

Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung

Herausgegeben von

Heiner F. Klemme



857
288 70

Walter de Gruyter · Berlin · New York

364
K. 2010/37



TZB
Nf 275

© Gedruckt auf säurefreiem Papier
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-020272-4

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Laufen

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Inhalt

Siglen	VIII
<i>Heiner F. Klemme</i>	
Einleitung	1
Begriff und Perspektiven der Aufklärung	5
<i>Wolfgang Bartuschat</i>	
+ Kant über Philosophie und Aufklärung	7
<i>Oliver R. Scholz</i>	
+ Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung	28
<i>Gunnar Hindrichs</i>	
· Die aufgeklärte Aufklärung	43
<i>Axel Hutter</i>	
+ Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung	68
<i>Günter Zöllner</i>	
· Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft	82
<i>Claudio La Rocca</i>	
· Aufgeklärte Vernunft – Gestern und Heute	100
<i>Lothar Kreimendahl</i>	
Kants vorkritisches Programm der Aufklärung	124
<i>Maximilian Forschner</i>	
+ Idee und Anschauung in Kants Religionsphilosophie	143

<i>Bernd Dörflinger</i>	
+ Kants Projekt der unsichtbaren Kirche als Aufgabe zukünftiger Aufklärung.....	165
Kontexte, Kritik und Interpretationen	181
<i>Rainer Forst</i>	
Toleranz, Glaube und Vernunft. Bayle und Kant im Vergleich.....	183
<i>Paul Guyer</i>	
Ist und Soll. Von Hume bis Kant, und heute.....	210
<i>Birgit Recki</i>	
„Allein die Vernunft fing bald an sich zu regen“. Kants Kabinetstück zu einer aufgeklärten Mythologie	232
<i>Marcus Willaschek</i>	
Rationale Postulate. Über Kants These vom Primat der reinen praktischen Vernunft.....	251
+ <i>Volker Gerhardt</i>	
Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant.....	269
<i>Christel Fricke</i>	
Passt der Mensch in die Welt?	292
<i>Andrea Marlen Esser</i>	
Aufklärung der Praxis. Kantischer Konstruktivismus in der Ethik.....	319
<i>Herlinda Pauer-Studer</i>	
Rechtfertigungen der Normativität. Eine Verteidigung David Humes gegenüber Christine M. Korsgaards Neo-Kantianismus	336
<i>Heiner F. Klemme</i>	
John McDowell und die Aufklärung. Eine Kritik der neo-aristotelischen Ethik	369

<i>Manfred Baum</i>	
Politik und Moral in Kants praktischer Philosophie	386
<i>Christoph Horn</i>	
Was ist falsch an einer moralischen Deutung von Kants Politischer Philosophie?	400
<i>Katrin Flikschub</i>	
Kant's Non-Individualist Cosmopolitanism.....	425
<i>Jan C. Joerden</i>	
Kants Lehre von der „Rechtspflicht gegen sich selbst“ und ihre möglichen Konsequenzen für das Strafrecht	448
<i>Georg Mohr</i>	
„nur weil er verbrochen hat“ – Menschenwürde und Vergeltung in Kants Strafrechtsphilosophie	469
+ <i>Reinhard Brandt</i>	
Immanuel Kant – Was bleibt?	500
Die Autoren	543
Personenregister	551

- Recki, Birgit (2008): „Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55-60)“, in: *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, hg. von Otfried Höffe (Reihe *Klassiker auslegen*), Berlin.
- Simon, Josef (1990): „Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant“, in: Koch, D. / Bort, K. (Hg.): *Kategorie und Kategorialität*, Würzburg, 107-130.
- Thompson, Frank C. (1986): *Studienbibel*. Bibeltext nach der Übersetzung Martin Luthers. Altes und Neues Testament. Revidierte Fassung von 1984, Neuhausen-Stuttgart.
- Timmermann, Jens: *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin/New York.
- Weber, Max (1904): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.
- Weber, Peter (2000): „Kant und die Berliner Monatsschrift“, in: *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*, hg. von Dina Emundts, Wiesbaden.

Rationale Postulate. Über Kants These vom Primat der reinen praktischen Vernunft

Marcus Willaschek

1. Einleitung

Kann es vernünftig sein, etwas für wahr zu halten, obwohl man keinerlei Anzeichen hat, dass es tatsächlich wahr ist? Eine dominante Tradition innerhalb der abendländischen Philosophie beantwortet diese Frage mit einem deutlichen Nein. Seit Parmenides' Unterscheidung zwischen der „wohlgerundeten Wahrheit“ und den „Meinungen der Sterblichen, in denen keine wahre Verlässlichkeit ist“ und Platons Unterscheidung zwischen bloßen Meinungen und begründetem Wissen herrscht in der abendländischen Philosophie der Anspruch vor, dass Meinungen nur dann vor dem Gerichtshof der Vernunft bestehen können, wenn sie ausreichend begründet sind. Diese Begründung soll, darin stimmen Parmenides und Platon überein, die *Verlässlichkeit* unserer Meinungen sicherstellen, wobei mit Verlässlichkeit keine pragmatische Bewährung, sondern ein stabiler Bezug zur Wahrheit gemeint ist. Der *Verzicht* auf diese Art von Begründung muss dann als eine Art Leichtgläubigkeit erscheinen, derer sich die meisten Menschen schuldig machen, die der Philosoph aber zu vermeiden weiß. Mit Descartes' methodischem Zweifel wird diese Auffassung zur Grundlage der gesamten neuzeitlichen Erkenntnistheorie. Um Irrtümer zu vermeiden, also um Wahrheit zu garantieren, brauchen unsere Meinungen ein sicheres Fundament. Nur Meinungen, deren Falschheit ausgeschlossen ist, darf der Vernünftige seine Zustimmung geben: „Wenn ich“, so Descartes, „nicht klar und deutlich genug erfasse, was wahr ist, so ist klar, dass ich recht daran tue und mich nicht täusche, wenn ich mich des Urteils enthalte.“ (Med. IV, AT VII 59) Eine theoretische Festlegung in Form eines Urteils ist demnach nur dann vernünftig, wenn wir über ausreichende Gründe für ihre Wahrheit verfügen. Ohne sicheres Erfassen der Wahrheit gebietet die Vernunft hingegen *Urteilsenthaltung*.

Ich habe diese wenigen, aber durchaus repräsentativen Beispiele aus der Philosophiegeschichte dem Folgenden vorausgeschickt, um deutlich zu machen, wie innovativ, ja geradezu revolutionär die kantische Lehre vom Primat der reinen praktischen Vernunft ist, mit der ich mich im Folgenden beschäftigen werde. Wie sich zeigen soll, eröffnet Kant damit eine völlig neue Perspektive für die Begründung philosophischer, insbesondere metaphysischer Aussagen.

Kants Verhältnis zur Metaphysik ist bekanntlich ambivalent. Einerseits war Kant auch insofern der Vollender der historischen Epoche der Aufklärung, als er die Metaphysikkritik radikalisiert und auf ein neues philosophisches Niveau gehoben hat. In der „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* verortet Kant die Quellen metaphysischer Irrtümer in den Prinzipien vernünftigen Denkens. Die Metaphysik ebenso wie ihr Scheitern erweisen sich somit nicht als zufälliges Produkt individuellen oder kollektiven Versagens, sondern als der menschlichen Vernunft selbst eingeschrieben. Wer vernünftig und konsequent über sich und die Welt nachdenkt, so Kant, gelangt unweigerlich zu scheinbar wohlbegründeten Annahmen über unsterbliche Seelen, das Weltganze und Gott, mit denen wir den Bereich möglichen Wissens in Wirklichkeit aber längst überschritten haben. Nur eine grundsätzliche Kritik unseres Erkenntnisvermögens kann verhindern, dass wir uns in die Fehlschlüsse der traditionellen Metaphysik verstricken. Sie zeigt, dass Fragen wie die nach der Unsterblichkeit der Seele, der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt und der Existenz Gottes sich menschlicher Erkenntnis entziehen – hier können wir nicht wissen, sondern nur glauben. Es ist diese für Kants Zeitgenossen erschütternde Konsequenz, die ihm den Titel eines „Alleszermalmers“ (Mendelssohn) eingetragen hat.

Darüber darf man jedoch andererseits nicht vergessen, dass Kant selbst die Metaphysik keineswegs überwinden, sondern auf den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ (*KrV* B VII) bringen wollte. Diesen Weg hat Kant, jedenfalls seinem Selbstverständnis nach, mit seinen Werken über die „Metaphysischen Anfangsgründe“ der Naturwissenschaft, der Rechtslehre und der Tugendlehre beschritten, in denen er die „Bedingungen der Möglichkeit“ von Naturwissenschaft, Recht und Moral expliziert. Doch neben diesem spezifisch transzendentalphilosophischen Projekt „metaphysischer Anfangsgründe“ und weitgehend unabhängig davon findet sich bei Kant eine ganz andere Wiederaufnahme der Metaphysik, nämlich in Form der sogenannten „Postulatenlehre“, welche die zentralen Lehrstücke der traditionellen Metaphysik (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) zumindest partiell rehabilitiert, nun aber nicht mehr im Modus des Wissens, sondern des Glaubens oder „Fürwahrhaltens aus einem Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft“. Diese Rehabilitierung ist häufig als unbefriedigend

kritisiert worden – bis hin zu Heinrich Heines Vermutung, Kant habe sie nur aus Rücksicht auf seinen alten Diener Lampe (und aus Angst vor der Polizei) vorgenommen. In der Sache ist vor allem zweierlei eingewandt worden: Erstens sei Kants explizite Argumentation für die Postulate von Gott und Unsterblichkeit (für das Freiheitspostulat wird als solches nicht explizit argumentiert) keineswegs zwingend, und zweitens werde der Status des praktischen Postulats dem metaphysischen Anspruch auf theoretische Einsicht nicht gerecht.

Während ich dem ersten Kritikpunkt im wesentlichen Recht geben werde, scheint mir der zweite Einwand die entscheidende Pointe der kantischen These vom „Primat der reinen praktischen Vernunft“ zu verfehlen. Tatsächlich, so möchte ich zeigen, entwickelt Kant hier einen Typus metaphysischer Begründung, der der Metaphysik neue und bis heute nicht genügend erforschte Möglichkeiten eröffnet. Sofern es sich bei der Aufklärung nicht um eine abgeschlossene Epoche, sondern um ein „unvollendetes Projekt“ (Habermas) handelt, nach dessen Zukunft man sinnvoll fragen kann – ein Projekt, zu dem auch eine „aufgeklärte“, im Sinne Kants „kritische“ Metaphysik gehören sollte –, darf dieser kantische Beitrag nicht übersehen werden.

2. Das Primat der reinen praktischen Vernunft¹

In der *Kritik der reinen Vernunft* unterzieht Kant die klassischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes einer vernichtenden Kritik. Es muss daher zunächst überraschen, dass der Glaube an Gott und an eine unsterbliche Seele gegen Ende des Werkes wieder zu gewissen Ehren kommt, und zwar als ein „Vernunftglaube“ (*KrV* A 829/B 857), der sich Kant zufolge zwingend aus dem moralischen Selbstverständnis rationaler Subjekte ergibt. In der „Dialektik“ der *Kritik der praktischen Vernunft* nimmt Kant diese Überlegung in veränderter Form wieder auf. Dort heißt es, die Vernunft „müsse“, wenn ihr Vermögen in theoretischer Absicht

gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen daß sie ihr auch nicht widersprechen, eben diese Sätze, sobald sie unzertrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das [...] aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen. (AA V 121)

¹ Eine ausführlichere Version dieses Abschnitts erscheint auf Englisch unter dem Titel „The Primacy of Pure Practical Reason and the Very Idea of a Postulate“ in Timmermann/Reath 2009.

Die Vernunft muss also „gewisse Sätze“ *annehmen*, d.h. als wahr akzeptieren, und zwar sofern zwei Bedingungen erfüllt sind: (1) Das theoretische Vernunftvermögen reicht nicht hin, diese Sätze „behauptend festzusetzen“, aber auch nicht, um sie zu widerlegen; sie sind, wie es an anderer Stelle heißt, theoretisch „nicht erweislich“ (AA V 122) oder, wie ich im Folgenden sagen werde, „theoretisch unentscheidbar“. (2) Sie gehören „unzertrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft“, welches nach Kant „in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks“ besteht (AA V 216). Dieser Zweck ist das „höchste Gut“, das nach Kant in der proportionierten Verknüpfung von Moralität und Glückseligkeit besteht. Die zweite Bedingung besagt also, dass das Fürwahrhalten der fraglichen Sätze notwendig ist, um das höchste Gut zu einem Bestimmungsgrund unseres Willens zu machen; anders gesagt: Wir können nur dann vernünftigerweise versuchen, das höchste Gut zu verwirklichen, wenn wir diese Sätze für wahr halten. Dies möchte ich die *praktische Notwendigkeit* der fraglichen Sätze nennen. Wir können Kants These nun wie folgt ausdrücken: Die Vernunft muss praktisch notwendige Sätze auch dann annehmen, wenn sie theoretisch unentscheidbar sind.

Kant nennt einen solchen Satz ein „Postulat der reinen praktischen Vernunft“ (AA V 122), worunter er „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz versteh[t] [theoretische Unentscheidbarkeit], sofern er einem a priori geltenden unbedingten praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt [praktische Notwendigkeit]“ (AA V 122).² Kants These vom „Primat der reinen praktischen Vernunft“ läuft darauf hinaus, dass wir ein solches Postulat vernünftigerweise als wahr akzeptieren müssen, obwohl wir seine Wahrheit nicht nachweisen können.

Damit bricht Kant mit der eingangs erwähnten philosophischen Tradition, der zufolge wir vernünftigerweise nur das annehmen sollen, dessen Wahrheit wir nachweisen oder begründen können. Anders als Descartes und ähnlich wie später William James fordert Kant mit Blick auf theoretisch unentscheidbare Urteile keine uneingeschränkte Urteilsenthaltung. Sofern diese Urteile praktisch notwendig sind – sofern sie, wie Kant auch sagt, einem „Bedürfnis der reinen Vernunft“ entsprechen – müssen wir sie

² Es könnte scheinen, als sei dies ein anderer Sinn von „praktisch notwendig“ als der zuvor eingeführte, da es hier nicht um das höchste Gut, sondern um das Sittengesetz geht. Doch tatsächlich spricht Kant ja davon, dass ein Postulat „einem a priori geltenden unbedingten praktischen Gesetze *unzertrennlich anhängt*“. Die Weise, wie die Postulate dem Sittengesetz „unzertrennlich anhängen“, besteht gerade darin, dass man sie für wahr halten muss, um das höchste Gut für realisierbar zu halten, welches uns seinerseits durch das Sittengesetz zum notwendigen Zweck gemacht wird.

auch dann für wahr halten, wenn ihre Wahrheit theoretisch nicht nachweisbar ist.

Kants Argument für das Primat der reinen praktischen Vernunft findet sich in einem vier Absätze umfassenden, sehr konzentriert argumentierenden Abschnitt der zweiten *Kritik* (AA V 191-121), dessen komplexe argumentative Struktur meines Erachtens bisher noch nicht vollständig transparent gemacht worden ist. Dies möchte ich im Folgenden nachholen, da nur auf diese Weise die beträchtliche Überzeugungskraft der kantischen Argumentation deutlich werden kann.

Im ersten Absatz erläutert Kant zunächst, worin ein „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen“ bestehen würde – nämlich darin, dass das „Interesse“ des „praktischen Gebrauchs“ der Vernunft, das in der „Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks“ besteht, den „Vorzug“ vor dem „Interesse“ des spekulativen Vernunftgebrauchs genießt, welches auf die „Erkenntnis des Objekts bis zu den höchsten Prinzipien a priori“ gerichtet ist (AA V 119f.). Die praktische Vernunft hat also dann das Primat, wenn im Fall eines Konflikts zwischen dem Streben nach metaphysischer Erkenntnis (einschließlich der Vermeidung metaphysischer Irrtümer)³ einerseits und der Ausrichtung des Willens auf das höchste Gut andererseits das letztere Ziel den Vorrang hat. Wie Kant bemerkt, gehört das Bemühen um Widerspruchsfreiheit *nicht* zum Interesse der Vernunft – nicht weil es nicht wichtig ist, sondern weil es *konstitutiv* dafür ist, überhaupt Vernunft zu haben.

Nach dieser Begriffsexplikation beginnt Kant im zweiten Absatz mit seinem Argument für die These des Primats der praktischen Vernunft. Kant schreibt (Nummerierung der Sätze bzw. Satzteile von mir):

[1] Wenn praktische Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was speculative Vernunft für sich ihr aus ihrer Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat. [2a] Gesetzt aber, sie hätte für sich ursprüngliche Principien a priori, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entzögen (ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müßten), [2b] so ist die Frage, welches Interesse das oberste sei (nicht, welches weichen müßte, denn eines widerstreitet dem andern nicht notwendig); [2c] ob speculative Vernunft, die nicht von allem dem weiß, was praktische ihr anzunehmen darbietet, diese Sätze aufzunehmen [...] müsse, [2d] oder ob sie berechtigt sei, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen und [...] alles als leere Vernünftellei auszuschlagen, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche, in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann, wenn es gleich

³ Etwas kann dem „Interesse der spekulativen Vernunft“ dadurch Abbruch tun, „daß es die Grenzen, die diese sich selbst setzt, aufhebt“ (AA V 120).

noch so sehr mit dem Interesse des praktischen (reinen) Gebrauchs verwebt, an sich auch der theoretischen nicht widersprechend wäre [...]. (AA V 120)

Im ersten Satz erläutert Kant, was es bedeuten würde, wenn die spekulative Vernunft das Primat hätte: dass nämlich die praktische Vernunft nichts annehmen dürfte, was nicht theoretisch ausreichend begründet ist. Gibt es aber [2a] „theoretische Positionen“, die insofern praktisch notwendig sind, als sie mit praktischen Prinzipien a priori wie dem Sittengesetz unzertrennlich verbunden sind, die aber rein theoretisch nicht entscheidbar sind, dann [2b] stellt sich die Frage, welches Interesse das oberste sei – das der spekulativen oder das der praktischen Vernunft. Diese Aussage muss überraschen, denn die Frage, welches Interesse das oberste sei, fällt Kants eigenen Ausführungen im ersten Absatz zufolge ja mit der Frage zusammen, welche Seite das Primat hat (AA V 119). Im ersten Satz des Zitats hatte Kant die Möglichkeit, dass die spekulative Vernunft das Primat hat, aber bereits eingeführt. Zu dieser Möglichkeit scheint er nun im zweiten Satz eine doppelte Alternative anzubieten, dass nämlich entweder das Interesse der praktischen oder das der spekulativen Vernunft das oberste sei, dass also entweder die praktische oder die spekulative Vernunft das Primat habe. Im ersten Fall müsste die spekulative Vernunft die fraglichen Sätze trotz ihrer theoretischen Unentscheidbarkeit „aufnehmen“ [2c], im zweiten Fall „als leere Vernünftlei ausschlagen“ [2d]. Kants Überlegung hätte dann die folgende Struktur: Entweder [1] die spekulative Vernunft hat das Primat oder [2a] es gibt theoretisch unentscheidbare, aber praktisch notwendige Sätze. [2b] Im letzteren Fall stellt sich die Frage, ob [2c] die praktische Vernunft oder [2d] die spekulative Vernunft das Primat hat. Doch das ergibt keinen Sinn: Die Frage, welche Seite das Primat hat, stellt sich ja gerade nicht als *Alternative* zur Möglichkeit, dass die spekulative Vernunft das Primat hat, sondern liegt dieser Möglichkeit voraus. Diese Lesart würde Kant in den Widerspruch verwickeln, dass dann, wenn die spekulative Vernunft *nicht* den Vorrang hat, sich die Frage stellt, ob die praktische oder die *spekulative* Vernunft den Vorrang hat. Das hat Kant sicherlich nicht gemeint.

Einen Hinweis auf die wahre Struktur des kantischen Arguments finden wir in Kants Logik-Vorlesungen, wo Kant ganz traditionell zwischen kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Vernunftschlüssen unterscheidet. „In den disjunctiven Schlüssen“, so Kant, „ist der Major ein disjunctiver Satz und muß daher, als solcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunction haben.“ (AA IX 129) Und Kant fügt in einer Anmerkung hinzu:

Alle disjunctiven Vernunftschlüsse von mehr als zwei Gliedern der Disjunction sind also eigentlich polysyllogistisch. Denn alle wahre Disjunction kann nur *bi-*

membris sein, und die logische Division ist auch *bimembris*, aber die *membra subdividentia* werden um der Kürze willen unter die *membra dividenda* gesetzt. (AA IX 130)

Nur so kann man sich nämlich der Vollständigkeit der Einteilung sicher sein. Die „Glieder der Eintheilung“, so Kant etwas später, „sollen einander entgegengesetzt sein und von jedem A ist doch das Gegentheil nichts mehr als *non A*“ (AA IX 147). Das bedeutet, dass sich in einem disjunktiven Schluss mit mehr als zwei Gliedern die weiteren Disjunktionsglieder durch zweigliedrige Untereinteilungen ergeben müssen. Um das an einem Beispiel zu verdeutlichen: Man kann aus der Tatsache, dass Peter nicht größer ist als Paul, nicht ohne weiteres darauf schließen, dass Paul größer ist als Peter. Dazu müssen wir zunächst ausschließen, dass beide gleich groß sind. Wir schließen dann nach Kant: Peter und Paul sind entweder gleich groß oder nicht gleich groß. Im letzteren Fall ist entweder Peter größer als Paul oder umgekehrt. Nun sind sie nicht gleich groß und Peter ist nicht größer als Paul. Also muss Paul größer sein als Peter. Das ist ein logisch gültiger disjunktiver Schluss der folgenden Form:

- (P1) A oder non-A.
- (P2) Falls non-A, B oder non-B.
- (P3) Nicht A.
- (P4) Nicht B.
- (K) Also non-B.

Nähern wir uns nun dem kantischen Argument für das Primat der praktischen Vernunft mit der Hypothese, dass es sich um einen disjunktiven Schluss handelt, so zeigt sich folgender Aufbau. Kant unterscheidet zunächst zwei Disjunktionsglieder: Entweder darf die praktische Vernunft nur das annehmen, was die spekulative Vernunft als wahr anerkennt, oder es gibt praktisch notwendige, aber theoretisch unentscheidbare Sätze. Wenn dies eine vollständige Disjunktion der Form „A oder non-A“ sein soll, muss man es so verstehen, dass die praktisch notwendigen Sätze, also die mit dem Sittengesetz unzertrennlich verbundenen „theoretischen Positionen“, gerade insofern praktisch notwendig sind, als die praktische Vernunft sie schlechterdings nicht zurückweisen *kann*. Die Disjunktion würde demnach lauten: Entweder gibt es keine praktisch notwendigen, aber theoretisch unerweislichen Sätze, und die praktische Vernunft darf nur theoretisch erweisliche Sätze annehmen; oder es gibt praktisch notwendige, aber theoretisch unentscheidbare Sätze, welche die praktische Vernunft aufgrund der praktischen Notwendigkeit dieser Sätze auch annehmen darf (weil sie es muss). Im letzteren Fall ergäben sich wiederum zwei Möglichkeiten, was Kant ein wenig irreführend als die Frage formuliert, welches Interesse das oberste sei. Tatsächlich müssen sich diese beiden

Möglichkeiten als kontradiktorischer Gegensatz innerhalb der Möglichkeit verstehen lassen, dass es praktisch notwendige, aber theoretisch unentscheidbare Sätze gibt, welche die praktische Vernunft akzeptieren muss. In diesem Fall bestehen tatsächlich genau zwei Möglichkeiten: Entweder muss die spekulative Vernunft diese Sätze ebenfalls als wahr akzeptieren, so dass die praktische Vernunft das Primat hat; oder aber die spekulative Vernunft folgt allein ihrem eigenen Interesse und lehnt diese Sätze, weil theoretisch unerweislich, ab. In diesem Fall hätte also *weder* die spekulative *noch* die praktische Vernunft das Primat, sondern beide wären einander gleichgeordnet.

Auf das Wesentliche reduziert wäre der Aufbau des Absatzes dann der folgende: Entweder gibt es keine praktischen Postulate, in welchem Fall die spekulative Vernunft das Primat hat; oder es gibt praktische Postulate. Im letzteren Fall gibt es wiederum zwei Möglichkeiten: Entweder muss die spekulative Vernunft die Postulate akzeptieren; dann hat die praktische Vernunft das Primat. Oder sie muss sie nicht akzeptieren, dann hat keine Seite das Primat. Für diese Lesart spricht, dass sie Kant nicht in einen Widerspruch verwickelt. Gegen sie spricht aber, dass die Frage „welches Interesse das oberste sei“, sich als irreführend herausstellen würde, denn genau genommen hätte die Frage lauten müssen, ob das Interesse der praktischen Vernunft das oberste sei oder die Interessen der praktischen und der spekulativen Vernunft gleichrangig seien. Der bisher betrachtete Absatz allein spricht daher nicht eindeutig für die Interpretationshypothese, es handele sich um einen disjunktiven Schluss.

Diese Hypothese bestätigt sich aber, wenn wir uns nun dem letzten Absatz unseres Abschnitts zuwenden. Dort schreibt Kant:

In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnis [1] führt die letztere das Primat [...] Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen: weil, [2] wenn sie einander bloß beigeordnet (coordinirt) wären, die erstere [...] nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen [...] würde. [3] Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein [...], kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist. (AA V 121)

Hier finden wir also genau jene drei Optionen wieder, die unsere Interpretationshypothese erwarten lässt: Entweder hat die praktische Vernunft das Primat *oder* spekulative und praktische Vernunft sind einander bloß beigeordnet *oder* die spekulative Vernunft hat das Primat. Das ist, wie wir gesehen haben, tatsächlich eine vollständige Einteilung. Kant schließt nun zwei dieser drei Möglichkeiten aus: Der spekulativen Vernunft untergeordnet zu sein, kann man der praktischen Vernunft „nicht zumuten“; ein Primat der spekulativen Vernunft ist daher unmöglich. Eine bloße

Beordnung hingegen würde in einen Selbstwiderspruch führen. Also bleibt als einzige Möglichkeit das Primat der praktischen Vernunft – praktische Postulate, sollte es sie geben, müssen trotz ihrer theoretischen Unentscheidbarkeit von der spekulativen Vernunft als wahr akzeptiert werden. Kants Argument hat also tatsächlich die Form eines disjunktiven Schlusses.

Was sind nun Kants Gründe, zwei der drei Möglichkeiten auszuschließen? Kants knappe Andeutungen weisen in die folgende Richtung: Eine gleichberechtigte Beordnung von praktischer und spekulativer Vernunft würde bedeuten, dass dieselben Sätze aufgrund ihrer praktischen Notwendigkeit von der praktischen Vernunft akzeptiert, aufgrund ihrer theoretischen Unentscheidbarkeit aber von der spekulativen Vernunft zurückgewiesen, d.h. nicht akzeptiert würden. Doch wie Kant im dritten Absatz betont, „ist es [...] immer nur ein und dieselbe Vernunft, die, sei es in theoretischer oder in spekulativer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt“ (AA V 121). Bereits im ersten Absatz hatte Kant betont, dass Widerspruchsfreiheit die Bedingung dafür ist, „überhaupt Vernunft zu haben“ (AA V 120). Der Grund, weshalb spekulative und praktische Vernunft nicht gleichberechtigt nebeneinander bestehen können, ist Kant zufolge also, dass sich auf diese Weise ein Widerspruch ergäbe, der die Vernunft insgesamt aufheben würde. Man kann diesen Punkt auch so formulieren: Letztlich ist es ein und dasselbe vernünftige *Subjekt*, dessen praktische Vernunft ihm gebietet, praktisch notwendige Sätze auch ohne theoretisch hinreichende Gründe als wahr zu akzeptieren und dessen spekulative Vernunft im Fall einer Beordnung beider Vermögen *verbieten* würde, diese Sätze zu akzeptieren. Da man nicht ohne Widerspruch und zur selben Zeit dieselben Sätze sowohl akzeptieren als auch nicht akzeptieren kann, können spekulative und praktische Vernunft nicht gleichberechtigt nebeneinander stehen.⁴

Wenn es praktische Postulate gibt, muss also entweder die praktische oder die spekulative Vernunft das Primat haben. Doch Letzteres, so der zweite Schritt der Argumentation, ist ausgeschlossen, denn das würde bedeuten, dass wir die Postulate nicht als wahr akzeptieren, was aufgrund ihrer praktischen Notwendigkeit unmöglich ist. Wenn es Sätze gibt, die, wie Kant sagt, „einem unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzer-

⁴ Dies steht nicht im Gegensatz zu Kants Klammereinschub auf AA V 120, wonach die Frage laute, welches Interesse das oberste sei (das der praktischen oder das der spekulativen Vernunft), und nicht, welches Interesse „weichen“ müsse, „denn eines widerstreitet dem anderen nicht notwendig“. Tatsächlich widerstreiten sich beide Interessen nicht *notwendig*, nämlich dann nicht, wenn sie einander nicht gleichgeordnet sind, sondern eines von beiden „das oberste“ ist.

trennlich anhängen“ (AA V 122), die wir also für wahr halten *müssen*, sofern wir uns als moralisch verpflichtet begreifen, dann ist es genauso rational geboten, diese Sätze für wahr zu halten, wie es rational geboten ist, sich als moralisch verpflichtet zu begreifen.⁵ Kant zufolge ist das Letztere notwendigerweise der Fall, also auch das Erstere. Somit bleibt für den Fall, dass es derartige Sätze (also praktische Postulate) gibt, nur die Möglichkeit, dass die reine praktische Vernunft das Primat hat, wir diese Sätze also als wahr akzeptieren müssen.

Kant selbst begründet diesen Punkt an der zitierten Stelle scheinbar in etwas anderer Weise: „Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein [...], kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“ (AA V 121). Doch tatsächlich läuft dies ebenfalls darauf hinaus, dass es der unbedingt gebietende Charakter des Sittengesetzes (als eines Gesetzes der reinen praktischen Vernunft) ist, der eine Unterordnung der praktischen Vernunft unter die spekulative ausschließt. Dass das Interesse der spekulativen Vernunft „nur *bedingt*“ und allein im praktischen Gebrauch „vollständig“ ist, bedeutet ja gerade, dass es nicht *unbedingt* rational geboten ist, dem spekulativen Interesse Genüge zu tun. Als denkender Mensch hat man ein Interesse an den ersten und den letzten Dingen, aber dieses Interesse ist in zweifacher Hinsicht bedingt. Erstens kann es gegen andere Interessen abgewogen werden; wenn lebenspraktische Probleme drängen, ist es zweifellos rational, die Spekulation zurückzustellen. Und zweitens steht das spekulative Urteil unter der Bedingung ausreichender Gründe; jenseits der Grenzen des für uns Erkennbaren müssen wir uns des Urteils enthalten. Im Gegensatz dazu ist der Glaube an die notwendigen Implikationen des geltenden Sittengesetzes nicht bedingt, denn wegen der unbedingten Geltung und des kategorischen Charakters des Sittengesetzes dürfen wir hier weder abwägen noch können wir auf theoretisch ausreichende Gründe warten. Und insofern wir nur durch das Sittengesetz einen rationalen Zugang zu einem rationalen Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gelangen, ist das spekulative Interesse „allein im praktischen Gebrauche vollständig“. Dass „alles Interesse zuletzt praktisch ist“, gilt demnach selbst für das ‚praxisfernste‘ Interesse von allen, das an spekulativer Einsicht. Da das unbedingte Interesse der reinen praktischen

5 „Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objectiver Möglichkeit nothwendig ist. *Die Voraussetzung ist so nothwendig als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist.*“ (AA V 143, Fn.; H.v.m.)

Vernunft den Vorrang vor dem bedingten Interesse der spekulativen Vernunft hat, kann sie der spekulativen Vernunft nicht untergeordnet sein.⁶

3. Rationale Postulate

Zumindest im Rahmen der kantischen Philosophie scheint mir das Primat der praktischen Vernunft damit überzeugend begründet zu sein. Dabei ist bemerkenswert, dass diese Begründung an keiner Stelle auf den Inhalt der kantischen Postulate Gott und Unsterblichkeit rekurriert, ja den Ausdruck „Postulat“ gar nicht verwendet.⁷ Stattdessen ist ganz allgemein von „Sätzen“ oder „theoretischen Positionen“ die Rede, die mit praktischen „Prinzipien a priori [...] unzertrennlich verbunden“ und zugleich der „Einsicht der spekulativen Vernunft entzogen“ und somit praktisch notwendig, aber theoretisch unentscheidbar sind. Wenn es solche Sätze gibt, dann, so Kants Argument, müssen wir sie vernünftigerweise für wahr *halten*, obwohl wir keine theoretisch hinreichenden Gründe dafür haben, dass sie tatsächlich wahr *sind*.

Gibt es solche Sätze? Kant selbst will in der *Kritik der praktischen Vernunft* bekanntlich zeigen, dass es sich bei der Annahme der Existenz Gottes und unserer eigenen Unsterblichkeit um praktische Postulate in diesem Sinn handelt. Seine komplexe Begründung für diese These, die ich hier nicht im Einzelnen nachzeichnen kann, beruht auf dem folgenden Grundgedanken: Das höchste Gut für ein rationales Wesen besteht in der Verwirklichung einer Welt, in der alle Menschen vollkommen tugendhaft und vollkommen glücklich sind, wobei die beiden „Elemente“ dieses höchsten Gutes, Tugend und Glückseligkeit, insofern miteinander verknüpft sind, als vollkommene Tugend („Glückswürdigkeit“) eine notwendige und hinreichende Bedingung für das Erlangen vollkommener Glückseligkeit darstellt. Die Postulate ergeben sich nun aus der Frage, „wie [...]“

6 Die Begründungslast trägt dieser Lesart zufolge also die Unbedingtheit des Interesses der reinen praktischen Vernunft, nicht die markante Formel, dass „alles Interesse zuletzt praktisch ist“. Letztere stellt nur die Kommensurabilität von spekulativem und rein praktischem Interesse sicher.

7 Dass Kants Begründung für das Primat der reinen praktischen Vernunft wesentlich allgemeiner ist als die der beiden kantischen Postulate, hat übrigens bereits der Verfasser des sogenannten „ältesten Systemprogramms“ bemerkt, indem er nach den Worten „eine Ethik“ fortfährt: „Da die ganze Metaphysik künftig in [die] Moral fällt – wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel* gegeben, nichts *erschöpft* hat so wird diese Ethik nichts anders als ein vollständiges System aller Ideen, oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate [...] seyn.“

das höchste Gut praktisch möglich“ ist (AA V 112), wie es also ein sinnvolles Ziel menschlichen Handelns sein kann, obwohl (a) vollkommene Tugend oder „Heiligkeit“ (AA V 122) für endliche, von potentiell egoistischen Neigungen affizierte Wesen gar nicht erreichbar ist und (b) Tugend nicht notwendigerweise mit Glückseligkeit einhergeht. Das höchste Gut, so Kant, ist nur dann praktisch möglich, wenn wir uns (a) der vollkommenen Tugend in einem „unendlichen Progressus“ (AA V 122) annähern können, was (wegen der Unendlichkeit des Annäherungsprozesses) eine unsterbliche Seele erfordert, und es (b) mit Gott „eine oberste Ursache der Natur“ gibt, die für die genaue Proportionierung von Tugend und Glückseligkeit sorgt. (AA V 125) Da es Kant zufolge „a priori (moralisch) notwendig [ist], das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen“ (AA V 113) und dieses nur unter Voraussetzung der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele möglich ist, müssen wir diese beiden Postulate akzeptieren, auch wenn wir ihre Wahrheit rein theoretisch nicht nachweisen können.

Diese Argumentation beruht auf drei entscheidenden Annahmen: (i) dass es endlichen Wesen nicht möglich ist, dem Sittengesetz vollkommen zu entsprechen (weshalb dies nur in unendlicher Annäherung möglich ist); (ii) dass eine notwendige Proportionierung von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit nicht Teil einer natürlichen Ordnung der Dinge sein kann (und daher ein göttliches Eingreifen erfordert); und (iii) dass die Geltung des Sittengesetzes impliziert, dass die vollkommene Realisierung des höchsten Gutes ein mögliches Ziel menschlichen Handelns ist. Gegen jede dieser drei Annahmen lassen sich gravierende Einwände vorbringen (die ich hier nur andeuten kann).

(i) Dass es endlichen Wesen nicht möglich ist, dem Sittengesetz vollständig zu entsprechen, ergibt sich nur dann, wenn man wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* unterstellt, dass dies „Heiligkeit“ erfordert. Im Gegensatz zur bloßen „Tugend“ („d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit“, AA V 128) besteht Heiligkeit in der *notwendigen* und *unwandelbaren* Übereinstimmung des Willens mit dem Sittengesetz, so dass für einen heiligen Willen selbst die *Möglichkeit* einer Abweichung nicht mehr besteht (vgl. AA V 32). Kant gesteht zu, dass endliche Wesen Heiligkeit nicht erreichen können (vgl. AA V 33; AA V 122), und schließt nun nach dem Prinzip, dass Sollen Können impliziert, vom Gebot der Heiligkeit auf die Unsterblichkeit der Seele: „Da sie [die Heiligkeit] indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden.“ (AA V 122) Doch warum sollte man nicht nach demselben Prinzip schließen, dass Heiligkeit, weil sie

für endliche Wesen nicht erreichbar ist, von diesen auch nicht gefordert werden kann? Tatsächlich verlangt der kategorische Imperativ lediglich, dass wir stets nach Maximen handeln, von denen wir wollen können, dass sie allgemeine Gesetze seien. Er verlangt allem Anschein nach nicht, dass wir dies unangefochten von entgegenstehenden Neigungen tun. Mehr noch, wären wir nicht aufgrund von Neigungen versucht, vom Sittengesetz abzuweichen, würde der Sollenscharakter des Sittengesetzes wegfallen (AA V 32; vgl. auch AA IV 414), so dass ohnehin nicht mehr die Rede davon sein könnte, dass Heiligkeit von uns „gefordert“ ist. Es spricht daher vieles dafür, Tugend („gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz“) und nicht Heiligkeit als das anzusehen, was von endlichen Wesen wie uns Menschen moralisch verlangt ist.

(ii) Warum kann die Proportionierung von Tugend und Glück nicht auf natürlichem Wege, ohne göttliches Eingreifen, stattfinden? Dass es einen notwendigen Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Glückswürdigkeit *de facto* nicht gibt, ist eine empirische Tatsache.⁸ Da es aber nicht um die Frage geht, ob das höchste Gut bereits *realisiert*, sondern ob es überhaupt *realisierbar* ist, muss Kant die stärkere These in Anspruch nehmen, dass es einen solchen Zusammenhang prinzipiell nicht geben *kann*. Gerade diese These stellt Kant selbst jedoch in Frage, indem er behauptet, dass die Möglichkeit einer rein natürlichen, aber gleichwohl notwendigen Proportionierung von Tugend und Glück nur „subjektiv“ (für unsere Vernunft) unerklärlich sei:

In der Tat ist die genannte Unmöglichkeit bloß *subjectiv*, d. i. unsere Vernunft findet es *ibr unmöglich*, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmäßigen Zusammenhang, zwischen zwei nach so verschiedenen Gesetzen sich ereignenden Weltbegebenheiten, nach einem objectiven Naturlaufe, begreiflich zu machen; ob sie zwar, wie bei allem, was sonst in der Natur Zweckmäßiges ist, die Unmöglichkeit desselben nach allgemeinen Naturgesetzen, doch auch nicht beweisen, d. i. aus objectiven Gründen hinreichend dartun kann. (AA V 145)

Wie ein zweckmäßiger Zusammenhang zwischen Glückswürdigkeit und Glückseligkeit nach allgemeinen Naturgesetzen, „einem objektiven Naturlaufe“, möglich ist, kann unsere Vernunft sich nicht „begreiflich machen“,

⁸ Es ist aus kantischer Sicht nicht ohne weiteres klar, wie dies eine empirische Tatsache sein kann, da wir nach Kant die Gesinnung eines Menschen nicht mit letzter Gewissheit feststellen können. Es wäre insofern immerhin denkbar, dass alle unglücklichen Menschen dieses Unglück verdienen, auch wenn sie allem Anschein nach moralisch gut gehandelt haben. Doch Kant vermeidet einen solchen extremen Skeptizismus hinsichtlich der moralischen Gesinnung durch seine These, dass der intelligible Charakter eines Menschen seinem empirischen Charakter gemäß „gedacht“ werden muss (*KrV* B 586), dass wir also annehmen dürfen, dass die intelligible Gesinnung sich in den beobachtbaren Handlungen zeigt (vgl. Willaschek 1992, 131).

sie kann es aber auch nicht als objektiv unmöglich erweisen. Doch gilt nach kantischen Prinzipien nicht genau dasselbe für die Annahme, Gott Sorge für einen solchen Zusammenhang? Auch diese Möglichkeit lässt sich rein theoretisch weder widerlegen noch begreiflich machen. Kant zufolge gibt uns allein die Moral einen inhaltlich bestimmten Begriff von Gott, der diese Möglichkeit „begreiflich“ machen könnte (AA V 140) – doch diese These, wonach der „Begriff von Gott ein ursprünglich [...] zur Moral gehöriger Begriff“ ist (AA V 140), setzt die Gültigkeit der Postulatenlehre bereits voraus. Ohne diese Voraussetzung steht die Annahme, dass Gott für die Proportionierung von Tugend und Glück sorgt, gleichauf mit der, dass dies durch die Natur geschieht: beide sind denkbar, aber unbegreiflich. Doch dann gibt es keinen Grund, weshalb wir eher das eine als das andere postulieren sollten.

Und sobald wir die Möglichkeit alternativer Erklärungen für die Realisierbarkeit des höchsten Gutes in Betracht ziehen, stellt sich die Frage, weshalb wir überhaupt eine solche Erklärung brauchen: Warum sollten wir nicht die Realisierbarkeit des höchsten Gutes selbst postulieren und offen lassen, wie diese Möglichkeit zu erklären ist? Kant unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen den „Hypothesen“ der spekulativen und den „Postulaten“ der reinen praktischen Vernunft. Hypothesen, so Kant, brauche ich nur, „um meine forschende Vernunft [...] vollständig zu befriedigen“ (AA V 142). Als Beispiel führt Kant die „Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur“ an: „um mich von deren Wirklichkeit zu versichern [brauche ich nicht] zur Spekulation zu schreiten, sondern nur, um sie zu *erklären*, eine Gottheit, als Ursache, vorauszusetzen“. Verhält es sich mit dem Rekurs auf Gott zur Erklärung der Realisierbarkeit des höchsten Gutes nicht ganz analog? Das moralische Gesetz versichert uns (Kant zufolge) der Möglichkeit, das höchste Gut zu realisieren; wie wir diese Möglichkeit erklären, ist eine rein spekulative Frage, die wir nur beantworten müssen, sofern wir unsere „forschende Vernunft vollständig befriedigen“ möchten.

(iii) Selbst wenn man Kant zugestehen würde, dass Gott und Unsterblichkeit tatsächlich notwendige Bedingungen für die Realisierbarkeit des höchsten Gutes sind, bliebe die Frage, warum wir als rationale (und durch das Sittengesetz verpflichtete) Wesen das höchste Gut für *realisierbar* halten müssen. Da kein einzelner Mensch allein das höchste Gut verwirklichen kann (und selbst alle Menschen gemeinsam dazu der Hilfe Gottes bedürfen), ist es uns ohnehin nicht geboten, es zu *verwirklichen*, sondern nur, es nach Kräften zu „befördern“ (AA V 125, 142, 143 u.ö.). Doch selbst dieses Gebot setzt nach Kant voraus, dass das höchste Gut tatsächlich realisierbar ist: „Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen, daher muss es doch auch möglich sein.“

(AA V 143, Fn.) Kant setzt hier offenbar voraus, dass mit Blick auf etwas Unmögliches noch nicht einmal geboten sein kann, es zu *befördern*. Doch das versteht sich keineswegs von selbst. Warum sollten wir das höchste Gut nicht als eine *Idee* im spezifisch kantischen Sinne dieses Wortes betrachten (vgl. *KrV* A 327/B 383), also als eine vernunftnotwendige Vorstellung, der kein empirischer Gegenstand jemals vollständig entsprechen kann? Wir können uns bemühen, einer solchen „Vollkommenheit“ (AA V 127 Fn.) möglichst nahe zu kommen, obwohl wir wissen, dass wir sie niemals vollständig erreichen können. Um das an einem mathematischen Beispiel zu verdeutlichen: Es ist physikalisch unmöglich, einen vollkommenen Kreis zu zeichnen; es kann deshalb nach dem Prinzip „*ultra posse nemo obligatur*“ (vgl. AA VIII 370) auch niemand verpflichtet sein, dies zu tun. Dennoch ist es zulässig zu fordern, dieser Idee möglichst nahe zu kommen (einen von einem perfekten Kreis möglichst wenig abweichenden Kreis zu zeichnen). Ganz analog würde die moralische Forderung hinsichtlich des höchsten Gutes nicht lauten, dieses zu verwirklichen, sondern seiner (für uns unmöglichen) Verwirklichung so nahe wie möglich zu kommen. Da wir demnach nicht annehmen müssten, dass das höchste Gut realisierbar ist, würden sich auch die Postulate von Gott und Unsterblichkeit nicht ergeben (die ja nur verständlich machen sollen, wie das höchste Gut „praktisch möglich“, also durch unser Handeln realisierbar sein kann). Es scheint daher, entgegen Kants Argumentation für die Postulate von Gott und Unsterblichkeit, durchaus möglich zu sein, die Geltung des Sittengesetzes zu akzeptieren, die vollständige Realisierbarkeit des höchsten Gutes und damit die beiden Postulate aber zu bestreiten.

Kant nennt jedoch ein drittes Postulat, für das er im Rahmen der Postulatenlehre nicht eigens argumentiert: das Postulat der Freiheit (AA V 132). Und in diesem Fall gibt es ganz unabhängig vom problematischen Begriff des höchsten Gutes Gründe für die Auffassung, dass wir selbst dann, wenn unsere Freiheit sich „rein theoretisch“ nicht beweisen lassen sollte, dennoch vernünftigerweise nicht umhin kommen, uns für frei zu halten. Letzteres ist nämlich, wie Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* dargelegt hatte, eine Bedingung dafür, dass wir uns überhaupt als *handelnde Wesen* begreifen können (vgl. AA IV 448). Sobald wir die Freiheit als eine notwendige Bedingung unseres praktischen Selbstverständnisses in den Blick nehmen, drängen sich eine ganze Reihe weiterer möglicher Postulate auf: die Identität der Person im Zeitablauf, die Differenz zwischen einer abgeschlossenen Vergangenheit und einer offenen Zukunft, die kausale Beeinflussbarkeit der Welt durch menschliches Handeln – all dies sind theoretische Aussagen, deren Wahrheit skeptischen Zweifeln ausgesetzt ist und die sich insofern vielleicht nicht theoretisch zufriedenstellend begründen lassen. Dennoch ließe sich wohl leicht plausibel ma-

chen, dass es rational geboten ist, diese Aussagen als wahr zu akzeptieren, da dies eine notwendige Bedingung dafür ist, dass wir uns überhaupt als rational handelnde Wesen begreifen können.

Doch warum, so könnte man hier fragen, müssen wir diese Aussagen für wahr halten? Könnten wir als praktische Wesen nicht vielleicht von Bedingungen abhängen, die wir theoretisch nicht einholen und daher auch nicht für wahr halten müssen? Diese Frage deckt auf, dass Kants Argument für das Primat der praktischen Vernunft implizit eine starke Reflexivitätsbedingung voraussetzt: Rationale Akteure müssen einen widerspruchsfreien Begriff von sich selbst *als* rationalen Akteuren haben können. Sofern etwas eine Bedingung dafür ist, dass wir uns als handelnde Wesen begreifen können, müssen wir es auch vernünftigerweise für wahr halten können, ohne uns damit in Widersprüche zu verwickeln. Wenn ich Kant recht verstehe, ist das zumindest mitgemeint, wenn er betont, dass Widerspruchsfreiheit eine Bedingung dafür ist, überhaupt Vernunft zu haben. Unter dieser plausiblen Voraussetzung ist Kants These vom Primat der praktischen Vernunft auch aus heutiger Sicht zu verteidigen.

4. Schluss

Um das entscheidende Argument, unabhängig von Kants eigener Terminologie, noch einmal zusammenzufassen: Es gibt metaphysische Implikationen unseres Selbstbewusstseins als rational handelnde Wesen wie die der Freiheit oder der personalen Identität. Diese Implikationen lassen sich, weil metaphysisch, rein empirisch weder beweisen noch widerlegen. Sie lassen sich jedoch auch nicht a priori deduzieren, denn letztlich ist es eine kontingente Tatsache, dass es rational handelnde Wesen überhaupt gibt. Doch *als* rational handelnde Wesen müssen wir über einen konsistenten Begriff unserer selbst verfügen können, so dass wir nicht umhin kommen, diese Implikationen als Bedingungen der Möglichkeit vernünftigen Handelns als wahr anzuerkennen, obwohl sie weder empirisch beweisbar noch a priori deduzierbar sind. Das *Praktische* stellt sich somit als eigenständiger Geltungsgrund theoretischer Aussagen heraus – eine Abkehr von einem rein kontemplativen Philosophieverständnis mit weitreichenden Folgen für alle Bereiche der Philosophie.

Wie wir gesehen haben, ist diese Argumentation völlig unabhängig von Kants Begründung der Postulate von Gott und Unsterblichkeit. Sicherlich lassen sich nicht alle irgendwie vertretbaren metaphysischen Aussagen als praktische Postulate verstehen. Doch zumindest in den genannten und zahlreichen anderen Fällen scheint mir eine Deutung als *praktisches* Postulat sinnvoll zu sein. Es mag scheinen, als hätte man damit das Pro-

blem der Begründung metaphysischer Aussagen nur auf die Ebene praktischen Selbstverständnisses verlagert, denn nun stellt sich die Frage, wann ein praktisches Selbstverständnis als rational gelten kann. Braucht ein rationales Selbstverständnis nicht selbst wieder eine (theoretische) Begründung?

Doch diese Iteration der Begründungsproblematik übersieht die spezifische Pointe der kantischen These vom Primat der praktischen Vernunft, wonach das Praktische eine *eigenständige* Begründungsressource darstellt, die insbesondere nicht auf eine *theoretische* Begründung angewiesen ist.⁹ In diesem praktischen Sinn rational zu sein bedeutet etwas grundsätzlich anderes als sich auf explizierbare Gründe, Argumente oder empirische Belege stützen zu können. Kants eigener Auffassung zufolge bedeutet es, sich an einem Sittengesetz zu orientieren, das insofern rational ist, als es rein *formal* ist (d.h. von allen Inhalten wie Absichten, Zwecken, Handlungsumständen etc. abstrahiert), für *alle* vernünftigen Wesen gleichermaßen gilt und ihre Handlungen in einer bestimmten Hinsicht *konsistent* macht (vgl. AA IV 420ff.; AA V 27f.). Eine Handlung nach dem Sittengesetz kann Kant zufolge insofern nicht mit den Handlungen anderer Menschen konfliktieren, als prinzipiell auch alle anderen Menschen auf diese Weise handeln könnten, ohne dass sich daraus ein Widerspruch ergeben würde. Wie wir gesehen haben, ist (der Anspruch auf) Widerspruchsfreiheit Kant zufolge konstitutiv für Vernunft, weshalb Kant im Sittengesetz ein Gesetz spezifisch vernünftigen Handelns sehen kann. Zugleich ist diese Form von Vernünftigkeit von derjenigen, die wir mit theoretischer Einsicht anstreben, spezifisch unterschieden. Insbesondere bedarf sie keines rein „theoretisch“ zu führenden, auf als wahr eingesehenen Prämissen beruhenden Beweises (wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* mit seiner These vom „Factum der reinen praktischen Vernunft“ klarstellt).

Auch dieser Punkt lässt sich von Kants eigener Konzeption einer reinen praktischen Vernunft als Quelle des Sittengesetzes lösen und vorsichtig verallgemeinern. Selbst wenn es keine Handlungsregeln geben sollte, die (wie dem Anspruch nach das kantische Sittengesetz) über alle Unterschiede der Zeit und der Kultur hinweg für *alle* rationalen Wesen gelten, kann doch niemand ein rationales Selbstverständnis ausbilden, ohne in der jeweils eigenen Zeit und Kultur weithin geteilte Standards (moralisch und pragmatisch) richtigen Handelns zu verinnerlichen und somit als gültig zu akzeptieren. Diese Standards sind solche praktischer *Rationalität*, wenn sie vergleichsweise *formal* (d.h. weitgehend neutral gegenüber spezifischen

⁹ Vgl. dazu Willaschek 2008.

Inhalten) sind, zumindest dem *Anspruch nach* für alle rationalen Wesen gelten und ihre Nichtbeachtung eine Form von *Inkonsistenz* zur Folge hat (d.h. eine Unvereinbarkeit von Elementen *innerhalb* eines praktischen Selbstverständnisses). Ein praktisches Selbstverständnis kann demnach in dem Maße als rational gelten, wie es diesen (historisch wie kulturell bedingten) praktischen Rationalitätsstandards genügt. Diese Standards sind prinzipiell kritisierbar und reversibel, doch ihre Geltung verdanken sie nicht einer theoretischen Begründung, sondern der Tatsache, dass sie innerhalb eines bestimmten historischen und kulturellen Kontextes festlegen, was es heißt, ein rationales Wesen zu sein.

Die These des Primats der (nunmehr nicht mehr notwendigerweise reinen) praktischen Vernunft bedeutet dann, dass sich auch mit Blick auf die metaphysischen Implikationen eines so verstandenen praktisch-vernünftigen Selbstverständnisses die Frage nach theoretischen Begründungen nicht stellt. In dieser Form lässt sich diese These auch unabhängig von den bestreitbaren Voraussetzungen der kantischen Philosophie verteidigen. Dennoch handelt es sich um eine spezifisch kantische Einsicht, dass es auch dann rational sein kann, eine Aussage für wahr zu halten, wenn ihre Wahrheit nicht nachweisbar ist. Darin liegt eine „Revolution der Denkart“, die hinter der sogenannten Kopernikanischen Wende Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* an Originalität und Bedeutung nicht zurücksteht.

Literatur

- Descartes, René (1982-1991): *Œuvres de Descartes*, 12 Bde., hrsg. v. Ch. Adam u. P. Tannery, Paris. (zit. als AT)
- Timmermann, Jens / Reath, Andrews (Hrsg.) (2009): *Kant's Critique of Practical Reason*, Cambridge.
- Willaschek, Marcus (1992): *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart.
- Willaschek, Marcus (2008): „Kant on the Necessity of Metaphysics“, in: *Akten des 10. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/New York.

Die Menschheit in der Person des Menschen. Zur Anthropologie der menschlichen Würde bei Kant

Volker Gerhardt

1. Empirisch oder intellektuell?

In der Vorrede zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ist Kant vor allem daran gelegen, den apriorischen Ansatz der *kritischen Ethik* zu exponieren. Sie müsse, so heißt es, „von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein“ (AA IV 388). Die „moralischen Gesetze“ unterschieden sich von allen empirischen Erfahrungen „wesentlich“ und „gänzlich“ dadurch, dass in ihnen „nicht das mindeste“ von der empirischen Kenntnis des Menschen „entlehnt“ werde (AA IV 389).

Dieser wohlbekanntenen Ausgangsposition steht das Ergebnis der *kritischen Ethik* gegenüber, dem Kant vielfältigen Ausdruck verleiht. Besonders sinnfällig und überzeugend ist ihm dies in der prominenten *Selbstzweck-Formel* des kategorischen Imperativs gelungen:

Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. (AA IV 429)

Meine einfache Frage ist, wie der Ausschluss alles Empirischen, der zur Folge haben soll, dass in der Ethik nicht von der realen Verfassung des empirischen Menschen, sondern lediglich von „vernünftigen Wesen“ gesprochen werden darf, zu der unerhörten Redewendung von der *Menschheit in der Person eines jeden Menschen* passt.

Meine Antwort läuft darauf hinaus, dass Kant in der Vorrede mehr ausgeschlossen hat, als ihm selber möglich war. Zugleich bin ich der Überzeugung, dass die radikale Exklusion der empirischen Selbstkenntnis des Menschen gar nicht nötig gewesen wäre. Obgleich es nicht nur richtig, sondern letztlich unvermeidlich ist, die Ethik auf die Vernunft zu gründen, kommt man nicht umhin, die naturalen Bedingungen seiner Existenz systematisch aufzunehmen. Mehr noch: Das Menschliche in seiner endlichen, leibhaftig-sinnlichen und der Vernunft niemals gänzlich unterstehenden Verfassung ist eine konstitutive Bedingung einer kritischen Ethik,