A 257 und A 259 Anm., so kann er damit die große Anforderung an uns meinen, die die Pflicht, ein solches Ziel zu verwirklichen, verlangt, ohne damit eine nur unvollständige Verwirklichung desselben aussagen zu wollen.

In A 226 f. spricht Kant von der „Bearbeitung zur Hervorbringung *und* Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden ist“. Man sieht, dass Kant hier, wo er von „Hervorbringung“ spricht, keine Schwierigkeit hat, genauso wie an den Stellen, wo er das Wort „Beförderung“ verwendet, ein vom Menschen verschiedenes Wesen zu postulieren. Ähnlich werden in A 196 „Bewirkung oder Beförderung“ des höchsten Guts anstandslos zusammen verwendet. Während Kant mehrmals davon spricht, dass das höchste Gut von unserem Willen hervorgebracht (wirklich gemacht) werden soll (A 203, 204), liest man in A 220 ohne irgend eine Erklärung: dieses Objekt „zu befördern“, während es unmittelbar vorher hieß: „die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt“.

11.3 Die in Aussicht gestellte zweifache Möglichkeit der Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit wird vom Vf. neutralisiert

In seiner Auflösung der Antinomie stellt Kant eine Alternative auf, wie die Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit zustande kommen kann: Entweder unmittelbar durch den moralisch handelnden Menschen oder mittelbar „vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur“ (A 207). Es handelt sich evidentermaßen um eine Vorwegnahme der Lösung, die Kant tatsächlich im Abschnitt über das Gottespostulat, und zwar gemäß dem zweiten Glied der Alternative, entwickeln wird. Da aber Schwarz das Gottespostulat im Sinne einer Identität des „Urhebers der Natur“ mit dem Menschen interpretiert, so besteht er darauf, dass Kant an dieser Stelle nur vom „Dass“ der Möglichkeit des höchsten Guts spricht, aber nicht vom „Wie“ (122, 141). Hinsichtlich des „Wie“ hält der Vf. es für schon ausgemacht, dass für Kant, der das höchste Gut als Gegenstand *unserer* praktischen Vernunft (A 194) eingeführt, es als ein „durch *unseren* Willen wirklich zu machendes Gut“ (A 204) genannt und in der Erörterung

der Thesis der Antinomie dessen zweiten Bestandteil bereits als eine noumenale Glückseligkeit interpretiert hat (112–114), Urheber der Glückseligkeit und damit der in Frage stehenden Verbindung nur der Mensch sein kann.

Nun stimmt es, dass Kant das höchste Gut als Gegenstand der *reinen* praktischen Vernunft eingeführt hat und mehrmals von ihm als einem von uns zu verwirklichenden Gut spricht – auf der Grundlage seiner Autonomie war ja nichts anderes zu erwarten. Es ist aber fraglich, ob Kant im Gottespostulat, wo es darum geht, die Instanz zu ermitteln, die eine sittlichkeitsadäquate Glückseligkeit zustande zu bringen vermag, die Forderung danach, dass der Mensch den Endzweck seiner Moralität selbst verwirklichen soll, aufrechterhalten hat. Eine Analyse des Gottesarguments, zumindest so wie es lautet, zeigt, dass dies nicht der Fall ist. Wenn man zudem der Entwicklung des Arguments in allen seinen Fassungen Rechnung trägt, so fällt auf, dass Kant alles versucht hat, wenn auch ohne Erfolg, um die Autonomie des Menschen, und damit dessen Urheberschaft des höchsten Guts, aufrechtzuerhalten. Die geradlinige Lösung durch den homo noumenon als Erzeuger seiner eigenen Glückseligkeit, die auf eine Identität des Menschen mit Gott hinausläuft, hat Kant aber nicht ausgearbeitet.

11.4 Zur Interpretation der Glückseligkeit im Gottespostulat

Der Schlüssel, mit dem Schwarz eine Identifikation Gottes mit der reinen praktischen Vernunft vornehmen konnte, liegt im noumenalen Charakter jener Glückseligkeit, für deren Verwirklichung Kant die Existenz Gottes annimmt. Zu diesem Zweck hat er im Kapitel 1.2 die in der *KpV* nirgends explizit erwähnte Unterscheidung zwischen phaenomenaler und noumenaler Glückseligkeit eingeführt. Dann hat er bewiesen, dass nach Kant der reine Wille Urheber der Verstandeswelt ist und damit der noumenalen Glückseligkeit in ihr. Da nun das Gottesargument auf die Existenz Gottes als oberste Ursache jener Natur schließt, von der die sittlichkeitsadäquate Glückseligkeit des Menschen abhängt, so kann er seine Identitätsthese für bewiesen halten, wenn es ihm gelingt zu zeigen, dass die Glückseligkeit, von der das Postulat ausgeht, eine noumenale Glückseligkeit-aus-Freiheit ist *(Noumenalitätskriterium)*. Denn Urheber dieser Glückseligkeit ist der Mensch selbst, von dem in der *KpV* A 74 gesagt wurde, dass das moralische Gesetz als Gesetz der Freiheit ihn dazu auffordert, der sinnlichen Natur (was ihn betrifft) die Form einer intelligiblen Natur zu verschaffen *(Welturheberschaftskriterium)*.

Die ersten zwei Schritte im Gottespostulat liefern, ihrem Wortlaut nach, nichts für eine Deutung der in ihnen erwähnten Glückseligkeit, ob sie nämlich unter der Autonomie oder unter der Heteronomie der praktischen Vernunft steht (vgl. oben Nr. 4). Aber die danach folgenden Schritte sprechen eindeutig zugunsten einer unter den empirischen Gesetzen der Natur stehenden phaenomenalen Glückseligkeit. Hinzu kommt, dass im weiteren Verlauf des Postulats selbst und auch darüber hinaus mehrere Stellen vorkommen, an denen explizit gesagt wird, dass *nur die Allmacht Gottes* die sittlichkeitsadäquate Glückseligkeit gewährleisten kann. All dies erlaubt nicht, im Gottesargument eine noumenale Glückseligkeit zu sehen, deren Urheber der Mensch selbst wäre. Dem entgegen versucht Schwarz, ein Doppeltes zu beweisen: Erstens, dass der Anfang des Gottesarguments nicht von einer phaenomenalen Glückseligkeit ausgeht und dass die folgenden Schritte nicht imstande sind, seine Annahme zu entkräften; zweitens, dass die Stellen, die gegen eine vom Menschen selbst hervorgebrachte Glückseligkeit sprechen, seine eigene Interpretation, derzufolge der Mensch Urheber der sittlichkeitsadäquaten Glückseligkeit ist, nicht widerlegen.

Schwarz meint, die schwerwiegenden Einwände gegen seine Interpretation des Beginns des Gottespostulats mittels eher *indirekter und weit hergeholter Gründe* entkräften zu können. Ein mehrmals vorgebrachter Grund ist, dass Kant wiederholte Male das höchste Gut als Gegenstand *unserer* reinen praktischen Vernunft hingestellt hat und dass es deshalb durch unseren

PhJb 1/07 / p. 134 / 12.4.

Willen hervorgebracht werden muss. Dies aber schließt meines Erachtens nicht aus, dass Kant, mit der Frage nach dem Endzweck der Moralität konfrontiert, eingesehen hat, dass es hier darum geht zu ermitteln, nicht was der Mensch tun soll, sondern was er nach seiner irdischen Existenz zu erwarten hat. In diesem Falle erweist sich sein freies und verantwortliches Handeln als Voraussetzung, aber nicht als Wirkursache des höchsten Guts. Die Entwicklung des Gottesarguments in seinen wiederholten Fassungen ging tatsächlich in diese Richtung.

Entscheidende Stütze für die Interpretation, dass im Anfang des Gottesarguments von einer noumenalen Glückseligkeit-aus-Freiheit die Rede ist, findet der Vf. in der Auflösung der Antinomie der praktischen Vernunft, in der Kant zu seiner Zwei-Welten-Theorie greift. Es ist aber meiner Meinung nach fraglich, ob Kant im Gottespostulat von einer transzendentalphilosophischen Perspektive ausgegangen ist. Denn zur *KpV* insgesamt ist folgendes zu beachten: Kant hat nahezu alle seine wichtigen Werke seit der ersten Kritik in großer Eile verfasst; die zweite Kritik scheint in einer Zeitspanne von höchstens fünf Monaten niedergeschrieben worden zu sein.[7] Die Mängel und Spannungen im Text legen nahe, dass er auch ältere Gedankengänge unterschiedlicher Provenienz verwendet hat. Für das Gottespostulat lag ihm die erste Fassung von 1781 vor, in der er einen Ansatz aus den *Träumen eines Geistersehers* von 1766 ausgeführt hatte, nämlich den eines „moralischen Glaubens", welcher den Menschen „ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt" (II 373). Andererseits steht fest, dass Kant immer wieder versucht hat, sowohl den äußeren Rahmen als auch einzelne Problemstellungen seiner ersten Kritik auf seine späteren Werke zu übertragen. Dies gilt insbesondere für den Dialektik-Teil der *KpV*, der das Neue gegenüber der *GMS* enthält und in der Kant jene Grenzen unserer Erkenntnis überschreiten wollte, die er in der ersten Kritik festgelegt hatte. In Bezug auf das höchste Gut hat Kant dies prinzipiell im Antinomie-Teil getan.

Damit aber ist noch nicht gesagt, dass er auch das Gottespostulat unter der Perspektive des Transzendentalidealismus entwickelt hat. Eine Analyse des Textes zeigt vielmehr folgendes: Die ethische Theorie in der Analytik der *KpV* ist im Wesentlichen die Ausarbeitung eines ethischen Kerns, den Kant bereits um die Mitte der 60er Jahre festgelegt hatte, also lange vor seiner transzendentalidealistischen Wende. Der Ansatz zum moralischen Gottesbeweis der *Träume* im Kontext dieser Ethik auf realistischer Basis erklärt zur Genüge das Postulat Gottes der drei Kritiken zusammen mit der wiederholten und auffallenden Bemühung Kants, den Rekurs auf Gott als Urheber der Glückseligkeit mit dem formalistischen und autonomen Charakter seiner Moral in Einklang zu bringen. Dies aber leistet die Sicht von Schwarz, der das Gottespostulat im Licht der Antinomie-Abschnitte interpretiert, nicht.

Für die Interpretation des Vf. ist dagegen entscheidend, dass er die Glückseligkeit, von der das Argument ausgeht, für eine noumenale Glückseligkeit-aus-Freiheit hält, deren Erzeuger transzendentalidealistisch der Mensch selbst ist. Für die Schritte 3 und folgende in der Fassung der *KpV* gibt auch er zu, dass in ihnen von einer phaenomenalen Glückseligkeit die Rede ist und dass dies zu dem Schluss führt, dass die Möglichkeit des höchsten Guts die Wirklichkeit eines Urhebers der Natur voraussetzt, der eine vom Menschen verschiedene Instanz sein muss. Wenn nun Schwarz einräumt, dass die Glückseligkeit im Hauptteil des Postulats und in der Konklusion eine phaenomenale ist, wieso schließt er nicht darauf zurück, dass sie auch in den ersten zwei Schritten eine phaenomenale sein muss? Denn es ist nicht anzunehmen, dass in einer verhältnismäßig kurzen Argumentation derselbe Schlüsselterminus in zwei einander widersprechenden Bedeutungen genommen wird. Es scheint deshalb nicht zulässig, einen Begriff, dessen Bedeutung von der Argumentation selbst suggeriert wird, im Sinne dessen zu nehmen, was derselbe Autor anderswo gesagt hat. In unserem Fall kommt erschwerend hinzu, dass auch im Antinomie-Abschnitt, auf den sich Schwarz für seine Interpretation des

[7] Vgl. Henrich (1975), 108.

Beginns des Postulats bezieht, die Bedeutung „noumenale Glückseligkeit" über mehrere Ecken erschlossen wurde.

Die Erklärung dieser fragwürdigen Interpretation findet sich in der Auslegung des Unsterblichkeitspostulats, und auch dort handelt es sich um eine Begründung, die sich nicht auf das Postulat selbst stützt, sondern auf dessen „Vorfeld" (164) und die wiederum nur über mehrere Ecken zu erreichen ist. Gemeint ist die „Inhomogenitätsbehauptung" (161), die der Vf. meint aufstellen zu können, weil, wie schon dargelegt (Nr. 4), im Unsterblichkeitsargument zunächst von einer *Bewirkung* und dann von einer *Beförderung* des höchsten Guts die Rede ist.

Die Unsicherheit der Interpretation wird durch den Kontext verstärkt, in dem hier die Termini vorkommen. Es geht im Unsterblichkeitspostulat um die Verwirklichung der Sittlichkeit bzw. Heiligkeit. Abgesehen vom Problem eines unendlichen Progressus, der für die Heiligkeit nötig ist, kann nicht bezweifelt werden, dass dieser Bestandteil eine Leistung des Menschen sein muss. Unter diesem Gesichtspunkt liegt im Postulat kein Grund vor, zwei verschiedene Modi der Verwirklichung des höchsten Guts anzunehmen, die, wenn überhaupt, dort zu erwähnen wären, wo es um den zweiten Bestandteil geht, die Glückseligkeit. Von ihr aber ist hier keine Rede. Beide Termini werden in Zusammenhang mit dem „moralischen Gesetz" bzw. „demselben Gebot" verwendet. Es ist schwer einzusehen, wieso Kant hier auf den Gedanken eines doppelten Modus der Verwirklichung des höchsten Guts hätte kommen können. Fazit: Obwohl Kant sich sehr wenig darum kümmert, dass der Leser seine Ausführungen einigermaßen verstehen kann, finde ich völlig unplausibel, dass er dem noumenalen Charakter der Glückseligkeit die entscheidende Rolle für sein Gottesargument zugeschrieben hat, wie sein Interpret meint, und zugleich dem Leser ein Argument vorgelegt hat, in dem der doppelte Charakter der Glückseligkeit nicht (und auch anderswo nicht) genannt wird, sodass der Leser sich auf das andere Postulat beziehen muss, um die Inhomogenität der Bedeutung des Terminus „Glückseligkeit" zu ermitteln, der dort gar nicht vorkommt. Man muss schon den Vf. für die scharfsinnigen Verbindungen bewundern, die er im Text Kants zu finden wusste, um seine Identitätsthese zu beweisen. Plausibel sind sie aber, meiner Meinung nach, nicht – zumindest nach den üblichen Maßstäben für die Interpretation von Texten.

11.5 Wie steht es mit dem Glauben an Gott im Gottespostulat?

Das inhaltlich Neue der *KpV* gegenüber der *GMS* liegt im Dialektik-Teil und betrifft nicht die Theorie des Ethischen, sondern die ontologischen Voraussetzungen, auf denen die moralische Dimension des Menschen gründet. Kant hatte sie – die Existenz Gottes und das Fortleben des Menschen als Person – bereits in der ersten Kritik angesprochen. Dennoch waren einige Zeitgenossen, namentlich der Theologe Spalding in Berlin, besorgt wegen der Ausschließung der spekulativen Vernunft aus der Sphäre des Übersinnlichen.[8] Gerade zur Beruhigung seiner Leser hatte Kant schon am 25. Juni 1787 während der Abfassung der *KpV* an Christian Schütz folgendes geschrieben: die *KpV* „wird besser als alle Kontroverse mit Feder und Abel [...] die *Ergänzung* dessen, was ich der spekulativen Vernunft absprach, durch reine praktische [Vernunft] und die Möglichkeit derselben beweisen und faßlich machen, welches doch der eigentliche Stein des Anstoßes ist, der jene Männer nötigt, lieber die untunlichsten, ja gar ungereimten Wege einzuschlagen, um das spekulative Vermögen bis aufs Übersinnliche ausdehnen zu können, ehe sie sich jener ihnen ganz trostlos scheinenden Sentenz der Kritik unterwürfen" (X 490). Die kurz zuvor erschienene zweite Auflage der *KrV* hatte in der Vor-

[8] In seinem Brief an Kant vom 8. Februar 1788 kurz nach dem Empfang der *KpV* erwähnt Spalding noch seine Beunruhigung wegen des „behaupteten absoluten Unvermögens der spekulativen Vernunft, das Dasein von etwas Übersinnlichem zu beweisen" (X 527 f.).

rede diese Ergänzung schon mit dem berühmten Diktum angekündigt: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (B XXX).

Es klingt paradox und wäre hinsichtlich der moralischen Verfassung Kants unglaubwürdig zu behaupten, dass er das Übersinnliche (Gott), das seine Leser vermissten, in den Menschen selbst, im Sinne der Identitätsthese von Schwarz, verlagert hätte. Schwarz hält das Gottespostulat, das in seiner tatsächlichen Fassung nicht auf eine explizite Identifikation des Menschen mit Gott schließt, für eine Inszenierung Kants aus Rücksicht auf das damalige kulturelle Milieu. Nicht nur die persönliche Einstellung Kants zur Wahrhaftigkeit, sondern auch seine Unabhängigkeit von den „damaligen religiösen und theologischen Auffassungen“ (267) sprechen gegen eine solche Interpretation.

Man denke an seine Religionsschrift, die zwar keinen Zweifel über den Glauben an Gott aufkommen lässt, aber dem Christentum das Fundament dadurch entzieht, dass sie die göttliche Person Jesu Christi zu einem „Ideal der moralischen Vollkommenheit“ macht, das in jedem Menschen vorliegt (B 74). Vom Christentum bleibt bei Kant nichts – eine Konklusion, die sich nicht nur logisch aus der Eliminierung des menschgewordenen Gottessohnes ergibt, sondern die Kant selbst hinsichtlich sämtlicher Dogmen des christlichen Glaubens erarbeitet hat. Eine solche Reduktion des Christentums auf eine rein moralische Religion verstieß nicht nur gegen das kirchliche Regiment, sondern auch gegen die Religiosität aller Christgläubigen. Dies hat Kant dennoch „gewagt“

Bei aller begründeten Skepsis hinsichtlich der theistischen Aussagen Kants, denen sein eigener Transzendentalidealismus jegliches Fundament entzieht, sowie auch hinsichtlich seines „moralischen“ Glaubens an Gott, der immer in Gefahr ist, zu einem „als ob“-Glauben zur Unterstützung unserer moralischen Praxis zu werden, ist die persönliche theistische Einstellung Kants nicht zu bezweifeln. Deshalb scheint es mir unmöglich, ihm eine Identifikation des Menschen mit Gott zu unterschieben. Zugleich bin ich mit dem Vf. des *Deus in nobis* darin einig, dass zwar nicht Kants Gottespostulat, so doch die Prämissen seiner Ethik, allen voran die absolute Autonomie des homo noumenon, zu dieser Identifikation führen.

LITERATURVERZEICHNIS

Die drei *Kritiken*, die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* werden nach der Originalpaginierung A bzw. B zitiert, alle anderen Werke Kants nach der Akademie-Ausgabe mit Band- (römische Ziffern) und Seitenangabe (arabische Ziffern).

1. Siglen

GMS	=	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
KpV	=	Kritik der praktischen Vernunft
KrV	=	Kritik der reinen Vernunft
KU	=	Kritik der Urteilskraft
MS	=	Metaphysik der Sitten
R	=	Reflexionen (aus dem handschriftlichen Nachlass)
Religion	=	Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

PhJb 1/07 / p. 137 / 12.4.

2. Weitere Literatur

Henrich, D. (1975), „‚Die Deduktion des Sittengesetzes'. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*", in: Schwan, A. (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt, 55–112.

Ross, D. (1954), *Kant's Ethical Theory,* Oxford.

Sala, G. (1993a), „Wohlverhalten und Wohlergehen I: Der moralische Gottesbeweis in den Schriften Kants", in: *Theologie und Philosophie* 68, 182–207.

– (1993b): „Wohlverhalten und Wohlergehen II: Der moralische Gottesbeweis und die Frage einer eudämonistischen Ethik", in: *Theologie und Philosophie* 68, 368–398.

– (2004), *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, Darmstadt.

– (2005), *Kant, Lonergan und der christliche Glaube (Ausgewählte philosophische Beiträge),* hgg. von u. Lehner und R. Tacelli, Nordhausen.

Schwarz, G. (2004), *„Est Deus in nobis". Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuels Kants „Kritik der praktischen Vernunft"*, Berlin.