

Zum 200. Todestag von Immanuel Kant

Immanuel Kant – für katholische Theologen und Philosophen war er viele Jahrzehnte lang der große Gegner, auf dessen Widerlegung man alle Kräfte konzentrierte. Seine Behauptung, die Existenz Gottes lasse sich nicht beweisen, freilich auch nicht widerlegen, galt als der Versuch, „dem Menschen von seiten des Verstandes den Weg zu Gott zu versperren“. So urteilte Papst Pius X. in seiner Verurteilung des „Modernismus“ im Jahr 1907. Damit aber sei, freilich gegen Kants erklärte Absicht, eine Entwicklung eingeleitet worden, in deren Verlauf die Religion zu einer Sache blinder Entscheidung oder irrationaler Gefühle erklärt wurde. Gefühle aber, so folgerte man weiter, sind weder wahr noch falsch, sondern können nur danach beurteilt werden, ob sie das Leben fördern oder seine Entfaltung behindern.

Wenn diese Beschreibung zutrifft, erscheint die Tiefenpsychologie als die angemessene Deutung der Religion. Denn die Gefühle mit ihrer Ambivalenz, das Leben zu fördern oder zu seiner Erkrankung zu führen, sind tief im menschlichen Unterbewußtsein verwurzelt. Sie treten dadurch ins Bewußtsein, daß sie sich in Bildern, vor allem in Traumbildern, ihren Ausdruck verschaffen. Wird die Religion so verstanden, dann besteht sie aus solchen Bild-Vorstellungen, „die aus den Tiefen des Unterbewußtseins hervorbrechen“, wie ebenfalls Pius X. die wissenschaftshistorischen Wirkungen dieser „falschen Philosophie“ beschrieben hat. Diese Wirkungen seien im „Modernismus“ klar zutage getreten. Der Ruf: „Kant irrt“, „Errat Kantius“, wurde deshalb zum Cantus firmus der katholischen Philosophie und Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Am 12. Februar 2004 liegt Kants Tod 200 Jahre zurück. Vielleicht macht es dieser zeitliche Abstand möglich, sein Denken von den Mißverständnissen seiner Freunde und seiner Gegner zu befreien und so ihm selbst etwas mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Einem solchen Versuch müssen freilich vier Bemerkungen vorausgeschickt werden.

Vorbemerkungen

1. Was die wissenschaftshistorischen Wirkungen betrifft, so sind sie von denen, die den „Modernismus“ bekämpften, trotz einiger Vereinfachungen zutreffend beschrieben worden. Kant galt bei vielen seiner Freunde wie bei seinen Gegnern als „Zertrümmerer der Metaphysik“. Und wenn es die Metaphysik ist, die dem Men-

schen „von seiten des Verstandes den Zugang zu Gott erschließt“, dann hat die „Zertrümmerung“ der Metaphysik diesen Weg wirklich verschlossen. Darum waren sich Freunde und Gegner Kants darin einig, daß die Religion, wenn man sie im Sinn Kants versteht, keine Sache des Verstandes, sondern eine des Gefühls sei. Und die „Antimodernisten“ hatten allen Anlaß, die Schäden dieses Religionsverständnisses für die Pastoral festzustellen und zu beklagen. Es war dieses pastorale Interesse, das den Papst zu seiner Verurteilung veranlaßte. Nicht zufällig beruft er sich im Titel seiner Enzyklika auf „das Amt, die Herde des Herrn zu weiden“ („*Pascendi dominici gregis munus*“). Offen bleibt dabei freilich die Frage, ob jenes Kant-Verständnis, in dem sich seine Freunde mit seinen Gegnern einig waren, den eigenen Intentionen Kants entsprochen hat. Es ist ja nicht selten die Tragik eines Autors, daß die Wirkung, die er auf seine Leser ausübt, auf einem folgenreichen Mißverständnis seines Werkes beruht.

2. Es ist nicht schwer, Schwachstellen in Kants Argumentation aufzufinden und den Ergebnissen, zu denen er gelangt ist, mit guten Gründen zu widersprechen. Das Programmwort: „Kant irrt“ hat in der Freilegung solcher Schwachstellen seiner Argumentation und solcher unannehmbarer Ergebnisse eine Fülle von Bestätigungen gefunden. Offen bleibt dabei freilich die Frage, ob daraus folgt, daß man Kants Programm als Ganzes preisgeben muß, oder ob man, wenn man seine eigene Intention freigelegt hat, von ihm kritisch lernen kann: von ihm lernen, weil er etwas zu sagen hat, was auch heute noch bedenkenswert bleibt, aber kritisch von ihm lernen, weil seine Fragen exakter gestellt, die Ansätze seiner Argumentation fruchtbarer entfaltet, seine Ergebnisse weiterentwickelt werden können und müssen.

3. Die folgende Skizze ist von der Absicht eines solchen kritischen Lernens geleitet. Diese Absicht ergibt sich aus der Überzeugung: Es führt kein Weg hinter Kant zurück; aber es ist notwendig, über ihn hinauszugehen. Es führt kein Weg hinter Kant zurück, denn er hat Fragen gestellt, die nicht aus der Welt geschafft sind, wenn man seinen Lösungen nicht zustimmen kann; und er hat Wege der Argumentation eröffnet, die man nicht ohne Schaden ignorieren kann, auch wenn man auf diesen Wegen vorsichtiger gehen muß, als er selbst das getan hat. Es ist aber notwendig, über ihn hinauszugehen, weil wir in einer philosophiehistorisch veränderten Lage deutlicher als er auf Alternativen aufmerksam geworden sind, die es uns gestatten, seine Fragen neu zu stellen, sein Argumentationsverfahren weiterzuentwickeln, seine Einsichten neu und anders zu verstehen als er dies selbst, unter den philosophiehistorischen Bedingungen seiner Zeit, gekonnt hat.

4. Ein solcher Versuch, über Kant hinauszugehen, ohne hinter ihn zurückzufallen, muß sich zunächst dessen vergewissern, daß er nichts von dem unnötig preisgibt, was Kant gesehen und bedacht hat. Daraus ergibt sich die dreifache Frage der folgenden Überlegungen: Was hat Kant gewollt? Wie ist er vorgegangen, um seine Absicht zu erfüllen? Zu welchen Ergebnissen ist er gelangt?

I. Was hat Kant gewollt?

Die Absicht Kants läßt sich, in einer unvermeidlichen Vereinfachung, auf folgende Weise bestimmen:

1. *Er wollte die Metaphysik auf den „Königsweg der Wissenschaft“ bringen.*

Anlaß zu Kants Unternehmen war die oft beklagte Beobachtung, daß die Metaphysiker trotz jahrhundertelanger Bemühung der scharfsinnigsten Denker nicht zu einem Konsens gelangt sind: „Der Schauplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik“ (Vorrede zur 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft). In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Metaphysik, sehr zu ihrem Nachteil, von den Wissenschaften. Hier sind Argumentationsverfahren entwickelt worden, die es gestatten, divergierende Meinungen kritisch zu prüfen und so zu Ergebnissen zu gelangen, die jeden überzeugen, der über die notwendigen Informationen verfügt und in die entsprechenden Weisen des Argumentierens eingeübt ist. Soll man angesichts dieser Differenz zwischen der Metaphysik und den Wissenschaften die metaphysischen Probleme endgültig als unlösbar erklären? Damit wollte Kant sich nicht abfinden: „Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann“ (aus der gleichen Vorrede).

Freilich muß man der Metaphysik, wenn sie über ihren unbefriedigenden Zustand hinauskommen soll, eine neue Gestalt geben. Erst dann wird sie die gleiche Sicherheit des Weges finden, die die Wissenschaften längst gefunden haben. Kant stellt sich die Aufgabe, eine solche neue Gestalt der Metaphysik vorzubereiten. Darum faßt er die wichtigsten Ergebnisse seiner „Kritik der reinen Vernunft“ in einem zweiten, kleineren Werk zusammen, das den Titel trägt „Prolegomena (d.h. Vorreden) zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“.

2. *Kant wollte die sittliche Praxis und den religiösen Glauben vor dem Skeptizismus bewahren.*

Die Absicht, der Metaphysik eine neue Gestalt zu geben, könnte als eine bloße Angelegenheit der Gelehrten erscheinen: Sie dient dem „Interesse der Schulen“. Weit wichtiger erscheint Kant das „Interesse der Menschen“, freilich nicht ihr selbstsüchtiges Interesse, ihre Bedürfnisse auf Kosten anderer zu befriedigen, sondern ihr moralisches Interesse, in dieser Welt Aufgaben zu finden, denen sie sich in freiem Entschluß hingeben können, und ihr religiöses Interesse, den Grund einer Hoffnung zu finden, die den Menschen sicher sein läßt, daß nichts von dem, was er aus moralischer Gesinnung tut, vergeblich getan ist.

Daß es eine Aufgabe des Philosophen sein kann, auf solche Weise nicht nur dem theoretischen „Interesse der Schulen“, sondern auch dem sittlichen und religiösen

„Interesse der Menschen“ zu dienen, ergibt sich wiederum aus der Erfahrung vom Erfolg der Wissenschaften. All das, woran dem Menschen in sittlicher und religiöser Hinsicht gelegen ist, kommt in derjenigen Welt, mit der es die Wissenschaft zu tun hat, nicht vor. Vor allem kommt in dieser Welt streng kausal geordneter Prozesse die sittliche Freiheit nicht vor. In dieser Welt, in der nur als wirklich anerkannt werden kann, was sich durch Beobachtung und Experiment als wirklich ausweisen läßt, hat weder Gott noch die Seele einen Platz. „Gott“, „Seele“, „Freiheit“, „Pflicht“ erscheinen dann als rein subjektive Vorstellungen, ohne objektive Geltung. Was man erforschen kann, ist nicht der Wahrheitsgehalt dieser Vorstellungen, sondern nur ihr Zustandekommen. Dieses Zustandekommen solcher Gefühle sucht man dann teils psychologisch, teils soziologisch zu erklären.

Vielleicht bemerken wir heute noch deutlicher als Kant die mögliche Bedrohung, die von dem Anspruch der Wissenschaft ausgehen kann, sie allein könne die Grenze bestimmen, die das „bloß Subjektive“ vom „objektiv Gültigen“ trennt. Was der Mensch als seine freie Entscheidung erlebt, verwandelt sich, wenn die Wissenschaften vom Menschen es zu ihrem Gegenstand machen, in eine Funktion seines Gehirns oder in einen Reflex auf die Überlebensbedingungen in einer Gesellschaft. Was der Mensch als Inhalt einer religiösen Glaubensgewißheit erlebt, verwandelt sich, wenn es zum Gegenstand der Wissenschaften vom Menschen gemacht wird, in einen Reflex frühkindlicher Sozialisationsformen – mögen diese in dem „Urvertrauen“ liegen, das das Kind seiner Mutter entgegengebracht hat, und für das der Erwachsene sich nun einen übermenschlichen Gegenstand sucht, oder mögen sie durch jenes Gefühl der Abhängigkeit bestimmt sein, in welchem das Kind seine Machtlosigkeit gegenüber seinen Eltern bemerkt.

Kants vielzitiertester Satz: „Ich mußte das Wissen einschränken, um zum Glauben Platz zu bekommen“ ist nicht Ausdruck eines Irrationalismus der religiösen Gefühle; davon war Kant weit entfernt. Dieser programmatische Satz ist Ausdruck der Erfahrung, daß das, was in der Welt der Wissenschaft nicht vorkommt, für den Menschen in sittlicher und religiöser Hinsicht gerade das Entscheidende ist. Und seine Absicht war es, dem Menschen gute, rational ausweisbare Gründe an die Hand zu geben, die es ihm gestatten, sich nicht nehmen zu lassen, was die Wissenschaft zur bloß subjektiven Vorstellung ohne objektiven Wahrheitsgehalt zu machen droht. Kant wollte dem Menschen zeigen, daß er mit guten Gründen von der eigenen Freiheit, von seiner Hoffnung auf ein ewiges Leben und von der Existenz Gottes sagen kann: „Ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen“ (Kritik der praktischen Vernunft A 258).

3. Kant wollte die menschliche Vernunft in ihrem theoretischen wie in ihrem praktischen Gebrauch an ihre Endlichkeit erinnern und ihr zugleich jene Hoffnung geben, die nötig ist, um im Bewußtsein von dieser Endlichkeit die Gewißheit vom Wahren und Guten nicht zu verlieren.

Den Anlaß dazu, sich ein solches Ziel der philosophischen Argumentation zu setzen, bot wiederum der Absolutheitsanspruch der Wissenschaft, die als Wissen nur gelten läßt, was sich mit ihren Methoden als wahr erweisen läßt. Das Selbstbewußtsein der Freiheit und die gläubige Gewißheit, unter Gottes Anrede und Verheißung zu stehen, erschienen, an diesem Wahrheitsanspruch der Wissenschaft gemessen, als Ausdruck eines bloß subjektiven Meinens. Kants Argumentation hat deswegen eine zweifache Stoßrichtung:

Gegenüber einer sich absolut setzenden Wissenschaft galt es nachzuweisen, daß auch sie eine Leistung der endlichen Vernunft ist, die in all ihren Fragestellungen, Verfahren und Ergebnissen von der unendlichen Vernunft Gottes verschieden bleibt. Von der Art, wie eine solche unendliche Vernunft, ein „intellectus archetypus“, die Welt und die Dinge und Menschen in dieser Welt erkennt, fehlt uns jeder Begriff. Hier liegt der Grund für Kants Unterscheidung zwischen den „Erscheinungen für uns“ (nämlich für unsere endliche Vernunft) und den „Dingen an sich“ (nämlich der Weise, wie das Sein und Wesen der Dinge aus dem schöpferischen Hinblick Gottes hervorgehen).

Gegenüber dem Versuch, das Selbstbewußtsein des Menschen von seiner Freiheit und die gläubige Gewißheit, unter Gottes Anrede und Zusage zu stehen, zu einem bloß subjektiven Meinen herabzusetzen, galt es nachzuweisen, daß dieser Versuch auf einer falschen Alternative beruht: Ihm liegt das Vorurteil zugrunde, alles, was nicht in einem wissenschaftlichen Sinn „Wissen“ genannt werden kann, sei ein bloß subjektives „Meinen“. Demgegenüber mußte gezeigt werden, daß es eine dritte Möglichkeit gibt, sich erkennend auf das Wirkliche zu beziehen: den Akt des Glaubens, der in seinem Zentrum die Gewißheit einer Hoffnung ist, die sich vom Wissen ebenso deutlich unterscheidet wie vom bloßen Meinen. Der Abschnitt in der Kritik der reinen Vernunft „Vom Meinen, Wissen und Glauben“ ist dieser Absicht gewidmet. Dabei wußte Kant sich in Übereinstimmung mit der biblischen Auffassung vom Glauben, die in der Definition zum Ausdruck kommt: „Es ist aber der Glaube ein Feststehen in dem, worauf man hofft, und ein Überzeugtsein von Tatsachen, die sich unseren Blicken entziehen“ (Hebr 11, 1; zitiert in Luthers Kleinem Katechismus).

II. Wie ist Kant vorgegangen?

1. *Den Ansatz seiner Argumentation fand Kant in einer Analyse der empirischen Wissenschaft selbst.*

Die Wissenschaft ist, auch wenn sie dies oft nicht bemerkt, ein Ausdruck der Endlichkeit der Vernunft. Diese schaut nicht, wie Gott, unmittelbar das Wesen der Dinge, sondern muß sich ihre Erkenntnis mühsam durch die „Bearbeitung“ subjektiver Erlebnisse (Kant nennt sie „Sinnes-Affektionen“) erwerben. Diese Bear-

beutung geschieht mit Hilfe von Begriffen oder „Kategorien“. Ein Beispiel dafür ist der Begriff der „Kausalität“, d. h. der Verknüpfung von Bedingungen und Folgen.

Die Wissenschaft kann sich beispielsweise dann, wenn sie erkennen will, wo und wann ein Ereignis stattgefunden hat, nicht auf den unmittelbaren Eindruck verlassen. Kant war erfolgreicher Astronom. Die Theorie der Entstehung des Planetensystems, die Kant und Pierre Laplace (1749–1827) unabhängig voneinander entwickelt haben, ist in ihren Grundzügen bis heute in Kraft. Gerade deswegen wußte Kant: Was wir beim Blick in den bestirnten Himmel gleichzeitig sehen, zeigt uns Orte und Zustände der Sterne, die untereinander sehr ungleichzeitig sind. Denn die Lichtstrahlen waren viele „Lichtjahre“ unterwegs, ehe sie uns erreichten, und sind von den Sternen, die von uns verschieden weit entfernt sind, zu sehr verschiedenen Zeiten ausgesandt worden. Erste Versuche, die Lichtgeschwindigkeit zu bestimmen, sind schon 100 Jahre vor Kant unternommen worden und haben zu guten Annäherungswerten geführt. Um die Sterne zu lokalisieren und ihre Zustände zu datieren, müssen wir die Kategorie von Ursache und Wirkung benutzen und fragen: Wie und unter welchen Bedingungen kam der Eindruck, den wir heute empfangen, zustande? Erst diese Anwendung der Kausalkategorie macht wissenschaftliche Erkenntnis der Sterne möglich.

Es ist kaum nötig zu betonen, daß dies für die experimentellen Wissenschaften in besonderem Maß gilt. Wir gehen von der Beobachtung zum Experiment über, indem wir planmäßig die Bedingungen verändern, unter denen die Ereignisse, die wir untersuchen, ablaufen. Was wir herausfinden wollen ist, ob und wie sich die Veränderung dieser Bedingungen auf den veränderten Ablauf der Ereignisse auswirkt. Wir können kein einziges Experiment machen, ohne zweierlei vorauszusetzen: daß zwischen Bedingungen und Folgen ein gesetzmäßiger Zusammenhang besteht und daß gleiche Bedingungen gleiche Folgen haben. Ohne Kausalkategorie gäbe es keine wissenschaftliche Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten in der Natur.

Entsprechendes gilt von der historischen Erkenntnis. Wenn wir nicht fragen: Wann und wo haben wir Kenntnis von einem historischen Ereignis gewonnen?, sondern wissen wollen: Wann hat dieses Ereignis wirklich stattgefunden?, müssen wir die Kategorie von Ursache und Wirkung benutzen und fragen: Welches waren die Bedingungen, unter denen dieses Ereignis stattfinden konnte? Dann konnte dieses Ereignis nicht früher stattfinden als seine Bedingungen. Und welche anderen Ereignisse waren durch dieses, das wir untersuchen wollen, bedingt? Dann konnte dieses Ereignis nicht später stattgefunden haben als seine Folgen. Wir datieren nach den Grenzpunkten „nicht früher als ...“ und „nicht später als ...“, und wir gewinnen diese Grenzpunkte durch Anwendung des Kausalbegriffs. Ohne die Kausalkategorie gäbe es keine Wissenschaft vom Vergangenen, also keine Geschichtswissenschaft.

Daß die menschliche Vernunft darauf angewiesen ist, ihre Erkenntnisse auf dem mühsamen Weg der Anwendung von Kategorien auf sinnhaft gewonnene Infor-

mationen zu gewinnen, ist ein Anzeichen ihrer Endlichkeit. Daß sie dazu fähig ist, ist zugleich ein Anzeichen dafür, daß sie kein Teil derjenigen Welt ist, die sie erkennt: Immer dann, wenn wir etwas erkennen, ist die Vernunft schon tätig geworden. Sie ist kein Gegenstand dieser Erkenntnis, sondern deren vorangehende Bedingung. Darum erkennt diese Vernunft sich selbst und die Weise, wie sie tätig wird, nicht aus der Empirie, sondern in der Reflexion auf deren Bedingungen. Ihre Begriffe und die Zielvorstellungen, die ihren Gebrauch regeln, (Kant nennt sie „Ideen“) sind von vornherein im Spiel, wenn der Prozeß des Erkennens beginnt. „Von vornherein“ ist die deutsche Übersetzung von „a priori“. Die Vernunft kommt in der Welt, die wir wissenschaftlich erkennen, nicht vor, weil sie kein Teil dieser Welt ist, sondern ihr „Apriori“.

Von diesen „apriorischen“ Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens handelt nun jene neue Metaphysik, die Kant zustandebringen will. Diese Metaphysik braucht sich nicht dadurch entmutigen zu lassen, daß ihr Gegenstand in der Objektwelt wissenschaftlicher Forschung nicht vorkommt. Er kann dort gar nicht vorkommen, weil er allem, was wissenschaftlich erkannt werden kann, ermöglichend vorausliegt. Dennoch wird diese neue Metaphysik „als eine Wissenschaft auftreten können“. Sie beweist die objektive Gültigkeit ihrer Aussagen dadurch, daß sie deutlich macht: Wer diese Aussagen bestreiten wollte, könnte auch nicht mehr angeben, worauf die unbezweifelbaren Ergebnisse der Wissenschaft beruhen.

2. Von der „denkenden Sache“ zum reinen Akt „Ich denke“.

Die Gegenstände, an denen wir unsere subjektiven Meinungen kritisch messen müssen, können uns nur gegenüberstehen, wenn wir schon anschauend und denkend tätig sind. Daraus entsteht die Frage: Wer ist es, der diese Tätigkeiten vollzieht? Wer schaut an? Wer denkt? Auf diese Frage wird jeder von uns antworten: Das bin ich. Aber wenn diese Tätigkeiten Bedingungen sind, die all unseren Beziehungen auf Gegenstände ermöglichend vorausliegen, können sie selber keine solchen Gegenstände sein. „Das Ich“ und seine Tätigkeiten kommen in der Welt, die wir erkennen, nicht vor. (Übrigens hat dies Ludwig Wittgenstein, mehr als 100 Jahre nach Kant, auf die Formel gebracht: „Das Auge siehst du nicht“). Dann aber ist dieses „Ich“ keine Sache neben anderen Sachen, keine „denkende Sache“ (res cogitans), die neben den „ausgedehnten Sachen“ (res extensae) in der Welt vorkommen könnte. Was wir von diesem „Ich“ wissen, ist der Vorgang dieser Tätigkeit selbst. Was wir von ihm erkennen, ist kein „denkendes Ich“, sondern der reine Akt „Ich denke“. Das Bewußtsein von dieser Tätigkeit ist die Bedingung dafür, daß wir den Unterschied zwischen diesem Akt und seinen Gegenständen erfassen. Nur so können wir fragen, ob wir „gegenstandsgemäß“ anschauen und denken; nur so können wir nach Wahrheit fragen. „Das ‚Ich denke‘ muß alle meine Vorstellungen begleiten können“ (Kritik der reinen Vernunft B 131) – nämlich dann, wenn ich fähig sein soll, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden.

Von welcher Art ist dieser Akt „Ich denke“? Es ist ein Akt des Gebrauchs von Begriffen. Begriffe zu gebrauchen, ist eine Tätigkeit des Verstandes. Dieser Begriffsgebrauch ist von gewissen Zielvorstellungen geleitet, die Kant „Ideen“ nennt: zum einen von der Zielvorstellung, alles Gegebene in einen umfassenden Gesamtzusammenhang einzuordnen. Diesen umfassenden Gesamtzusammenhang nennt Kant „Welt“. Zum anderen von der Zielvorstellung, alles Gedachte in die widerspruchsfreie Einheit des Aktes „Ich denke“ aufzunehmen. Solche Zielvorstellungen zu bilden und den Verstand auf diese Ziele zu leiten, ist die Tätigkeit der Vernunft. Das „Ich denke“ ist, so verstanden, eine Tätigkeit des von der Vernunft geleiteten Verstandes.

Nur was in diesem doppelten Zusammenhang der „Welt“ und des „Ich denke“ seine eindeutig bestimmte Stelle findet, kann uns so gegenübertreten, daß es für uns zum Maßstab wird, an dem wir unsere Meinungen messen müssen, um sie als wahr oder falsch zu beurteilen. Die Tätigkeit des von der Vernunft geleiteten Verstandes schafft erst die Möglichkeit solcher Maßgeblichkeit, mit der unsere Objekte uns begegnen. Diese Maßgeblichkeit heißt „Objektivität“. Insofern ist, so befremdlich das auch klingen mag, das Denken des Subjekts die Voraussetzung für die Objektivität der Objekte, das heißt für diejenige widerständige Eigenständigkeit, mit der sie uns gegenübertreten und uns immer wieder zu einer Korrektur unserer subjektiven Meinung nötigen. Wer nicht denkt, bleibt bei seinen subjektiven Eindrücken und Vorstellungen stehen. Nur wer denkt, gibt den Objekten Raum, damit sie uns gegenübertreten und ihren Anspruch auf Maßgeblichkeit geltend machen können. Nur wer schon denkt, gewinnt jenen Blick auf Personen, Dinge und Sachverhalte, der notwendig ist, damit diese ihm „zu denken geben“. „Denken“ aber schließt ein, daß wir einen Zusammenhang aufbauen, innerhalb dessen die Objekte einen „Stellenwert“ gewinnen. Nur in einem solchen Zusammenhang „haben sie uns etwas zu sagen“.

Daraus aber folgt: Nichts kann uns in solcher Objektivität gegenübertreten, was sich dem durch Ideen und Begriffe aufgebauten Zusammenhang nicht einfügt. Darum ist apriori gewiß, daß alle Objekte so geartet sind, daß sie der formalen Struktur dieses doppelten Zusammenhangs entsprechen. Die durch Verstand und Vernunft aufgebaute Form dieses Zusammenhangs definiert die Bedingungen, unter denen uns etwas als „objektiv gültig“ begegnen kann. Das ist der Sinn der Behauptung Kants, der von der Vernunft geleitete Verstand „schreibe den Objekten ihre Gesetze vor“. Aber diese Gesetzgebung betrifft nur die Form des Zusammenhangs, in dem alle Objekte ihre Stelle finden müssen. Die Inhalte, die wir erkennen wollen, müssen wir uns geben lassen. Die rein formale Gesetzgebung des von der Vernunft geleiteten Verstandes schafft die Voraussetzungen dafür, daß wir uns hinsichtlich der Inhalte nach den Objekten richten können und so zu wahrer Erkenntnis gelangen.

Diese formale Selbstgesetzgebung („Autonomie“) der Vernunft ist der diametrale Gegensatz zu aller Willkür des Meinens und Wünschens. Das zeigt sich wiederum

am deutlichsten an der Weise, wie wir zu wissenschaftlichen Erkenntnissen gelangen. Einen Satz durch Argumente zu begründen, bedeutet: die Meinung, die er aussagt, so sehr den Gesetzen der Vernunft zu unterwerfen, daß es gleichgültig ist, wer diesen Satz ausspricht. Der Anspruch, ein solcher Satz sei wahr, wird nicht im Namen des Individuums erhoben, sondern im Namen der allgemeinen Menschenvernunft. Und das Individuum beschränkt sich darauf, nur das als wahr zu behaupten, was es „im Namen aller Vernunftsubjekte“ sagen kann. Darauf beruht die „zwingende“ Kraft des Arguments: Das Individuum „muß“ die Wahrheit eines durch Argumente erwiesenen Satzes anerkennen, wenn es über die entsprechenden Informationen verfügt und sich bei der Deutung dieser Informationen „auf den Standpunkt der allgemeinen Menschenvernunft“ erhoben hat. Darin liegt ein geradezu asketischer Akt des erkennenden Subjekts. Es drängt dem Hörer nicht seine individuellen Überzeugungen auf, sondern beschränkt sich darauf, nur zu sagen, was es „im Namen aller“ sagen kann.

Damit hat Kant den Übergang vom theoretischen zum praktischen Vernunftgebrauch gewonnen. Wie man die oberste Regel des theoretischen Vernunftgebrauchs auf die Formel bringen kann: „Behaupte nichts, was du nicht im Namen aller Vernunftsubjekte behaupten kannst“, so kann man die oberste Regel des praktischen Vernunftgebrauchs auf die Formel bringen: „Wolle nichts, was du nicht im Namen aller Vernunftsubjekte wollen kannst.“ Das ist der Sinn des „kategorischen Imperativs“, für den Kant mehrere Formulierungen vorschlägt, darunter diese: „Handle so, daß die Maxime (d.h. Regel) deines Handelns jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kritik der praktischen Vernunft A 54).

3. Kants Verständnis der Freiheit

Aus dem Gesagten wird zugleich Kants Verständnis der Freiheit deutlich: Sie ist Selbstgesetzgebung der Vernunft, die die unbedingte Unterwerfung des Individuums verlangt. Was soeben als der „asketische“ Zug des wissenschaftlichen Erkennens beschrieben worden ist, bestimmt auch den „asketischen“ Zug der Kantschen Moral: Alle objektive Geltung theoretischer Aussagen und praktischer Handlungsanweisungen beruht auf der Unterwerfung des Individuums unter die Gesetze der Vernunft in ihrem theoretischen wie in ihrem praktischen Gebrauch. Dabei ist sowohl die Gesetzgebung der Vernunft als auch die Selbstunterwerfung des Individuums frei in einem doppelten Sinn: Sie sind frei *von* allem bestimmenden Einfluß der Objekte; und sie sind frei *für* die Gestaltung dieser Objektwelt.

Kants Verständnis des Willens wird deutlich, wenn man sich an die alte Definition erinnert: „Wollen“ heißt „mit Vernunft erstreben“. Dabei ist es dieselbe Vernunft, die in ihrem theoretischen Gebrauch zur Erkenntnis des Wahren und in ihrem praktischen Gebrauch zur Erkenntnis des Guten führt. „Das Wahre“ ist, immer noch im Sinn des traditionellen Verständnisses, die Weise, wie die Menschen,

Dinge und Sachverhalte, denen wir begegnen, zum Maßstab unserer subjektiven Ansichten werden. „Das Gute“ aber ist die Weise, wie die Menschen, Dinge und Sachverhalte, die uns begegnen, uns verpflichtend in Anspruch nehmen und dadurch zum Maßstab unserer subjektiven Absichten werden.

Dieses traditionelle Verständnis des Wahren und Guten wird von Kant nicht bestritten, wohl aber nach seinen Bedingungen befragt. Wir müssen immer schon denken, wenn wir nicht bei unseren subjektiven Ansichten stehenbleiben, sondern fähig werden wollen, den Maßgeblichkeitsanspruch der Dinge zu erfassen, an dem wir diese unsere Ansichten kritisch messen. Wir müssen immer schon wollen, d. h. mit Vernunft streben, wenn wir nicht bei unseren subjektiven Absichten stehenbleiben, sondern fähig werden wollen, in der Begegnung mit Menschen, Dingen und Sachverhalten konkrete Gestalten der sittlichen Pflicht zu entdecken, an der wir diese unsere subjektiven Absichten kritisch prüfen. Nur dem vernunftgeleiteten Blick in die Welt zeigen sich Objekte in ihrer Objektivität; nur dem „vernünftigen Streben“ zeigen sich Menschen, Dinge und Sachverhalte als konkrete Gestalten des verpflichtenden Anspruchs, den wir zu erfüllen haben. Insofern ist der Akt „Ich denke“ die Bedingung der Objektivität der Erkenntnisgegenstände, der vernunftgeleitete Akt „Ich will“ die Bedingung der Objektivität der entdeckten Pflicht.

Daraus folgt für Kants Verständnis der Freiheit: Wenn oben gesagt wurde, der Akt „Ich denke“ kommt nicht als ein Objekt unter anderen Objekten in der Welt vor, die wir erkennen, sondern ist die Bedingung dafür, daß uns Objekte begegnen, dann gilt, daß die Objekte, die wir erkennen, nicht die bestimmenden Ursachen sind, aus denen dieser Akt hervorgehen könnte. Dieser Akt ist frei *von* allem bestimmenden Einfluß dieser Objekte, denn er liegt ihnen, sie ermöglichend, voraus. Aber Objekte können uns nur begegnen, wenn dieser Akt „Ich denke“ schon stattgefunden hat und jenen Zusammenhang aufbaut, innerhalb dessen sie den Anspruch geltend machen können, Maßstäbe zu sein, an denen wir unsere subjektiven Ansichten kritisch messen müssen. Dieser Akt „Ich denke“ definiert die Form, der alle Objekte entsprechen müssen, um uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung zu begegnen. Der Akt „Ich denke“ ist frei *für* die Bestimmung der Form all dessen, was uns in solcher Weise begegnet.

Entsprechendes gilt für den vernunftgeleiteten Akt „Ich will“. Auch dieser Akt kommt unter den Objekten, die wir wollen, nicht vor, sondern ist die Bedingung dafür, daß uns Objekte mit dem Anspruch begegnen können, auf vernünftige Weise gewollt zu werden, also den konkreten Inhalt unserer Pflichten darzustellen. Darum sind die Objekte, die wir auf vernünftige Weise wollen, nicht die bestimmenden Ursachen, aus denen dieser Akt „Ich will“ hervorgeht. Dazu müßten sie uns schon mit dem Anspruch „gut“, also sittlich verpflichtend zu sein, gegeben sein. Sie sind uns aber in dieser Weise erst gegeben, wenn wir unsere subjektiven Absichten schon dem Gesetz der Vernunft unterworfen haben. Unser Blick in die Welt muß schon von dieser Unterwerfung unter das Gesetz der Vernunft geleitet sein,

wenn wir in dieser Welt Inhalte der Pflicht entdecken sollen. Deshalb ist dieser Akt des vernünftigen „Ich will“ frei *von* allem bestimmenden Einfluß der Objekte, ebenso wie der Akt „Ich denke“ *von* diesem bestimmenden Einfluß frei ist.

Aber Objekte können uns nur als sittlich maßgebliche Gegenstände in der Qualität des Guten begegnen, wenn dieser Akt des vernünftigen „Ich will“ schon stattgefunden hat. Auch dieser Akt baut jenen Zusammenhang erst auf, innerhalb dessen uns Objekte mit dem Anspruch des Verpflichtenden begegnen können. Deshalb ist dieser Akt „Ich will“ frei *für* die Bestimmung der Form jenes Gesamtzusammenhangs, in dem alles seine Stelle finden muß, was für uns zum Gegenstand einer Verpflichtung werden soll: des „Reichs der Zwecke“.

Denn auch für die sittliche Praxis gilt, was für die theoretische Erkenntnis gesagt worden ist: Es ist die Tätigkeit des von der Vernunft geleiteten Verstandes, durch die wir den Übergang vom bloß Subjektiven zum objektiv Gültigen vollziehen. Im theoretischen Vernunftgebrauch gewinnen wir diesen Übergang, indem wir die Inhalte unseres subjektiven Meinens daraufhin prüfen, ob ihnen ein eindeutiger Ort im geordneten Zusammenhang der „Welt“ zugewiesen werden kann. Im praktischen Vernunftgebrauch werden wir fähig, den Übergang von bloß subjektiven Absichten zur Erkenntnis objektiv geltender Pflichten zu vollziehen, indem wir diese subjektiven Absichten daraufhin prüfen, ob sie geeignet sind, dem Aufbau einer „moralischen Weltordnung“ zu dienen. Denn diese moralische Weltordnung ist die „Idee“, d. h. die leitende Zielvorstellung des praktischen Vernunftgebrauchs. Und die Begriffe des praktischen Verstandesgebrauchs sind Anweisungen, die einzelnen sittlichen Pflichten, die wir entdecken, als konkrete Formen zu begreifen, wie wir einen Beitrag zur Aufrichtung einer solchen moralischen Weltordnung leisten. Die Regel, für uns nichts zu wollen, was wir nicht im Namen aller Vernunftsubjekte wollen können, benennt die Bedingung, unter die wir unsere Absichten stellen müssen, wenn wir der Aufrichtung der moralischen Weltordnung dienen wollen.

Freilich muß schon an dieser Stelle angedeutet werden: Man kann fragen, ob der Zusammenhang der einzelnen Pflichten und ihre Zuordnung zur Idee der „moralischen Weltordnung“ angemessen beschrieben wird, wenn man dafür die Begriffe von „Mittel“ und „Zweck“ benutzt. Dies hat Kant in der Kritik der praktischen Vernunft versucht, indem er die moralische Weltordnung als „Endzweck“, die einzelnen guten Taten als die geeigneten „Mittel“ beschrieb. Es scheint zweifelhaft, ob damit die Würde der einzelnen, aus reiner sittlicher Gesinnung hervorgehenden Tat angemessen zur Sprache kommt.

An einer vereinzelt, aber bedenkenswerten Stelle in seinem späten Werk „Der Streit der Fakultäten“ hat Kant auf eine andere Weise versucht, den Gesamtzusammenhang aller Pflichten zu beschreiben. Dort nennt er die moralische Weltordnung das „Reich Gottes“ und spricht die Überzeugung aus, daß die sittliche Tat „nicht selbst als Ursache des letzteren (des Reiches Gottes) sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon) an-

gesehen werden müsse“ (Der Streit der Fakultäten, Akad. Ausg. Bd. VII, 84). Es verdient Aufmerksamkeit, daß Kant sich an dieser Stelle zentraler Begriffe der christlichen Sakramentenlehre bedient, um den Zusammenhang der einzelnen guten Taten zur sittlichen Idee zu beschreiben. Es wird zu zeigen sein, daß damit der Übergang von der Ethik zum „praktischen Vernunftglauben“ vollzogen ist.

Unerachtet dieser unterschiedlichen Deutungen des Gesamtzusammenhangs, in dem alle einzelnen Pflichten ihre Stelle finden müssen, kann jedoch festgestellt werden: Wie Kant aus der Analyse des Aktes „Ich denke“, seiner Begriffe und Ideen die Möglichkeit gewann, „Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik“ zu schreiben und dieser die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften“ folgen zu lassen, so gewann er aus der Analyse des sittlichen Wollens die Möglichkeit, eine „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zu schreiben und auf dieser Grundlage eine „Metaphysik der Sitten“ zu errichten, die nicht nur eine „Tugendlehre“, sondern auch eine „Rechtslehre“ umfaßte. Wenn sich herausstellt, daß der Akt der Freiheit nicht gefunden werden kann, wenn man ihn in irgendwelchen Lücken in den Kausalreihen der Welt sucht, braucht das „Interesse der Menschen“ an Freiheit und Sittlichkeit nicht in skeptische Verzweiflung zu verfallen. Der Akt der Freiheit kann dort gar nicht gefunden werden, weil er kein Teil der Objektwelt ist, sondern die Bedingung, unter der allein der Gesamtzusammenhang aller Objekte des sittlichen Wollens, das „Reich der Zwecke“, aufgebaut werden kann.

4. Die Dialektik der Freiheit und der Vernunftglaube

Es ist kein Zufall, daß Kant, trotz aller Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, in der Kritik der praktischen Vernunft den Begriff des „Reichs der Zwecke“ benutzt, um den Zusammenhang zwischen den einzelnen Pflichten zu beschreiben und ihren Ort in der „Welt“ zu bestimmen, in der diese Pflichten ihre Stelle finden müssen. Das Sittengesetz als oberste Regel des *praktischen* Vernunftgebrauchs verlangt ja von uns nicht nur die Reinheit der Gesinnung, sondern auch die Wirksamkeit der Tat. Und um wirksam zu sein, muß die Tat ihren Ort in jenem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen finden, den wir im *theoretischen* Vernunftgebrauch erfassen:

Dabei machen wir freilich die Entdeckung, daß „alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu unseren Absichten zu gebrauchen, richtet“ (Kritik der praktischen Vernunft A 204f.).

Daraus entsteht ein erster Gegensatz innerhalb der sittlichen Pflichten selbst. Wir sind moralisch verpflichtet, unsere Willensentscheidungen ausschließlich nach dem Sittengesetz zu treffen, dessen Verpflichtungskraft nicht unter Bedingungen gesetzt werden kann. Konkreter gesagt: Es ist moralisch verboten, nur das für sittlich „gut“ zu halten, was in den Kausalreihen der Welt, wie sie ist, Erfolg verspricht. Andererseits sind wir moralisch verpflichtet, das erkannte Gute wirksam zu tun. Das macht

es nötig, uns nach den Bedingungen zu richten, von denen die Wirksamkeit der guten Tat abhängt. Das bedeutet: An der doppelten moralischen Verpflichtung, die Reinheit der moralischen Gesinnung zu wahren und zugleich Verantwortung für die Wirksamkeit unserer Taten zu übernehmen, zerbricht die Einheit des sittlichen Gebots.

Dazu kommt ein zweiter Gegensatz, der den ersten verstärkt und auf den Kant im Lauf seines Lebens immer deutlicher aufmerksam geworden ist: Der Wirksamkeit der sittlichen Tat tritt in der Welt, wie sie ist, der Widerstand derer gegenüber, die egoistische Ziele verfolgen. Und die Erfahrung lehrt, daß in der Welt, wie sie ist, die Gewissenlosen es leichter haben, ihre Ziele zu erreichen als die Gewissenhaften. Es scheint aussichtslos, das sittlich gebotene Gute gegen den Widerstand derer durchzusetzen, die sich nicht an die Regeln der Moral halten. Wenn wirksames sittliches Handeln möglich sein soll, dürfen wir uns mit diesem „Lauf der Welt“ nicht abfinden, sondern müssen versuchen, eine andere, „moralische Weltordnung“ zu schaffen oder wenigstens zur Entstehung einer solchen moralischen Weltordnung beizutragen, in der nicht länger das Gute zur Erfolglosigkeit verurteilt ist.

Damit aber verändert sich der Begriff des Ziels, auf das unsere guten Taten ausgerichtet sind. Für die Moralphilosophie der Antike, des Mittelalters und noch der frühen Neuzeit galt „die Welt“ als wohlgeordnet. Innerhalb dieser guten Welt kommen zwar einzelne böse Taten vor; diese verstoßen gegen die Regeln, nach denen diese Welt aufgebaut ist, können sie aber nicht ganz zerstören. Die einzelne gute Tat kann dann dazu beitragen, gewisse Störungen einer im Ganzen nach wie vor guten Welt zu heilen. Sich so zu verhalten, wie es den Gesetzen der wohlgeordneten Welt entspricht, gegebenenfalls auch Störungen dieser guten Weltordnung zu beseitigen, ist so verstanden das Ziel des moralischen Handelns. Jetzt aber, aufgrund der Erfahrung, daß in der bestehenden Welt immer wieder Sittlichkeit Machtlosigkeit zur Folge hat, entsteht das Bewußtsein, diejenige Ordnung der Welt, in der die gute Tat ihre Wirkung erreicht, sei nicht gegeben, sondern aufgegeben. Das Ziel des moralischen Handelns besteht dann nicht nur darin, in der gegebenen Welt gute Taten zu tun, sondern einer anderen Weltordnung zu dienen, die nun erst „moralische Weltordnung“ heißen kann.

Es ist deutlich, daß dies das Ziel der Französischen Revolution gewesen ist. „Die Tugend“ sollte politisch wirksam werden; und dazu schien es nötig, eine neue Weltordnung aufzurichten. Dazu aber war es unvermeidlich, den Widerstand derer, die diese Weltordnung nicht wollten, zu brechen. Das Mittel dazu hieß „Abschreckung“, französisch „la terreur“. Die Revolutionäre haben diesen Ausdruck ganz ohne Scheu dazu verwendet, eine ihrer Aufgaben zu beschreiben. Der Terror der Französischen Revolution ist so aus der Moralität der Revolutionäre hervorgegangen – und hat sie zugleich um den Erfolg ihrer Absichten betrogen. Sie wollten Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; aber sie schufen die blutige Gewaltherrschaft einer revolutionären Elite:

Die Revolution war „mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt ..., daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde“ (Der Streit der Fakultäten, Akad. Ausg. Bd. VII, 85).

Der schon zitierte Satz, wonach die sittliche Tat sich zu ihrem Ziel nicht so verhalten kann wie das Mittel zum Zweck, sondern nur so, wie das „signum rememorativum, demonstrativum et prognostikon“ zu dem, was es bezeichnet, ist aus dem Erschrecken über diesen Umschlag von der Moralität in den Terror zu erklären. Aber er bezeugt zugleich den Willen, auf die Ziele der Revolution, auf das wirksame Handeln im Dienst einer kommenden moralischen Weltordnung, nicht zu verzichten. Die Lösung lautet: Wer die moralische Weltordnung „machen“ will, richtet sie zugrunde. Aber sie wirksam zu bezeugen, ähnlich wie die Sakramente wirksame Zeichen des göttlichen Heilshandelns sind, ist die bleibende menschliche Aufgabe.

Es ist wohl kaum ein Zufall, daß zwischen die Erscheinungsjahre der Kritik der reinen Vernunft (1781) und der Schrift „Der Streit der Fakultäten“ (1798) das Schicksalsjahr 1793 fiel, in dem dieser Umschlag der Französischen Revolution in den Terror geschah. Schon in der Kritik der praktischen Vernunft hat Kant das Problem beschrieben: Die moralische Weltordnung kann nicht kausal als Folge einer Summe von guten Taten erreicht werden. Und doch muß der Handelnde hoffen dürfen, daß er durch seine guten Taten einen wirksamen Beitrag zur Erreichung dieser Weltordnung leistet; sonst wäre das Sittengesetz, das ihn zu wirksamem sittlichen Handeln aus reiner sittlicher Gesinnung verpflichtet, „auf leere, eingebilddete Zwecke gestellt, mithin an sich selber falsch“ (Kritik der praktischen Vernunft A 205). Diese Hoffnung richtet sich darauf, daß der Gesetzgeber des Sittengesetzes zugleich der Gesetzgeber der Weltordnung sei, und daß dieser eine Gesetzgeber beider Gesetze dafür sorgen werde, daß die gute Tat, auf einem uns ganz unbekannten Weg, der Heraufkunft der moralischen Weltordnung dienen werde.

Dann leisten wir einen solchen Dienst zwar „nicht unmittelbar“, als ginge die moralische Weltordnung kausal aus unseren guten Taten hervor; aber doch „vermitteltst eines intelligiblen Urhebers der Natur“, der die gute Tat mit dem guten Zweck in einen zwar von uns nicht erkennbaren, aber dennoch „notwendigen Zusammenhang“ bringt (Kritik der praktischen Vernunft A 207). In Kants Spätschrift „Der Streit der Fakultäten“ wurde der schon erwähnte Begriff des „signum rememorativum, demonstrativum et prognostikon“, der der christlichen Sakramentenlehre entnommen ist, in den philosophischen Kontext übernommen. Dies geschah, um den zunächst noch unbestimmten Zusammenhang deutlicher anzugeben, der zwischen dem, was wir tun, und dem, was wir erhoffen, besteht.

Der Glaube, der kein Wissen ist, braucht deswegen nicht zu befürchten, als Ausdruck eines bloß subjektiven Meinens zu erscheinen, sondern darf sich als Ausdruck eines „Feststehens im Erhofften“ verstehen, das notwendig ist, wenn sittliches Handeln möglich sein soll.

III. Was hat Kant erreicht?

Rückschauend kann gesagt werden: Kant hat auf seine Art alle drei zu Beginn erwähnten Absichten erreicht. Er hat, ausgehend von einer Analytik des Verstandes, zeigen können, *daß eine Metaphysik möglich ist*, die nicht in Konkurrenz zur empirischen Wissenschaft tritt, sondern deren „metaphysische Anfangsgründe“ freilegt. Er hat gezeigt, *daß weder die sittliche Praxis noch der religiöse Glaube deshalb in Skeptizismus verfallen müssen*, weil in der Welt, die die Wissenschaft erkennt, weder das freie menschliche Subjekt noch Gott vorkommen. Das freie Subjekt kann in dieser Welt deshalb nicht vorkommen, weil es die vorausgehende Bedingung ist, die es überhaupt erst möglich macht, allen Inhalten der theoretischen Erfahrung einen Ort in der „Natur“, allen entdeckten moralischen Pflichten einen Ort in der „Welt der Zwecke“ zu geben. Gott kommt in der Welt, die wir wissenschaftlich erkennen, nicht vor, weil er der Grund der Hoffnung ist, auf der alle sittliche Praxis beruht, und weil dieser Hoffnungsgrund nicht gewußt, wohl aber geglaubt werden kann. Diese Hoffnung erweist sich, weil sie Bedingung sittlichen Handelns ist, als vernünftig begründete Hoffnung. Die gleiche Hoffnung aber ist es, die die Vernunft auch in ihrem theoretischen Gebrauch vor dem Vorwurf bewahrt, gerade all das aus ihrer Betrachtung auszusparen, worauf nicht das „Interesse der Schulen“, sondern das „Interesse der Menschen“ gerichtet ist. Erst dadurch *wird die menschliche Vernunft, gerade im Bewußtsein von ihrer Endlichkeit, dessen gewiß, daß alle Anstrengung des Erkennens nicht vergeblich gewesen ist*.

Das alles schließt nicht aus, daß es gewichtige Gründe gibt, um der Argumentationsweise Kants höchst kritisch gegenüberzutreten. Man kann und muß fragen, ob das Verhältnis zwischen den Formen der Vernunft und des Verstandes, durch die wir einen Kontext möglicher Erfahrung aufbauen, und den Inhalten dieser Erfahrung wirklich eine „Einbahnstraße ist“, oder ob die Inhalte unserer Erfahrung verändernd auf die Formen unseres Anschauens und Denkens zurückwirken. Man kann und muß fragen, ob diese Formen wirklich unveränderlich sind, oder ob sie, im Wechselspiel mit den Inhalten, eine Geschichte haben. Man kann und muß fragen, ob Kants Theorie des Erkennens und Wollens hinlänglich Raum für andere Erfahrungsarten bietet, zum Beispiel für die ästhetische oder auch für die religiöse Erfahrung. Man kann und muß fragen, ob der Grund jener Hoffnung, ohne die die sittliche Praxis in Skeptizismus verfallen müßte, nur „postuliert“ werden kann, oder ob wir in der spezifisch religiösen Erfahrung dieses Grundes gewiß werden, so daß die Postulate der Vernunft diese Erfahrung zwar auslegen, aber nicht ersetzen. Aber alle Kritik an Kant muß sich daran messen lassen, ob sie die Fragen, die Kant gestellt hat, exakter formuliert, ob sie die Argumentationsansätze, die er gefunden hat, sachgerechter ausgelegt, schließlich ob sie auf schlüssigeren Argumentationswegen einleuchtendere Ergebnisse gefunden hat. Wer Kant kritisiert, wird zeigen müssen, daß er fähig ist, nicht hinter ihn zurückzufallen, sondern ihn zu überbieten.