

Erfahrung als (Erkenntnis-)Quelle von Metaphysik

Die Postulatenlehre gegen Kant gelesen

von Margit Wasmaier-Sailer

Der Beitrag geht am Beispiel der Postulatenlehre der performativen Dimension von Metaphysik nach: Gegen Kants Annahme von der Apriorität metaphysischen Denkens wird die Postulatenlehre als sprachpragmatisch zu analysierender Reflex geschichtlicher Erfahrung erschlossen: Das Postulat von der Freiheit des Willens wird auf Gewissenserfahrungen, die Postulate von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele werden auf Erfahrungen von Verzicht und Leid zurückgeführt. Nach dieser Lesart ist Erfahrung sowohl genetisch als auch epistemisch die Quelle der *metaphysica specialis*.

1. Erfahrung – Vernunft – Performativität

Wenn ich im folgenden Beitrag am Beispiel der Postulatenlehre die Erkenntnisquellen von Metaphysik ermittle, orientiere ich mich an drei Einsichten: Erstens gehe ich mit William James davon aus, dass philosophische und theologische Formeln dem Gefühl gegenüber „sekundäre Produkte sind, Übersetzungen eines Textes in eine andere Sprache vergleichbar“¹. Metaphysik ist in der Erfahrung begründet und keine rein abstrakte Angelegenheit – sie hat einen Ort in der Geschichte. Entsprechend tragen die metaphysischen Entwürfe verschiedener Epochen auch die Spuren ihrer Zeit.

Da eine rein psychologische Erklärung oder eine bloß historische Einordnung den Anspruch der Metaphysik auf eine rationale Durchdringung denkerischer Probleme jedoch verfehlen würde, nehme ich zweitens mit Immanuel Kant an, dass Metaphysik einem Bedürfnis der Vernunft entspringt. Nach Kant kann sich die Vernunft im Übersinnlichen nur durch das Gefühl des ihr eigenen Bedürfnisses orientieren. Bei den Ergebnissen, zu denen uns das Bedürfnis der Vernunft führe, handle es sich zwar nicht um objektives Wissen, aber doch auch nicht um vollkommen willkürliche oder gar sinnlose Annahmen.² Die Metaphysik folgt den Kriterien des Denkens, allen voran den Regeln der Logik. Wie es nicht genügen würde, bloß auf James zu setzen, so würde es auch nicht genügen, bloß auf Kant

¹ William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, übers. von Eilert Herms und Christian Stahlhut, mit einem Vorwort von Peter Sloterdijk, Frankfurt/Main 1997, 426.

² Vgl. Kant, WDO, AA 08: 136.01–137.12. Zitiert wird hier und im Folgenden nach der Akademieausgabe [Nachdruck 1968] und nach dem Siglenverzeichnis der Kant-Studien: Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, hg. Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff.

zu setzen: Mit seiner These, dass metaphysische Erkenntnis sich im Bereich des reinen Denkens bewegt, hat Kant Erfahrung als mögliche Erkenntnisquelle von Metaphysik aus den Augen verloren, wie überhaupt die Einheit von Vernunft und Erfahrung in seinem Ansatz ein Problem darstellt.

Drittens halte ich Metaphysik für ein Unternehmen, das sich sprachpragmatisch analysieren lässt. In Anknüpfung an John Langshaw Austins Theorie der Sprechakte³ werde ich im Zusammenhang mit der Postulatenlehre einige ausgewählte metaphysische Operationen sprechakttheoretisch beschreiben. Anders als es manche Debatten um den metaphysischen Realismus respektive Antirealismus erwarten lassen, hat Metaphysik aufgrund ihrer unterschiedlichen Handlungsdimensionen ein komplexes Verhältnis zur Wirklichkeit. Die metaphysisch umschriebene Wirklichkeit wird nicht einfach vorgefunden, aber deswegen auch nicht einfach erzeugt.

Dass ich die Erkenntnisquellen von Metaphysik an einem konkreten Beispiel erarbeite, hat Vorteile und Nachteile. Den Vorteil sehe ich darin, dass damit ein hohes Maß an Anschaulichkeit erreicht werden kann; den Nachteil sehe ich darin, dass vom Beispiel nicht unbedingt auf das Allgemeine geschlossen werden kann. Ob meine erkenntnistheoretischen Überlegungen zur Metaphysik über die Postulatenlehre hinaus Geltung beanspruchen können, ob sie insbesondere auf die Gegenstände der *metaphysica generalis* anwendbar sind, wäre in einem eigenen Anlauf zu prüfen.

2. Erfahrungshorizonte der kantischen Postulatenlehre

Den folgenden Ausführungen liegt die These zugrunde, dass Erfahrung und Metaphysik bei Kant viel näher beieinander liegen, als dieser vorgibt und viele seiner Interpretinnen und Interpreten behaupten. Um diese These zu untermauern, werde ich den Übergängen zwischen dem Empirischen und dem Metaphysischen bei Kant nachspüren. Ich werde hierfür die Erfahrungshorizonte der Postulatenlehre ausleuchten und die Operationen beschreiben, die Kant zu seinen metaphysischen Thesen führen. Es geht mir also um eine Genealogie metaphysischer Aussagen, die Erfahrung als eine Quelle von Metaphysik bewusst einblendet und sich damit gegen Kants Dogma stellt, die reine Vernunft dürfe nichts Empirisches enthalten. Gegen dieses Reinheitsdogma lese ich das Übersinnliche vom Sinnlichen, das Apriorische vom Aposteriorischen und die ideellen Gegenstände der Metaphysik von konkreten menschlichen Erfahrungen her. Nun sind diese Erfahrungen nicht aus der Luft gegriffen, ich trage sie auch nicht etwa von außen an Kant heran – Kant selbst schildert sie in textlich nächster Nähe zu seinen metaphysischen Aussagen. Die Kant-Community schenkt diesen Erfahrungszeugnissen wenig Beachtung oder banalisiert sie gegenüber den komplexen transzendentalphilosophischen Gedankengängen. Da sie interpretatorisch den Bruch zwischen dem Phänomenalen und dem Noumenalen vollkommen verinnerlicht hat und infolgedessen die Erfahrungsebene mit Kant abwertet, entgeht ihr die Bedeutung dieser Erfahrungszeugnisse als möglicher Quellen von Metaphysik. Dabei lässt sich genau von ihnen her eine Hermeneutik des Metaphysischen entwickeln.

³ John Langshaw Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*, deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart ²1994.

Für Kantianerinnen und Kantianer ist dieser Zugang vermutlich nicht orthodox genug, für Metaphysikerinnen und Metaphysiker wohl zu kantspezifisch. Ich gehe beide Risiken ein. Für Kantianerinnen und Kantianer, die sich einem nachmetaphysischen Denken verpflichtet wissen und Kant konsequent unter säkularen Vorzeichen lesen, mögen meine Ausführungen vorkritisch klingen. Auch dieses Risiko gehe ich ein. Ich halte die Postulatenlehre nicht für ein vorkritisches Relikt in Kants reifem Werk, das er nach und nach doch abgestreift hat, sondern für einen Schlüssel zu dessen Verständnis. Die außertheologische Kant-Exegese befasst sich zwar durchaus mit dem Postulat der Freiheit des Willens, kann den anderen beiden Postulaten – der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele – aber kaum etwas abgewinnen.⁴ Meine Kant-Exegese ist damit einerseits einfacher, andererseits vollständiger als viele zeitgenössische Interpretationen in diesem säkularen Umfeld. Einfacher wird sie durch den Rekurs auf Erfahrung als hermeneutischem Schlüssel, vollständiger ist sie aufgrund der ausdrücklichen Beachtung der Postulatenlehre.

Nun aber möchte ich anhand sorgfältig ausgewählter Beispiele eben diese Erfahrungskontexte der Postulatenlehre sichtbar machen und den Weg von den Erfahrungen zu den Postulaten als metaphysische Konstruktionsleistungen beschreiben. Ich beobachte also, was Kant *tut*, wenn er Freiheit, Gott und Unsterblichkeit als Postulate etabliert – ich folge ihm gewissermaßen mit der Kamera. Anfangen möchte ich mit dem Postulat der Freiheit, das gegenüber den anderen beiden Postulaten eine Sonderstellung hat: Während die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, sind Gott und Unsterblichkeit Bedingungen des höchsten Guts als des Zwecks der Moral.⁵ Ohne Moral gibt es keinen Zweck von

⁴ Jürgen Habermas spricht der Postulatenlehre jegliche Plausibilität ab – ihm zufolge kann man dem Defätismus der Vernunft unter nachmetaphysischen Bedingungen nicht mehr mit eschatologischen, sondern nur noch mit geschichtsphilosophischen Überlegungen begegnen; vgl. *Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019, 368: „Die Idee des höchsten Gutes bietet für die Begründung der Postulate von Gott und Unsterblichkeit keine überzeugende Grundlage. Der Versuch, der Religion mit der Vernunftmoral als deren vernünftigem Kern den Gehalt einer *docta spes* zu entlocken, bleibt ohne Erfolg; implizit führt er stattdessen zu dem ungewollten Ergebnis, die fehlende Solidarität als den blinden Fleck eines egalitär-universalistischen Individualismus herauszustellen. Konsistent ist allein der heuristische Gebrauch der Urteilskraft für eine teleologische Deutung der Menschheitsgeschichte: Die praktische Vernunft erfährt Ermutigung allein durch die geschichtsphilosophische Deutung des Projekts der Aufklärung.“

Marcus Willaschek hält durchaus am Projekt einer praktischen Metaphysik im Anschluss an Kant fest, kann mit dem Konzept des höchsten Guts jedoch auch nicht mehr viel anfangen; vgl. *Marcus Willaschek, Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge 2018, 272: „Kant’s practical metaphysics is fascinating and highly original, but it faces serious questions and objections. First, there are questions concerning Kant’s arguments for his postulates. Do we really have to think of the highest good as being fully realizable? Perhaps approximating it would do just as well. Is the kind of moral perfection required by the highest good [...] such that it cannot be realized by finite beings (so that its realization is possible only in an infinite afterlife)? Perhaps we should rather conclude that if we, as finite beings, cannot possibly realize this kind of perfection, we cannot be morally required to achieve it. And if we tone down the highest good to what is humanly possible, it seems that we do not need God to proportion happiness to virtue, since a good legal system and a just economy might be all that is needed in this respect. For these and other reasons, Kant’s arguments for the postulates of God and immortality are not entirely convincing [...]“

⁵ Vgl. *Kant, KpV, AA 05: 04.07–13*: „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der speculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von *Gott* und *Unsterblichkeit* sind aber nicht Bedingungen des

Moral, aber ohne Freiheit gibt es keine Moral. Die Freiheit ist also die *Conditio sine qua non* nicht nur der Moral, sondern auch des höchsten Guts und damit der anderen beiden Postulate. Nicht nur wegen dieses logischen Bedingungsverhältnisses hat die Freiheit eine Sonderrolle, sondern auch wegen ihres Status als einer praktisch erwiesenen Realität: Nach Kant offenbart uns das moralische Gesetz, dass Freiheit wirklich ist.⁶ Anders als die Freiheit können Gott und Unsterblichkeit nicht als Realitäten vorausgesetzt werden, wenn sie auch als Bedingungen des Zwecks von Moral angenommen werden müssen.⁷ Dass Kant trotz dieses Unterschieds alle drei Gegenstände gleichermaßen als Postulate bezeichnet, liegt daran, dass sie in theoretischer Perspektive denselben Status haben: Sie sind allesamt nicht beweisbar.⁸

2.1 Das Postulat der Freiheit des Willens

Wenn man sich mit Kants Freiheitsbegriff auseinandersetzt, gerät man früher oder später in die Fänge dessen, was in der Literatur als „Kanonproblem“ bekannt ist. Im Hintergrund dieses Problems stehen die Spannungen zwischen dem Begriff der transzendentalen und dem Begriff der praktischen Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft*. In ein und demselben Werk scheint Kant sich bezüglich dieser beiden Begriffe in haltlose Widersprüche zu verwickeln – die entscheidenden Textpassagen finden sich in der Dialektik und im Kanon. Dieter Schönecker, der diesem Problem eine äußerst detaillierte Studie gewidmet hat, letzten Endes aber keine befriedigende Lösung sieht⁹, fasst es folgendermaßen zusammen:

„Schon bei einer oberflächlichen Betrachtung zeigt sich ein erhebliches Problem, das die Einheit der Kantischen Freiheitstheorie zu bedrohen scheint. Dieses Problem – das Kanonproblem – besteht darin, daß Kant im Zusammenhang mit der Dialektik praktische Freiheit als ‚transzendente Idee‘ beschreibt, die nicht durch Erfahrung bewiesen werden kann, wohingegen es im Kanon heißt, Freiheit sei eine ‚von den Naturursachen‘ und ‚durch Erfahrung beweisbar‘; das ist der erste Aspekt des Kanonproblems. Der zweite besteht darin, daß in der Dialektik die transzendental-praktische Freiheit als Grundlage der Moral verstanden wird. Im Kanon heißt es aber, die Frage nach der transzendentalen Freiheit gehe uns ‚im Praktischen nichts an‘.“¹⁰

Dialektik und Kanon drohen völlig auseinanderzufallen: In ersterer erscheint Freiheit als erfahrungsjenseitige Idee, ohne die Moral nicht gedacht werden kann; in letzterem erscheint Freiheit als Erfahrungstatsache, die nicht von einer transzendentalen Idee abhängig gemacht werden darf. Der transzendentalphilosophischen Begründung von Freiheit in der Dialektik steht somit der phänomenologische Zugang zur Freiheit im Kanon gegenüber – prinzipientheoretische Überlegungen hier, Commonsense-Psychologie dort. Verstößt Kant

moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d.i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft [...].“

⁶ Vgl. *Kant*, KpV, AA 05: 04.05–06.

⁷ Vgl. *Kant*, KpV, AA 05: 04.07–05.09.

⁸ Zur Sonderstellung der Freiheit in der Postulatenlehre vgl. *Dieter Schönecker*, unter Mitarbeit von Stefanie Buchenau und Desmond Hogan, *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*, Kantstudien Ergänzungshefte, Bd. 149, Berlin – New York 2005, 157 f.

⁹ Vgl. ebd., 173.

¹⁰ Ebd., 166.

im Kanon also gegen die Vorgaben der Dialektik? Wird er den Prinzipien der Transzendentalphilosophie, denen er in der Dialektik folgt, schon einige Kapitel später untreu? Hat er den vorkritisch daherkommenden Kanon womöglich schon vor der Dialektik verfasst und nachträglich in die *Kritik der reinen Vernunft* eingefügt, wie es die Patchwork-Theorie nahelegt?¹¹

Genau in dieses Problem gerät man nicht, wenn man *gegen* Kant annimmt, dass jemand, der auf metaphysischer Ebene über Freiheit nachdenkt, die Erfahrungsebene gar nicht verlassen hat, und zwar nicht nur in dem Sinn, dass das vernünftige Denken die Erfahrungen nicht abschütteln kann, sondern vielmehr in dem Sinn, dass die Erfahrungen für das vernünftige Denken und seine Ergebnisse konstitutiv sind: Ohne Erfahrungen von Freiheit, ohne irgendeine Bekanntschaft mit Freiheit wären kosmologische Überlegungen zur Freiheit gar nicht möglich – sie hätten keinerlei Haftpunkt. Eingestanden oder nicht, spielen die Erfahrungen in die kosmologischen Überlegungen hinein, bilden gleichsam deren haptischen Hintergrund. Nach meiner Interpretationshypothese bleibt eben dieser existentielle Hintergrund auch bei Kant stets präsent, was sein „Oszillieren zwischen dem Theorie- und dem Praxiskontext“¹² erklärt. Kant spielt Erfahrungen zu Erläuterungszwecken sogar bewusst ein, klammert sie aus dem Begriff der intelligiblen Welt gleichzeitig aber konsequent aus.

Die Grenzen zwischen Metaphysik und Erfahrung sind mit anderen Worten deutlich durchlässiger, als man von Kants offizieller Linie her erwarten würde, der zufolge transzendente Freiheit nichts mit psychologischer Freiheit und dem „*Empirismus* in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit“ zu tun hat.¹³ Ich möchte meine These anhand einer Passage aus der *Kritik der praktischen Vernunft* verdeutlichen, wo Kant die metaphysische Einsicht, dass der Mensch nicht nur der Naturnotwendigkeit unterworfen, sondern auch im Besitz der Freiheit ist, mit ganz konkreten Erfahrungen in Verbindung bringt. Nach den Ausführungen zum Unterschied zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter des Menschen stellt er fest:

„Hiermit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnotwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei erklären, so findet er doch, daß der Advocat, der zu seinem Vortheil spricht, den Ankläger in ihm keinesweges zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d.i. im Gebrauche seiner Freiheit, war, und gleichwohl *erklärt* er sich sein Vergehen aus gewisser übeln, durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne daß dieses ihn gleichwohl wider den Selbstadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht. Darauf gründet sich

¹¹ Schönecker nennt die Annahme von einem zusammengeflückten Text die „*starke* patchwork-These“ – er selbst vertritt demgegenüber die „*gemäßigte* patchwork-These“: „Kant ist im Kanon durch eine ältere und eigentlich überwundene Phase seines Denkens beeinflusst, und zwar so stark, daß dies zu theoretischen Spannungen innerhalb der KrV geführt hat – zum Kanonproblem.“ Vgl. ebd., 96–98, bes. 98. Siehe auch 169, 173.

¹² Ebd., 44.

¹³ Vgl. *Kant*, KpV, AA 05: 94.02–21, bes. 94.20–21.

denn auch die Reue über eine längst begangene That bei jeder Erinnerung derselben; eine schmerzhaft, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die so fern praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen, und sogar unge-reimt sein würde [...], aber als Schmerz doch ganz rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibelen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunter-schied anerkennt und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen oder vorlängst ge-schehen sein.“¹⁴

Kant beschreibt hier zwei Gewissenserfahrungen: Zum einen schildert er die Dynamik von Selbstentschuldigungen angesichts eines schlechten Gewissens. Der Mensch neige dazu, sich den Anklagen eines schlechten Gewissens zu entziehen, indem er sich sein unmoralisches Verhalten als unbeabsichtigten Fehltritt oder kaum zu vermeidendes Missge-schick schönrede oder aber indem er es als Ergebnis schlechter Gewohnheiten erkläre. Das Fehlverhalten erscheine damit als natürliche Konsequenz der Umstände oder als beinahe schicksalshafte Notwendigkeit, für die man nicht verantwortlich sei. Die oft gewundenen Versuche, den Selbsttadel auf diese Weise loszuwerden, seien jedoch zum Scheitern ver-urteilt, da das Gewissen nicht korrumpierbar sei und sich allen Selbstentschuldigungen zum Trotz Gehör verschaffe. Zum anderen schildert Kant die Erfahrung der Reue über vergangene Verfehlungen: Eine längst vergangene Schuld löse immer wieder Schmerz aus, wenn man sich an sie erinnere. Der Faktor Zeit spiele hierfür gar keine Rolle – die Wunde unabgoltener Schuld werde eben nicht durch die Zeit geheilt. Nun könne es hierbei nicht um ein konkretes Handeln im Sinne eines Einwirkens auf den Ereignisverlauf gehen, da man das Geschehene ja nicht mehr ungeschehen machen könne. Es werde einem durch die Konfrontation mit vergangener Schuld vielmehr immer wieder die eigene Verantwortung ins Bewusstsein gerufen, die durch das Fortschreiten der Zeit nicht einfach weniger werde, sondern stets dieselbe bleibe.

Kant sieht in diesen Erfahrungen eine nachträgliche Bestätigung seiner metaphysischen Theorie – die Schilderung dient lediglich der Veranschaulichung. Ich möchte diese Erfah-rungen versuchsweise als *primäre Quellen* seiner metaphysischen Theorie lesen – es geht im Folgenden also um die Frage, wie Erfahrungsgehalte in die metaphysische Theoriebil-dung hineinspielen. Zum konkreten Beispiel: Bei der Erfahrung des schlechten Gewissens zeigt sich eine Realität, die nicht auf Naturkausalität reduziert werden kann. Diese Realität zeigt sich paradoxerweise gerade da besonders deutlich, wo der Mensch sie zu leugnen versucht, nämlich in den Selbstentschuldigungen, die unmoralisches Verhalten als natürli-che Folge widriger Umstände darstellen. Bei der Erfahrung vergangener Schuld zeigt sich abgesehen von der Unabänderlichkeit der Vergangenheit vor allem die Zeitenthobenheit des moralischen Maßstabs – die begangene Tat ist zwar dem Lauf der Dinge überantwortet, aber doch zu späteren Zeitpunkten nicht weniger in der Verantwortung des Menschen. Beide Erfahrungen weisen über eine bloße Naturkausalität und über die Zeit als Merkmal alles Empirischen hinaus. Da Kant die empirisch wahrnehmbare Natur sehr ernst nimmt, in ihr die Freiheit aber nicht verorten kann, sucht er nach einem Modell, in dem er Natur-

¹⁴ Kant, KpV, AA 05: 98.13–99.06. Vgl. das ähnlich gelagerte Beispiel in Kant, KrV, AA 03: 375.13–376.08.

kausalität und Freiheit widerspruchsfrei zusammendenken kann. Sein Modell ist bekanntlich die Zwei-Welten-Theorie. Diese Theorie erlaubt Kant die Auflösung der dritten Antinomie in der bereits erwähnten Dialektik; er greift sie auch im Kontext des eben besprochenen Zitats aus der *Kritik der praktischen Vernunft* wieder auf.

Mit der Ausformulierung der Zwei-Welten-Theorie geht Kant ganz klar über die von ihm geschilderten Erfahrungen hinaus, ohne dabei deren Substanz preiszugeben. Der Erfahrungsgehalt ist ganz im Gegenteil das, was seiner Theorie Kontur gibt. Ich halte die Zwei-Welten-Theorie für eine Imaginationsleistung: Widersprüchlich erscheinende Erfahrungen werden durch ein Bild in einen konsistenten Zusammenhang gebracht und doch in ihrem jeweiligen Eigenrecht gewürdigt. Kant greift mit der Vorstellung von den zwei Welten freilich auf das Bilderrepertoire der platonischen Tradition zurück – entsprechend zeichnet er die intelligible Welt als eine überzeitliche, die empirische Welt dagegen als eine durch die Zeit bestimmte Sphäre. Als noumenales Wesen sei der Mensch frei, als phänomenales Wesen aber sei er der Naturnotwendigkeit und damit der Gewalt des Vergangenen unterworfen. „In diesem Betracht nun“, schreibt Kant, „kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und so fern unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, daß er [sic] sie hätte unterlassen können“¹⁵. Die Realisierung von Freiheit durch das Sittengesetz ist für Kant das Tor zum Übersinnlichen – er spricht von der herrlichen „Eröffnung einer intelligiblen Welt“¹⁶. Da Kant in diese Welt und ihr Gegenstück allerhand einträgt, ja den beiden Welten regelrecht Gestalt verleiht, könnte man die dazugehörige metaphysische Operation als projektiven Entwurf bezeichnen. Wie auch immer man dieses bildnerische Handeln nennt, in jedem Fall ist die Vorstellungskraft am Werk.¹⁷

Beiläufig war bereits von einer anderen metaphysischen Operation die Rede, vom spekulativen Rückschluss – ich meine den typisch transzendentalphilosophischen Schluss vom Bedingten auf die Bedingung, also die denkerische – keinesfalls bloß mutmaßende – Erschließung der Voraussetzungen von Erfahrung. In unserem Kontext ist das der Schluss vom Sollen auf das Können, vom Sittengesetz auf die Freiheit. Den Grundsatz der Sittlichkeit müssen wir nach Kant weder suchen noch erfinden; er sei vielmehr längst in aller Menschen Vernunft und ihrem Wesen einverleibt. Mit dem Sittengesetz sei bereits eine unbedingte Kausalität und die Freiheit als deren Vermögen erkannt, in eins damit aber die Wirklichkeit der intelligiblen Welt erwiesen.¹⁸ Entsprechend kann Kant sagen, dass die Realität des Begriffs der Freiheit „durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist“¹⁹. Für Kant tut sich mit dem Sittengesetz folglich nicht nur eine mögliche, sondern eine wirkliche Welt auf – und zwar durch einen logischen Schluss. Bündig formuliert er, „daß die Freiheit [...] die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei“²⁰. Ohne das moralische Gesetz würde

¹⁵ Kant, KpV, AA 05: 98.05–08.

¹⁶ Kant, KpV, AA 05: 94.16.

¹⁷ Vgl. Kant, KpV, AA 05: 89.09–106.31.

¹⁸ Vgl. Kant, KpV, AA 05: 105.10–22.

¹⁹ Kant, KpV, AA 05: 24–25.

²⁰ Kant, KpV, AA 05: 04.31–33.

der Mensch Freiheit nicht erkennen; umgekehrt könnte er ohne Freiheit nicht moralisch handeln.

Eine weitere metaphysische Operation im Zusammenhang mit der Freiheitsthematik ist die idealisierende Abstraktion. Im Kanon grenzt Kant die transzendente Freiheit scharf von der praktischen Freiheit ab: Praktisch frei sei ein Wesen, das „unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann“²¹ – also der Mensch im Unterschied zum Tier. Praktische Freiheit besteht demzufolge in der Fähigkeit, sich von den Eindrücken des Begehrungsvermögens distanzieren und im Sinne der Vernunft handeln zu können. Diese Freiheit könne „durch Erfahrung als eine von den Naturursachen“²² erkannt werden – es geht bei der praktischen Freiheit also um ein psychologisch zugängliches Phänomen. Ganz anders verhalte es sich mit der transzendentalen Freiheit, die nach Kant „eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst [...] von *allen* bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und so fern dem Naturgesetze, mithin *aller* möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt.“²³ Auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt es, dass transzendente Freiheit „als Unabhängigkeit von *allem* Empirischen und also von der Natur *überhaupt* gedacht werden muß“²⁴. Transzendente Freiheit ist nicht einfach das Vermögen des Subjekts, angesichts sinnlicher Antriebe auch der Vernunft folgen zu können; mit ihr wird vielmehr die Unabhängigkeit der Vernunft als solcher vom Sinnlichen als solchem bezeichnet. Es geht hierbei nicht um etwas psychisch Erfahrbares, sondern um eine begriffliche Bestimmung, bei der von Erfahrungskontexten *völlig* abstrahiert wird. Gewonnen wird im Zuge dieses Abstraktionsprozesses die *Idee* von Freiheit.

Das Ziel der vorhergehenden Überlegungen bestand im exemplarischen Nachweis, dass metaphysische Gegenstände nicht einfach und ohne jede weitere Qualifikation *jenseits des Erfahrbaren* liegen, sondern durch verschiedene gedankliche Operationen *aus Erfahrung* gewonnen werden. Metaphysische Erkenntnis wird durch imaginative, logische oder auch begriffliche Techniken gewonnen – bei der Ausformulierung der Postulatenlehre spielen diese Techniken jedenfalls eine herausragende Rolle. Von daher lässt sich als Zwischenfazit festhalten, dass Metaphysik, soweit sie bis hierher begegnet ist, in hohem Maße konstruktiv, sicherlich auch sehr anfällig für Fehldeutungen, aber nicht beliebig ist.²⁵ Beliebiger oder gar abstrus erscheint sie vielmehr dann, wenn man ihren Verweisungszusammenhang mit der Erfahrungswelt kappt und den Anschein erweckt, als ob ihre Gegenstände in einem Ideenhimmel schweben. Die skizzierte Rückbindung von Metaphysik an Erfahrung erlaubt ganz nebenbei eine Auflösung des Kanonproblems: Wenn transzendente

²¹ Kant, KrV, AA 03: 521.10–12.

²² Kant, KrV, AA 03: 521.34.

²³ Kant, KrV, AA 03: 522.01–05. Hervorhebungen M. W. S.

²⁴ Kant, KpV, AA 05: 97.01–02. Hervorhebungen M. W. S. Vgl. *Schönecker*, Freiheit (wie Anm. 8), 91 f.

²⁵ Die Zwei-Welten-Theorie ist sicherlich ein gutes Beispiel hierfür: Es handelt sich bei ihr um die imaginative Lösung einer Aporie, die bei wörtlicher Lesart ontologisch zumindest problematisch ist, der man aber die Ausrichtung am Nicht-Widerspruchsprinzip nicht absprechen kann.

Freiheit auf praktische Freiheit als deren Erkenntnisquelle stets bezogen bleibt, dann erscheinen psychologische Überlegungen in einem metaphysischen Kontext nicht mehr als schwer zu integrierende Fremdkörper, sondern als natürlicher Bezugspunkt.²⁶

2.2 Die Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele

Die Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele sind für Kant die Voraussetzungen dafür, dass das höchste Gut gedacht werden kann. Das höchste Gut aber ist für ihn eine Welt, in der den Menschen die Glückseligkeit zuteilwird, die sie nach dem Maß ihrer Sittlichkeit verdienen. Es handelt sich beim höchsten Gut also um eine Welt, die den Kriterien der Moral folgt. Zwei Aspekte dieser Welt möchte ich besonders hervorheben: Insofern das höchste Gut für eine humane Welt steht, in der das unerfüllte Bedürfnis der Menschen nach Wohlergehen erfüllt wird, hat es eine soteriologische Dimension. Insofern das moralisch *legitime* Bedürfnis ausschlaggebend ist, hat es eine rechtliche Dimension: Aufgrund der strengen Korrelation von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit bleiben Gerechtigkeit und Freiheit gewahrt – eingeschlossen ist damit die Möglichkeit der Strafe, ausgeschlossen die paternalistische Verteilung von Glück.

Der Begriff des höchsten Guts taucht bei Kant schon lange vor der kritischen Phase auf; er hat ihn im Laufe der Jahre jedoch angereichert und weiterentwickelt.²⁷ Besonders hervorzuheben ist die sozialetische Weitung des Begriffs ab der zweiten Kritik: Erscheint das höchste Gut in der ersten Kritik vor allem als Erfüllung eines Bedürfnisses durch Gott, so tritt es in der zweiten Kritik viel stärker als moralische Aufgabe der Menschen auf den Plan und wird explizit im Sinne der christlichen Vorstellung vom Reich Gottes gedeutet.²⁸ Angelegt ist die sozialetische Dimension aber schon in der ersten Kritik, heißt es dort doch, dass wir dem Sittengesetz dienen, indem wir „das Weltbeste an uns und an andern befördern“²⁹. Die Religionsschrift schließlich geht über die zweite Kritik insofern noch

²⁶ Dass transzendente und praktische Freiheit sich nicht widersprechen und es damit durchaus Übergänge zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen gibt, nimmt auch Birgit Recki an. Die praktische Freiheit stellt ihr zufolge den „konkreten, erfahrungsgesättigten Aspekt“ der transzendentalen Freiheit dar (*Birgit Recki, Der Kanon der reinen Vernunft*, in: Georg Mohr; Marcus Willaschek (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Klassiker Auslegen, Bd. 17/18, Berlin 1998, 597–616, hier 602). Auch Peter Baumanns sieht keine Inkompatibilität zwischen den beiden Freiheitsbegriffen: Freiheit sei insofern durch Erfahrung beweisbar, als es „die erfahrungs- und lebensweltlich konkrete Gewißheit des noumenal-phänomenal charakterbestimmten Handelns gibt“ (*Peter Baumanns, Kants Ethik. Die Grundlehre*, Würzburg 2000, 89). Zur Kritik an diesen beiden Positionen vgl. *Schönecker, Freiheit* (wie Anm. 8), 146.

²⁷ Vgl. *Giovanni B. Sala, Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Kantstudien Ergänzungshefte, Bd. 122, Berlin – New York 1990, 401: „In der Tat [...] haben sich sowohl die Art und Weise, wie Kant das höchste Gut auffaßt, als auch die Rolle des höchsten Guts in der Ethik, speziell im moralischen Gottesbeweis, im Laufe der Jahre entwickelt und modifiziert, so daß es nicht möglich ist, sie auf eine einzige Formel zu bringen. [...] Eine Konstante ist zu erwähnen, die sich in den wechselnden Äußerungen Kants zum höchsten Gut durchgehalten hat, daß nämlich, wie es in der R 6584 aus der Mitte der 60er Jahre heißt, ‚die Glückseligkeit und das Gute, Sittlichkeit, zusammen summum bonum ausmachen‘.“

²⁸ Kant interpretiert das höchste Gut im Sinne „eines Reichs Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht“ (*Kant, KpV*, AA 05: 128.22–25).

²⁹ *Kant, KrV*, AA 03: 531.15–16.

einmal deutlich hinaus, als dass sie das höchste Gut dezidiert als gemeinschaftliche Aufgabe – und nicht etwa nur als individuelle Pflicht – bestimmt. Nach Kant ist das menschliche Geschlecht berufen, sich zu „einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen“³⁰ zu vereinigen, ein „ethisches gemeines Wesen“³¹ zu gründen. Denn nur *in* einer solchen Gemeinschaft und nur *durch* eine solche könne das höchste Gut Wirklichkeit werden.³² Mit der sozialetischen Weitung des Begriffs vom höchsten Gut geht eine Verschiebung vom Futurischen zum Gegenwärtigen einher: Knüpft Kant das höchste Gut in der ersten Kritik an ein „künftiges Leben“³³ und an „eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt“³⁴, so betont er in der Religionsschrift das Fortschreiten zum „höchsten auf Erden möglichen Guten“³⁵, ohne jedoch die futurische Eschatologie preiszugeben.

Es sind vor allen Dingen die Erfahrungen des leidenden Gerechten, von denen her Kant seine Überlegungen zum höchsten Gut entwickelt. Schon früh thematisiert er die Erfahrung von Verzicht und Selbstbeschränkung zugunsten des moralischen Gesetzes, nimmt ab der *Kritik der Urteilskraft* und der kurze Zeit später erschienenen Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* aber generell das Problem des moralischen und natürlichen Übels in den Blick, das ja nicht nur den Gerechten, sondern alle Menschen und darüberhinaus auch andere Lebewesen betrifft. Rudolf Langthaler zufolge geht Kant in der *Kritik der Urteilskraft* über die Frage nach dem Sinn moralischen Handelns hinaus, insofern er sich nun der viel abgründigeren Frage nach dem Leid der Schöpfung stellt. Mit der *Kritik der Urteilskraft* habe er die bis dahin „theodizee-vergessene“³⁶ Ethiktheologie „gemäß einer opfer-orientierten Perspektive“³⁷ erweitert und sie auf diese Weise erst „theodizee-sensibel“³⁸ gemacht. Während die Ethiktheologie vor der dritten Kritik dem Bedürfnis der praktischen Vernunft nach einer Aufhellung des „praktischen Endzwecks“³⁹ folge, folge die Ethiktheologie von der dritten Kritik an dem Bedürfnis der fragenden, ja der klagenden Vernunft angesichts des „Zweckwidrigen“⁴⁰ in der Schöpfung.⁴¹

Mit Langthaler gehe ich davon aus, dass die Theodizeethematik „den eigentlichen Glutkern der kantischen Ethiktheologie“⁴² ausmacht, und ich stimme ihm vollkommen zu,

³⁰ Kant, RGV, AA 06: 98.03.

³¹ Kant, RGV, AA 06: 98.18.

³² So sagt Kant, dass „das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert“. Kant, RGV, AA 06: 97.21–98.01.

³³ Kant, KrV, AA 03: 526.28.

³⁴ Kant, KrV, AA 03: 527.27.

³⁵ Kant, RGV, AA 06: 136.03–04.

³⁶ Rudolf Langthaler, Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“, Deutsche Zeitschrift für Philosophische Sonderbände, Bd. 19/1, Berlin 2014, 616.

³⁷ Ebd., 622.

³⁸ Ebd., 632.

³⁹ Ebd., 614.

⁴⁰ Ebd., 615.

⁴¹ Vgl. ebd., 614–658.

⁴² Ebd., 621.

„dass Kant die unbeirrbarbare Erfahrung jener ‚Stimme in uns‘ und das unbestechliche Bewusstsein des ‚Es müsse anders zugehen‘ als den dem ‚menschlichen Vernunftvermögen‘ innewohnenden Kern des sogenannten ‚moralischen Gottesbeweises‘ geltend gemacht hat“⁴³ – eben diese Erfahrung herauszuarbeiten, ist ja mein Ziel. Anders als Langthaler sehe ich jedoch schon in der bis in die vorkritische Zeit zurückreichenden Frage nach der Hoffnung auf Glück eine Variante der Theodizeefrage.⁴⁴ In den Metaphysikvorlesungen Mitte der 1770er Jahre bringt Kant sie so zum Ausdruck:

„Alle Sittlichkeit aber besteht im Inbegriffe *der Regel*, nach welcher wir *würdig werden, glücklich zu seyn*, wenn wir darnach handeln. Sie ist nicht eine Anweisung der Handlungen, wodurch wir glücklich *werden*, sondern nur, wodurch wir der Glückseligkeit *würdig* werden. Sie lehrt nur allein die *Bedingungen*, unter denen die Glückseligkeit möglich ist zu erlangen. Diese Bedingungen, dieses Gesetz sehe ich durch die Vernunft ein. Nun ist aber in dieser Welt kein Weg, zur Glückseligkeit durch diese Handlungen zu gelangen. Wir sehen, daß die Handlungen, wodurch wir uns der Glückseligkeit würdig machen, uns hier die Glückseligkeit nicht verschaffen können. Wie oft muß die Redlichkeit nicht schmachten? Durch Aufrichtigkeit kommt man bei Hofe nicht fort. Da ich aber nun doch das Gesetz einsehe, aber auf der andern Seite gar keine Verheißung habe, und gar nicht hoffen kann, daß jemals meine Handlungen, wenn sie diesem Gesetze adäquat sind, werden belohnt werden; da ich einsehe, daß ich mich dadurch, daß ich dieses Gesetz befolgt habe, der Glückseligkeit würdig gemacht habe, auf der andern Seite aber gar nicht hoffen kann, jemals dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden; so haben alle moralische Regeln keine Kraft; sie sind mangelhaft, weil sie das nicht verschaffen können, was sie versprechen. Es scheint besser zu seyn, daß man sich gar nicht bemühe diesem Gesetze adäquat zu leben, sondern sein Glück in der Welt, so viel als nur möglich, zu befördern suche. [...]

Hier kommt nun die Theologie oder die Erkenntniß von Gott zu Hülfe. Ich sehe ein absolut nothwendiges Wesen ein, welches im Stande ist, mir diejenige Glückseligkeit zu ertheilen, der ich mich durch Beobachtung des moralischen Gesetzes würdig gemacht habe. Da ich nun aber sehe, daß ich dieser Glückseligkeit, der ich mich würdig gemacht habe, in dieser Welt gar nicht theilhaftig werden kann, sondern sehr oft durch mein moralisches Verhalten und durch meine Rechtschaffenheit Vieles meiner zeitlichen Glückseligkeit habe aufopfern müssen; so muß *eine andere Welt* seyn, oder ein *Zustand*, wo das *Wohlbefinden des Geschöpfs dem Wohlverhalten desselben adäquat seyn wird*.“⁴⁵

Diese Erfahrung hallt wider in der Frage: „wenn ich mich nun so verhalte, daß ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können?“⁴⁶ Sie hallt wider in der Überzeugung, „daß es im Ausgange nimmermehr einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewaltthätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe“⁴⁷. Schließlich hallt sie wider in der Feststellung, dass es der Vernunft unmöglich gleichgültig sein könne, „wie

⁴³ Ebd., 625 f.

⁴⁴ Vgl. *Margit Wasmaier-Sailer*, Das Verhältnis von Moral und Religion bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Zum Profil philosophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt, Regensburg 2018, 221–224.

⁴⁵ *Kant*, V-Met-L1/Pölit, AA 28: 288.11–289.11.

⁴⁶ *Kant*, KrV, AA 03: 525.14–16.

⁴⁷ *Kant*, KU, AA 05: 458.13–17.

die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme?*⁴⁸.

In diesen über Kants kritisches Werk verstreuten Bemerkungen kommt nicht einfach nur die Sorge des Subjekts um sein eigenes Wohlergehen oder gar nur das Interesse des Philosophen an den Zwecken der Vernunft zum Ausdruck. In ihnen spiegelt sich vielmehr die Erfahrung unvergoltener Rechtschaffenheit, deren Leidensdruck von einem freiwillig in Kauf genommenen Verlust an Wohlergehen herrührt, der sich aufgrund der stillen Selbstverpflichtung nach außen hin jedoch nicht unbedingt bemerkbar macht. Es fällt auf, dass Kant die Frage nach der berechtigten Hoffnung auf Glückseligkeit immer wieder in der Ersten-Person-Perspektive stellt – er hebt das hinter der Annahme des höchsten Gutes stehende Anliegen jedoch auf eine objektive Ebene, wenn er sagt, dass „selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft“⁴⁹ nicht anders urteilen könne.⁵⁰

Ich wende mich nun einer Stelle aus der *Kritik der Urteilskraft* zu, in der es zwar ebenfalls um die Perspektive des Rechtschaffenen geht – diese Brille setzt Kant nicht ab –, in der jedoch nicht das freiwillige Opfer, sondern die Erfahrung verschiedener Gestalten des moralischen und natürlichen Übels thematisiert wird. Es geht in dieser Passage um Spinoza, „einen rechtschaffenen Mann [...], der sich fest überredet hält: es sei kein Gott und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben“⁵¹. Kant prüft, ob ein Mann wie Spinoza die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele vom Standpunkt seiner eigenen moralischen Prinzipien aus widerspruchsfrei leugnen könne:

„[...] uneigennützig will er [...] nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt. Aber sein Bestreben ist begränzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und sein müssen) eintreffende Zusammenstimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes gleich den übrigen Thieren der Erde unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren.“⁵²

Wenn er für sich selbst auch uneigennützig auf den Lohn moralischen Handelns verzichte, in diesem wie in jenem Leben, so müsse ein Mann wie Spinoza doch zur Kenntnis nehmen, dass er die Glückseligkeit anderer Menschen nur sehr bedingt fördern könne, dass seine moralische Gesinnung ihn nicht vor dem Betrug, der Gewalttätigkeit und dem Neid seiner Mitmenschen schütze, und dass Mangel, Krankheit und unzeitiger Tod auch die

⁴⁸ Kant, RGV, AA 06: 05.02–04.

⁴⁹ Kant, KrV, AA 03: 528. 03.

⁵⁰ Vgl. auch Kant, KpV, AA 05: 110.18–31; KU, AA 05: 446.10–20; RGV, AA 06: 05.28–06.07.

⁵¹ Kant, KU, AA 05: 452.08–11.

⁵² Kant, KU, AA 05: 452.14–30.

Rechtschaffenen um ihn herum bedrohe. Mit seiner Aussage, es gebe keinen Gott und kein künftiges Leben, versage er also nicht nur sich, sondern auch anderen Menschen die ihnen zustehende Glückseligkeit, was seinen eigenen moralischen Prinzipien geradewegs zuwiderlaufe. Kant diagnostiziert einem Mann wie Spinoza also einen performativen Widerspruch.⁵³

Auch im Zusammenhang mit den Postulaten der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele können verschiedene metaphysische Operationen identifiziert werden. Ausgangspunkt dieser beiden Postulate ist das höchste Gut, mit dem Kant nichts anderes als eine moralische Welt beschreibt. Nach meiner Deutung spielen Unrechts- und ganz allgemein Leiderfahrungen eine zentrale Rolle bei der Gewinnung dieses Begriffs. Das höchste Gut ist kantisch gesprochen der „ganze *Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft, d.i. eines reinen Willens“⁵⁴; performativ gesprochen handelt es sich um eine normative Forderung oder – berücksichtigt man den Realitätsaspekt stärker, den Kant im Zusammenhang mit dem höchsten Gut immer wieder geltend macht – um eine appellative Setzung. Als „praktisch nothwendige Idee“⁵⁵ ist das höchste Gut nicht ein bloß möglicher, sondern ein *notwendiger Zweck* der Vernunft, wobei es hier nicht um eine theoretische, sondern um eine *praktische* Notwendigkeit geht. Kant nennt das höchste Gut „eine *Absicht a priori*“⁵⁶ und bezeichnet es als den Gegenstand „eines reinen Willens“⁵⁷ – es handelt sich hierbei also um das intentionale Objekt des vernünftigen Willens.

Dass der Begriff des höchsten Guts im Willen begründet ist, den ich wiederum als Reaktion auf die oben beschriebenen Erfahrungen interpretiert habe, zeigt sich in den Worten, die Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* dem Rechtschaffenen in den Mund legt: „[i]ch *will*, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen“⁵⁸. Da das höchste Gut das ist, was sein soll, und nicht das, was schon ist, wird seine Realität nicht erkannt, sondern seine Realisierung gefordert. Und dennoch beharrt der Rechtschaffene dieser Passage im Gegensatz zum Rechtschaffenen aus der *Kritik der Urteilskraft* auf der Realität des höchsten Guts und lässt sich den Glauben daran nicht nehmen, denn:

„[...] die Überzeugung ist nicht logische, sondern *moralische* Gewißheit, und da sie auf subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: *es ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei ec., sondern: *ich bin* moralisch gewiß ec. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne.“⁵⁹

An dieser Stelle lässt sich das Performative an der Behauptung des höchsten Guts besonders schön ablesen: Gegen den Lauf der Natur, die für die Kategorie des Sittlichen blind

⁵³ Vgl. *Wasmaier-Sailer*, Das Verhältnis von Moral und Religion (wie Anm. 44), 219–221.

⁵⁴ *Kant*, KpV, AA 05: 109.21–22.

⁵⁵ *Kant*, KrV, AA 03: 527. 16.

⁵⁶ *Kant*, KpV, AA 05: 134.09.

⁵⁷ *Kant*, KpV, AA 05: 109.22.

⁵⁸ *Kant*, KpV, AA 05: 143.24–28.

⁵⁹ *Kant*, KrV, AA 03: 536.36–537.05.

ist, wird die Autorität des Sittengesetzes geltend gemacht – ich habe dies vorhin eine „appellative Setzung“ genannt. Indem der Sprecher in die Forderungen des Sittengesetzes einwilligt und diese bewusst an- oder ausruft – unter Umständen auch auf seine Kosten –, vollzieht er einen moralischen Akt und bestätigt schon damit die Realität dessen, was er glaubt und sich nicht nehmen lassen will. In dem Film *Sophie Scholl. Die letzten Tage* wird dargestellt, wie die Geschwister Hans und Sophie Scholl am Volksgerichtshof München von Roland Freisler zum Tode verurteilt werden. Robert Scholl bittet den Richter, für seine Kinder ein gutes Wort einlegen zu dürfen, wird jedoch abgewiesen. Als man ihn aus dem Gerichtssaal führt, ruft er laut: „Es gibt noch eine andere Gerechtigkeit!“ Robert Scholls Verweis auf eine höhere Gerechtigkeit angesichts des nicht mehr abwendbaren Unrechts ist ein performativer Akt. Er spricht das ohnmächtige, aber moralisch maßgebliche Urteil.⁶⁰

Während das höchste Gut normativ gefordert wird, werden die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele spekulativ erschlossen. Im Zuge der zunehmenden Betonung menschlicher Verantwortung für das höchste Gut wandelt sich Kants Argumentation. In der *Kritik der reinen Vernunft* macht Kant Gott und ein künftiges Leben als Bedingungen des höchsten Guts geltend: Nur wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt werde, dürfe man auf eine seiner Glückswürdigkeit angemessene Glückseligkeit hoffen. Da es in der Sinnenwelt jedoch keine Korrelation von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit gebe, müsse die erhoffte Welt als eine künftige Welt gedacht werden.⁶¹ Ab der *Kritik der praktischen Vernunft* sind Gott und Unsterblichkeit dagegen Bedingungen der *Beförderung* des höchsten Guts:

„[...] wir *sollen* das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, *postuliert*.“⁶²

Wie Kant in der Religionsschrift ausführt, reichen die Anstrengungen des Einzelnen nicht aus, um das höchste Gut zu erwirken – hierfür müssten sich die Menschen vielmehr zu einer „Republik nach Tugendgesetzen“⁶³ vereinigen. Während unser eigenes Verhalten in unserer Gewalt stehe, sei eben diese Vereinigung nicht mehr in unserer Gewalt. Von daher könne das höchste Gut nur befördert werden, wenn ein höheres moralisches Wesen „die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung“⁶⁴ vereinige. Ab der *Kritik der praktischen Vernunft* kommt Gott also die Rolle zu, die gemeinschaftlichen Anstrengungen wohlgesinnter Menschen zu koordinieren, um ihnen so zum Erfolg zu verhelfen.⁶⁵ Die Vorstellung von einem künftigen Leben gibt Kant in der zweiten Kritik nicht auf; allerdings ändert sich die Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele: Das höchste Gut sei nur unter den Bedingungen von Heiligkeit möglich, die für den Menschen

⁶⁰ Sophie Scholl – Die letzten Tage, Drehbuch Fred Breinersdorfer, Regie Marc Rothemund, eine Co-Produktion von neue Goldkind Film und Broth Film, Fassung vom 1. Juni 2004, 108.

⁶¹ Vgl. Kant, KrV, AA 03: 526.03–30.

⁶² Kant, KpV, AA 05: 125.03–08.

⁶³ Kant, RGV, AA 06: 98.03.

⁶⁴ Kant, RGV, AA 06: 98.11–12.

⁶⁵ Vgl. Wasmaier-Sailer, Das Verhältnis von Moral und Religion (wie Anm. 44), 216–218.

aber nur in unendlicher Annäherung erreichbar sei. Da der Mensch das höchste Gut gleichwohl befördern solle, müsse die Unsterblichkeit der Seele postuliert werden.⁶⁶

Angesichts gegenwärtiger Debatten zu Kants Metaphysik sind in diesem Zusammenhang zwei Hinweise nötig: Erstens liegt der spekulative Rückschluss auf die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele im Interesse einer auf Widerspruchsfreiheit bedachten spekulativen Vernunft: Insofern die spekulative Vernunft überzeugt sei, dass das moralische Gesetz keine Täuschung sei, und insofern Gott und Unsterblichkeit zumindest denkbar seien, müsse sie jene Ideen als real annehmen, „um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen“⁶⁷. Die Konsistenzforderung der spekulativen Vernunft hebelte nach Kant jedoch nicht die Freiheit des Vernunftglaubens aus. Für Kant steht somit zweitens fest, dass der Glaube an Gott und Unsterblichkeit *nicht* geboten werden kann, auch wenn die Beförderung des höchsten Gutes eine allgemeinemenschliche Pflicht ist:

„Da nun die Beförderung desselben und also die Voraussetzung seiner Möglichkeit *objectiv* (aber nur der praktischen Vernunft zu Folge) nothwendig ist, zugleich aber die Art, auf welche Weise wir es uns als möglich denken wollen, in unserer Wahl steht, in welcher aber ein freies Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers entscheidet: so ist das Princip, was unser Urtheil hierin bestimmt, zwar *subjectiv* als Bedürfniß, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was *objectiv* (praktisch) nothwendig ist, der Grund einer *Maxime* des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d.i. ein *reiner praktischer Vernunftglaube*. Dieser ist also nicht geboten, sondern als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urtheils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben gerathen.“⁶⁸

3. Die Postulatenlehre und die Realismus- und Theodizeebatten

Im Titel des Beitrags spreche ich von Erfahrung als *Quelle* von Metaphysik und gleichzeitig von Erfahrung als *Erkenntnisquelle* von Metaphysik. Meine Ausführungen zur Postulatenlehre sollten zeigen, dass Metaphysik als Reaktion auf elementare menschliche Erfahrungen verstanden werden kann. Metaphysik bildet diese Erfahrungen nicht einfach ab, sondern entwickelt im Ausgang von diesen Erfahrungen ein Verhältnis zur Welt. Hierbei sind unterschiedliche Operationen im Spiel: Es war vom projektiven Entwurf, vom spekulativen Rückschluss, von der idealisierenden Abstraktion und von der appellativen Setzung die Rede – die Liste ließe sich wohl erweitern. Metaphysik erscheint von daher als ein Unternehmen, das menschliche Erfahrungen mit Hilfe bildhafter Vorstellungen, logischer

⁶⁶ Vgl. *Kant*, KpV, AA 05: 122.04–25.

⁶⁷ *Kant*, KU, AA 05: 471.33.

⁶⁸ *Kant*, KpV, AA 05: 145.33–146.12. Für Kant hängt Moralität aufgrund des Autonomiegedankens nicht vom Glauben ab. Gleichwohl sieht er im Vernunftglauben eine Konsequenz von Moralität. Aus heutiger Sicht bedenkt Kant die Freiheit nicht radikal genug: Es wäre die Möglichkeit offen zu halten, dass ein Mensch eine moralische Gesinnung und dennoch nicht den Vernunftglauben hat.

Überlegungen, begrifflicher Erwägungen oder normativer Urteile verarbeitet. Metaphysische Entwürfe haben als geistige Formationen somit eine stark konstruktive Seite. Dadurch fallen sie jedoch nicht der Beliebigkeit anheim – allein aufgrund ihrer Erfahrungsbasis bleiben sie in Kontakt mit der Wirklichkeit. Bei der Postulatenlehre handelt es sich also nicht um eine Dokumentation von Wirklichkeit, aber eben auch nicht um ein bloßes Gedankengebilde ohne jeden Anhalt in der Wirklichkeit.

Wenn Metaphysik durch ihre Erfahrungsbasis in Kontakt mit der Wirklichkeit bleibt, dann kann ein Entwurf im Lichte neuer Erfahrungen überprüft und muss gegebenenfalls auch revidiert werden. Es kann sich herausstellen, dass ein metaphysisches Paradigma wissenschaftlich überholt oder gar inhuman ist. Vor gut zwanzig Jahren warnte Johann Baptist Metz auf dem Bochumer Kongress „Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne bzw. Postmoderne“⁶⁹ vor einem „Verständnis von Theologie als situationsfreier und gedächtnisloser Heilsmetaphysik“⁷⁰ und plädierte im Sinne eines „sekundären Nominalismus“⁷¹ für den Vorrang konkreter Geschichte vor abstrakter Kosmologie. Nun ist die Postulatenlehre keineswegs frei von Kosmologie, im Gegenteil. Vergeht sie sich an konkreter Geschichte? Ich würde diese Frage trotz der Abwertung des Geschichtlichen bei Kant negativ beantworten: Erstens weist er durch sein Plädoyer für eine authentische Theodizee⁷² jeglichen Versuch einer teleologischen Erklärung des Leids und damit einer rein theoretischen Beruhigung auf Kosten der Leidtragenden zurück. Und zweitens setzt er *mit* der Postulatenlehre selbst ein Zeichen für Humanität – an seinem geschichtlichen Ort, mit seinen philosophischen Mitteln, von seinen psychologischen Voraussetzungen her. Die kosmologischen Überlegungen im Umfeld der Postulatenlehre tun dieser Stellungnahme keinerlei Abbruch, sondern sind ein Teil von ihr.

The paper explores the performative dimension of metaphysics – along the lines of Immanuel Kant’s doctrine of postulates. Against Kant’s own assumption that metaphysical thought has an apriori layout, the so-called doctrine of postulates can be deciphered, based on an analysis of the pragmatic dimension of language, as a reflection on historical experience: The postulate of freedom will be reread as the experience of conscience, the postulate of God’s existence and of the immortality of the soul will be deciphered as experiences of suffering and renunciation. Based on such reconstructions it will be clear that experience is genealogically as well as epistemologically the source of any special metaphysics.

⁶⁹ Vgl. Markus Knapp; Theo Kobusch (Hg.), Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne, Berlin – New York 2001, 1.

⁷⁰ Johann Baptist Metz, Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: ebd., 5–19, hier: 5.

⁷¹ Ebd., 6.

⁷² Vgl. Kant, MpVT, AA 08: 264.07–35.